بچشم ظاهر اگر رخصت تماشا نیست
نبسته است کسی راه دیده دل را

لا اله الا الله محمد رسول الله

تملكه الفقير الى الله سبحانه وتعالى
محمد المعروف بسلمان اغازاده
بسرايه با اراده

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 697

٨٤٤

٨٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على سوابغ نعمه ومواهب حكمه وشمول احسانه وتترى برهانه حمدا لا يبلغ نهاياته ولا ينال غاياته واشهد
ان محمدا عبده ورسوله بعثه بالنور الساطع والضياء اللامع بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما ناح حمام وهطل غمام وبعد فهذه رسائل موسومة برسائل الشجرة الالهية في علوم
الحقائق الربانية **الرسالة الاولى** في المقدمات وتقاسيم العلوم وهي تشتمل على فصول **الفصل الاول** في فضيلة الحكمة
وشرح احوالها الممدوحة اعلم ان العلوم الحكمية قد بينا انه على اختلاف انواعها واصنافها وتباين اصولها وفروعها من اعظم
المنح والمواهب واجل العطايا والمطالب وافضل الاعمال والكمالات واشرف الذخاير والسعادات واهلها نجوم الهداية
واولياؤه واحباء الرب واصفياؤه وعنايته الازلية توجب تبجيلها والكتب الالهية تقتضي تعظيمها والرموز النبوية
تشير الى توقير اربابها وتعظيم شانهم وتحركات المستبصرين تومي الى تقريظ اصحابها وعلو مكانهم وبالجملة فان قيام
العالم العلوي والسفلي وابتهاجات جميع الموجودات ليس الا بالحكمة التي هي عبارة عن معرفة الموجودات وحقايقها
اعني بعلم اليقين وبعين اليقين ولا نجد من سعد الا بمعرفتها ولا شقي من شقي الا بجهلها فهي ام الفضائل
وافضل الوسائل وقد جاء في الوحي الالهي ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجاء ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن اشارة الى دعوة الخلق الى الله باحد الطرق الثلثة اعني البرهان
والخطابة والجدل وقال ولقد آتينا لقمان الحكمة فذكر ذلك في معرض الامتنان عليه وقال وآتيناه الحكمة وفصل
الخطاب فالحكمة معرفة اعيان الموجودات على ما هي عليه وفصل الخطاب اشارة الى التعبير عنها بالالفاظ البليغة الفصيحة
وقد وصف الله سبحانه نفسه في كثير من الكتب المنزلة بالحكمة فهي افضل الصفات واتمها فيما وصف به نفسه وجميع
الاوامر الالهية والنبوية انما هو امر بتحصيل الحكمة او باقتباس بعض اجزائها وقد ذكر الباري جل جلاله في الكتب
ان الله عبدي خلقتك وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلي حيا
لا يموت وقد جاء في الكتب القديمة اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحكمة ضالة
المؤمن يأخذها حيث وجدها وقال لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم وقوله اعرفكم
بنفسه اعرفكم بربه ومن عرف نفسه فقد عرف ربه وقال راس الحكمة معرفة الله وكان عليه السلام اذا حكيت
الفضيلة لاحد من اهله قال ارسطاطاليس هذه الامة وقوله تفكر ساعة افضل عند الله من عبادة سبعين
سنة والتفكر ترتيب المقدمات على وجه مخصوص ليتوصل بها الى ادراك المجهولات ولما رجع عمرو بن العاص

من الاسكندرية

من الاسكندرية ساله عليه السلام عن عجايبها فقال رايت قوما متطلسين يتساءلون حول رجل يحبونه ويذكرون
رجلا يقال له ارسطاطاليس لعنه الله فقال مه يا عمرو انه كان نبيا فجهله قومه وقال المعلم الاول من لم يكن حكيما لم يزل
سقيما وقال اذا كانت الحكمة خير الدنيا وثوابها خير الآخرة فاحق ما وجهت اليه همتك الحكمة وقال اذا غابت الحكمة
عن النفس عميت عن نفسها وغيرها كما يعمى البصر عن نفسه وغيره اذا غاب عنه ضوء المصباح وقال افلاطون الالهي ليس
في عطايا الباري تعالى اعظم من الحكمة وقال موت الاجساد دثورها وموت الارواح جهلها وقال ذيمقراطيس الحكمة
تطهير النفس وتهذيب الفكر فهذبوا افكاركم باقتباس الحقايق وذكروا انفسكم بتخليصها من عالم الفناء والانتقال
الى عالم البقاء وقال سقراط كل من يخبر بزعمه انه حكيم وانما الحكيم ايها الرجال هو الله تعالى وقال الحكمة سلم العقول
من عدمها عدم القرب من باريه وقيل له مالك كثير الفكر فقال تندما على ما مضى من ايامي التي هدرت بالغفلة و
وقال ليس ما مضى من الدنيا الا كالحلم لم يكن وما بقي منها الا كما مضى وكان مكتوب على باب صومعته سلامي على من لا اعرفه
ولا يعرفني ووصف بعض الحكماء الحكمة فقال النور جوهرها والحق مقصدها والالهام سائقها والقلب مسكنها و
والعقل قابلها والله ملهمها والقرآن مظهرها تهذب النفس بالعلوم لترقى انما النفس كالزجاجة والعلم سراج وترى الكل في الكل بيت
وحكمة الله زيت فاذا اشرقت فانك حي واذا اظلمت فانك ميت وترى الكل في الكلية وفضايل الحكمة و
مناقبها اكثر من ان يعد ويحصى ولا تنال الا بالسعي الشديد والاجتهاد والصبر الجميل مع الذكاء العظيم والصبر
الجميل والرياضات الزائدة والانفاس المتصاعدة بيت اذا كان هذا العيش ليس بحاصل لذي اللب في الدنيا
بغير المتاعب فكيف يرجى الترقي في عالم البقاء الذي يجهل مع تفصيل تلك العجايب وعلة وجودنا وغاية امجادنا
هو طلب الكمال وتحصيله وهو محصور في قسمي الحكمة اعني النظري والعملي فاذا انتقشت النفس بهذين الكمالين واتصفت
بما ذكرنا من الصفتين تطهرت عن المواد الجسمانية وتقدست عن الطبايع الجرمانية وانطبعت بالعلوم العقلية
الروحانية فحينئذ تشتاق الى مفارقة كدورات الابدان والكون في زمرة اهل الجنان ومصاحبة عالم الارواح
ومعاينة حقايق الاشباح وتنخرط في سلك الروحانيات من العقول والنفوس العلويات اقول السعداء الكاملين
مناخة انت لاسباب المنية باب وهو خلق الله المسرور فقال لا فضت اثرها انت لي اليوم صاحب
وترتاح الى ما اعده الله لعباده الصالحين الفاضلين من الروح والريحان والسكون في اعلى غرف الجنان
ومعاشرة الحور والولدان كما ذكره جل جلاله في محكم آيات القرآن نظم اعد ذكر نعمان اعدانه ذكره
هو المسك ما كررته يتضوع وان فرقتني فتيهم وقيل له انت بغير القاهرية مولع وقد جاء في الكتب
القديمة من قدر على خلع جسده وتسكين وساوسه صعد الى العالم العلوي وجوزي بحسن الجزاء
وقال الحكيم فيثاغورس اذا اقبلت ما قلت لك من تحصيل العلوم الحكمية والتجرد عن عالم الكون والفساد
فاذا فارقت هذا الهيكل تصير محلقا في الهواء فتكون سابحا غير عائد الى الانسية ولا قابل للموت
وقال المسيح للحواريين اذا فارقت هذا الهيكل فانا واقف في الهواء عن يمين العرش وانا معكم حيث
ما ذهبتم ولا تحبوا الفوز في شيء حتى تكونوا معي في ملكوت السماء وقال صلى الله عليه وسلم انكم ستردون
على الحوض غدا فاقربكم مني منزلا يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته الا لا تغيروا بعدي فاني
الا لا تبدلوا بعدي وانا قيل تبين له ذاتي سعى واقل نظر عوار الدنيا وقلة ثباتها وسرعة فنائها
وما هي عليه من الغرور والدثور وقلة المكث وتعجيل النحث ومن دفع بها واطمان اليها فهو هالك
ولحظ تارك فان الدنيا غرارة ضرارة بائدة وللعقول حائدة وحلي وعذب منها جانب الآمر وعليها
وان الملوك الذين بنوا المعاقل والحصون وعمروا المداين والقصور وقادوا الجيوش بالجنود ونصبوا الاعلام

والبنود اذا انفطرت لهم بعين البصيرة والتحقيق نرى كلا منهم قد صار رميما واصبح هشيما وتحت التراب مقيما
ومن العلائق سقيما اذا انقطعت يوما من العيش مدتي فان غناء الباكيات قليل ستعرض عن ذكري
وتنسى مودتي ويحدث بعدي للخليل خليل فانهض يا اخي من غير تغافل ولا تكاسل الى ذلك العالم الازلي والسرور الدائم
الابدي الى معاشرة اخوان الصدق وابناء الحق خلان الوفاء واهل الصفاء في العالم البري عن الكدر المنزه عن
الشر لا ملال فيه ولا سآمة ولا عجز ولا كآبة في النعيم المقيم والعيش الكريم والفضل العميم في حضرة
رب العالمين ومجاورة الملائكة المقربين غير مخرجين عن مقاماتهم ولا ممنوعين عن لذاتهم متحلين بالانوار متزينين
بالزينة الفاخرة اخوانا على سرر الانوار متقابلين وبحسب العلوم والاخلاق متفاوتين ومتقاربين لهم
الطيران الحقيقي في فضاء الملكوت والسباحة المعنوية في بحار اللاهوت لا يمسهم فيها نصب ولا يمسهم فيها
لغوب شعر اذا هب من وادي العقيق نسيم يذكرني عهد الصبي فاهيم فان بعثت نارا على برق الحمى وعاني هوى
في القلب منك قديم هل اعرفك انه الى عالم لا غاية لطيبه ولا نهاية لغرائبه ولا يدرك تمام منتهى لذاته ولا يحيط
باحاطة العقل بهجاته كما قال سيد البشر في الحديث القدسي اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا
اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر شعر لقد هتفت في جنح ليل حمامة على فنن وهنا واني لنائم كذبت وبيت الله
لو كنت عاشقا لما سبقتني بالبكاء الحمائم فهذا هو القطرة من البحر والذرة من القعر هذا حال المتطهرين بالماء
الالهي واما اذا لم تتطهر النفس بما ذكرناه من الطهارة بل عاشت ساهية وكانت لاهية وفارقت الهيكل غافلة
ولم تسع في خلاص نفسها مدة عمرها ولم تفك رقبتها في زمان حياتها ولم تتخيل فوات حصول القوة وطول
المدة في نجاتها بل غرقت في بحر الطبيعة الجاذبة وتاهت في بيداء الحواس لا بهائم وانست بظلمة الاجساد ولم تنظر
نظرها الى غير عالم الحس شعر اتراع لذكر الموت ساعة ثم تنطفي الدنيا فتلهو وتلعب ونحن بنو الدنيا خلقنا لغيرها
وما كنت فيه فهو شيء محبب فبعد موت الجسم وخراب الرسم وخفوق الحواس وزوال الانفاس لا يمكنها الترقي الى
العالم الملكوتي والصقع اللاهوتي ولا تتهيأ لها العروج الى الاجرام الفلكية والجواهر الكوكبية بل تبقى في قعر
اجسام الهاوية ومع الصور القبيحة الهائلة في حسرة وندامة وغصة ومهانة وذلة ومسكنة وبؤس ومحزنة
مترددة في طبقات الجحيم وكارعة من الحميم وشاربة شرب الهيم شعر حسنت ظنك بالايام اذ حسنت ولم
تخف سوء ما يأتي به القدر وسالمتك الليالي فاغتررت بها وعند صفو الليالي يحدث الكدر فكم لك
لتراكم جهالاتها ورداءة اخلاقها وقبح اعمالها وسوء افعالها لتركها البحث والنظر في العلوم ونفورها عن الاعمال
الصالحة وغفلتها عن الاخلاق الزاكية وسهوها عن تحصيل الاستعداد واهمالها امر المعاد قد حق عليها
غضب الجبار وطردت الى عالم البوار وردت الى اسفل السافلين ومأوى مثوى الخاسرين عميا عن
مشاهدة الانوار صما عن سماع اصوات الابرار شعر لقد كان في ظل الاراك كفاية لمن كان يوما يقتضيه
رحيل ومن اعظم البلاء والعناء والرزية والعزاء كونهم محجوبين عن ربهم وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
واحاطت بهم الاعمال السيئة فلا محيص لهم عنها واين المذهب والمفر من الصفة اللازمة الثابتة التي لا تزول
الا بمرور الدهور والاعصار وذهاب الاكوار والادوار شعر ان كنت تسمو الى الدنيا وزينتها فانظر الى ملك
الاملاك قارون راحت عليه المنايا بروحه تركت ذا الملك والعز تحت الماء والطين فازهد يا اخي رحمك الله
في غرور هذه الدنيا الفانية واللذات الزائلة والاحوال الذاهبة والفرح القليل والشر المستطيل كما زهد
فيها الانبياء والحكماء والفلاسفة فليست تلك هذه الدار بدار مقام ولا منزل دوام ولا مقام عز وكرام
واستعد للرحلة والانتقال والخروج عن العلائق والاثقال فان فعلت ذلك اختيارا والا اخرجت اضطرارا

قبل فناء العمر

قبل فناء العمر وهجوم الكبر وتقارب الاجل وكذب الامل شعر الشيب ينعي عمرا قضيت اوله وعاد آخره الاسقام والهرم
ثم قرع السن بعد الفوت عن ندم واين تبلغ قرع السن والندم فاجتهد ايدك الله في تحصيل ما اشارت اليه
الانبياء في الكتب المنزلة المأخوذة عن الملأ الاعلى في وصف النعيم والعذاب المقيم وما اشارت الحكماء
في مرموزاتهم في مدحهم العالم الاعلى النوري وذمهم العالم الاسفل العنصري فلعلك تبصر بنور العقل ما تصوروا
وتشاهد بصفاء البصيرة ما شاهدوا وتنتبه حينئذ من نوم الغفلة ورقدة الجهالة فتعيش عيشة السعداء
المرضية وتحيى حيوة الفضلاء المطمئنة شعر بالعلم تحيى نفوس قط ما عرفت من قبل ما الفرق بين الصدق والمين
العلم للنفس نور يستدل به على الحقائق مثل النور للعين **الفصل الثاني** في شيء من تواريخ الحكماء واحوال الحكمة
اعلم ان فضلاء اهل العالم اختلفوا في ان الحكمة من اي الاقاليم ظهرت وفي اي الملل نشأت فاهل بابل
يزعمون انها منهم نشأت وعنهم صدرت وقد حكى عنهم ابو بكر بن وحشية ان النبط الكلدانيين من اهل بابل
استنبطوا جميع العلوم الحكمية واستخرجوا سائر المعارف الروحانية وهم اول من رصد الكواكب ورتب
الثوابت وحكم على السيارات واحسن تسخيرها بالدعوات وزعم اهل الهند ان مبدأ الحكمة منهم لانهم من
حيز الكوكب الاعظم والشيخ المكرم زحل وهو اول الادوار وانه اعطاهم العلوم وافاض عليهم الفهوم
وتشعبت بعد ذلك الى اجيال الامم وذهب المصريون الى ان اصلها منهم وان اهل العالم اخذوها عنهم وفهموها
منهم والدليل على هذا ان الحكمة اخذت عن آدم صفي الله تعالى وعن ذريته شيث وهرمس يعني ادريس
ونوح وهؤلاء كانوا سكان مصر واثارهم الى الآن ثابتة في تلك الديار وان هرمس
الاعظم هو الذي نشرها في الاقاليم واظهرها وافاضها على العباد ونشرها في البلاد وهو ابو الحكماء
وعلامة العلماء اشركنا الله في صالح دعائه واما الروم ويونان فلم تكن الحكمة فيهم قديمة وانما كانت
علومهم الخطب والرسائل واللغة والنحو والاشعار وكانوا صابئة يعظمون الكواكب ويعبدون الاصنام
وذكروا ان اول من تفلسف منهم ثاليس الملطي وبهم سميت الفلسفة وكان قد تفلسف بمصر وقدم الى ملطية
وهو شيخ كبير فنشر حكمته واخبرهم بحدوث خسوف في انتشار الليل وامرهم بالهرب لانقلاب الشمس هذه
فلم يكن يقظان فصار الى الآن رسما قليلا وقع عقيد وادب الحكمة وكان بعده انكساندروس الملطي ثم
انكسمانس الملطي ثم بعده انكساغورس وفيلولاوس وكان بعدهم ارسلاوس من اثينة وهؤلاء يتلو
بعضهم بعضا وبهم تكملت فلسفة اليونانيين فهذا هو المبدأ الاول للفلسفة القاشية بملطية المبدأ
الثاني للفلسفة من فيثاغورس بن منسارخوس الذي من جزيرة ساميا وهو المسمي الفلسفة بهذا الاسم الذي
معناه محبة الحكمة وكان قد لقي سليمان بن داود بمصر واستفاد منهم ودخل هناك الى بيوت المتألهين
المرتاضين وبقي عليهم برياضات ومجاهدات عظيمة وعلوم عميقة شاهدها وعاينها ولم تمكن من الدخول
اليهم الا الرجل الشريد الفريد وتلمذ ايضا للحكيم المعظم الرباني انباذقلس وهو اخذ عن لقمان الاخذ عن
داود النبي ثم سقراط الحب اخذ عن فيثاغورس وافلاطون اخذ عن سقراط واخذ ارسطاطاليس عن
افلاطون وصحبه نيفا وعشرين سنة وكان اذا حضر التلاميذ لسماع الحكمة ولم يكن ارسطو فيهم امسك
فاذا استدعي منه قال حتى يحضر الانسان فاذا حضر قال تكلموا فقد حضر الانسان واساطين الحكمة
المعتبرون عند اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطاطاليس
قدس الله نفوسهم وروح رموسهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم المعقولات
في الآفاق بسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء فضلاء وزهادا عبادا متألهين مقبلين على تحصيل الفضائل

في تواريخ الحكماء

فلسفة

الالهية معرضين عن الدنيا والاخلاق المذمومة الدنية فهم سادات العالم والابرار المطهرون • ولكل واحد من
هؤلاء كلام كثير في انواع العلوم البرهانية والاقناعية • وقد قال انباذقليس ان النفوس في الملكوت المتلطفة
بالسياسات الخلقية والمروضة بالافكار الحكمية العلمية واسرع الافكار دركا للحقايق المهذبة بالانظار الفلسفية
وقال فيثاغورس الحكمة لله تعالى خاصة فحبها منقبة ومحبة الله تعالى • ومن احب الله تعالى عمل بمحابه ومن عمل بمحابه
قرب منه • وقال سقراط الحكمة مطب النفوس والحكيم العالم معالج النفوس وطلب الحكمة من طرقها موجب الظفر كما ان الفقد
موجب الخيبة ومن جهل سورة الحكمة جهل صورة ذاته • ومن جهل ذاته فهو بغيره اجهل • وقال افلاطون كما ان لهذه الدنيا
شمسا يستضاء بها ويعلم بها الاوقات وانحاس الاجرام وفي هذه العالم فكذلك للنفوس شمسا يستضاء بها
ويميز بها بين الخير والشر والضر والنفع وهي الحكمة • فان الحكمة اشد ضياء من الشمس • وقال ارسطاطاليس من اراد
ان يشرع في علومنا فليستجد فطرة ثانية يعني ان العلوم العقلية مماثلة للعقل لان العلم صورة المعلوم ويحتاج هذا
الادراك الى لطف عظيم وهو الفطرة الثانية والاذهان تخلق غير نافذة ولا لطيفة بل جاسية كثيفة فلا يمكنها
ادراك المعقولات من اول وهلة وهو المسمى بالفطرة الاولى • وقال جوام على الامام ان يكون فيها الذي شغلي اني
عدلت طباعي بحكمتي فدلت على كثير من الحكمة بقليل من الالة وفتقت العلم بحجم . بقلبه تشغل القلب المقتصد في
لحفظ فهذه عيون كلام الاساطين كل كلمة خير من الدنيا وما فيها ويقال ان سبعة نفر من الحكماء اجتمعوا في بيت
الذهب بالهند او برومية الكبرى فقال احدهم ياليت شعري هل ادرك احد منا الامور الغائبة وانت هذه
حقيقة معرفتها او ظفر بالبغية واستراح الى الثقة • وقال الثاني لو تناهت حكمة انسان في حد العقول لكان ذلك
تقصيرا لحكمة • وقال الثالث يجب علينا ان نبتدي بمعرفة انفسنا اذ هي اقرب الاشياء الينا قبل ان نترقى الى علم
ما بعد منا • وقال الرابع لقد ساء وقوع من وقع موقعا يحتاج فيه الى معرفة نفسه • وقال الخامس من اجل هذا
وجب الاتصال بالحكماء المتالهين الهادين المهتدين • وقال السادس ما ينبغي للمرء المحب لسعادة نفسه ان يقصر
في ذلك لاسيما اذا كان المقام في هذه الدار من باب الممتنع والخروج منها من باب الواجب • وقال السابع انا
اعلم انني خرجت الى هذه الدار مضطرا او اقمت فيها جاهلا حايرا وبانا اخرج منها مكرها مجبرا • وهذه كلمات
في غاية الحسن واللطافة تشوق الانفس الشريفة الانسية والهمم السامية العلية الى الترقي الى عالم النور و
معدن السرور ومنبوع الحبور ومحل البهجة • ومنزل الراحات وغاية اللذات فطاف هناك بين انهار
مطردة واطيار مغردة • واشجار ملتفة • وقصور مصطفة • وحسان من الوجوه مختلفة الحدائق بهجة
والحان منسجمة ورياض منتجة • وارايج طيبة • ونسايم معطرة ينبغي الليالي ذات الشيح والقنا • ومنبت البان من
نعمان عودا الى وبامرتع اترابي بذي سلم لهفي على ما مضى من عصركم اني اعلق قلبي بالوقوف على منازل
تعرفت منكم واطلالي

الفصل الثالث في تقاسيم العلوم ووجه تقاربها وكيفية تفنن شعبها اعلم ان الحكمة صناعة
نظرية تحصل بنظر العقل واكتساب يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه ويستفاد بها ايضا كيفية ما عليه
الواجب من الذي ينبغي ان يعمل ويفعل من الاعمال والافعال وما الذي لا ينبغي بحسب الطاقة البشرية حتى تصير
نفس الانسان عند تحصيلها كاملة مضاهية للعوالم العالية العقلية مشابهة لها ولهي الشريفة القدسية فتستعد
بذلك لاعلى منازل السعداء وافضل مقامات الابرار فكلما كان امعان النفس في المعقولات اتم ومعاينة
المجردات اعظم كانت اللذات الاخروية افضل والسعادة الحقيقية اكمل • واعلم ان العلوم اما ان تطلب لحصولها
التي بغيرها من العلوم ولا تطلب لذاتها اصلا او يكون مطلوبة لذاتها والاول لا يخلو اما ان يكون امرا عقليا
معنويا او لا يكون والاول هو المنطق والثاني لا يخلو اما ان يكون متعلقا باللسان اولا والاول ان اشترط

فيه نظم

فيه نظم موزون تهتش النفس اليه بالطبع فهو علم الاشعار وآلته علم العروض والقوافي وان لم يشترط فيه نظم
مطرب فلا يخلو اما ان يكون النظر في نفس جوهر اللفظ اولا • فالاول هو علم اللغات والثاني لا يخلو اما
ان يكون النظر في العوارض والهيئات والحركات العارضة للفظ او في نفس اختيار اللفظ وتوجيهه وترصيفه ووضع
كل لفظ في الموضع اللايق فالاول علم النحو والتصريف والثاني علم البيان والبلاغة • واما الذي لا يتعلق باللسان
بل باليد والعين فهو علم الكتابة وهذا التقسيم وان لم يذكره احد فقد ذكرناه على سبيل المسامحة • واما
القسم الثاني المطلوب لذاته فهي الحكمة النظرية والعملية • ووجه الحصر في القسمين هو ان الامور اما ان لا يتعلق
بافعالنا واعمالنا اي ليس لقدرتنا تاثير في وجودها وعدمها كوجود السماء والعناصر فانه ليس لقدرتنا
تاثير لا في وجودها ولا في عدمها ولا نقدر ان نوجدها على شكل لغير الشكل الذي لها والذي هذا حاله هو
المسمى بالحكمة النظرية • واما الذي يتعلق باعمالنا وافعالنا اي لقدرتنا تاثير في وجودها وعدمها كالاخلاق
والتدابير والسياسات البشرية مما ينبغي ان يعمل وما لا ينبغي فان لقدرتنا تاثيرا في وجودها وعدمها فان في
خلق ارونا من الاخلاق المحمودة او المذمومة والسياسات البشرية فما ينبغي ان يعمل فان للقوة البشرية قدرة
على تحصيله بالرياضات والامور الكسبية وكذا على عدمها وتركها بالتدرب والاعتياد فهذا هو المسمى بالحكمة
العملية فالغاية من القسم الاول النظري هو حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها
وعدمها بافعالنا وانما المقصود حصول راي فقط يقيني سواء كان اليقين بالبرهان او العيان والغاية من
القسم الثاني العملي هو حصول اعتقاد في امر يحصل بالاكتساب وهو الخير لا لحصول راي واعتقاد فقط بل حصول
امر لاجل عمل فالحاصل ان غاية النظري هو الحق الصرف وغاية العملي هو الخير المحض • واما اقسام النظرية
فثلثة عند القدماء من الحكماء وهي الطبيعي والرياضي والالهي واربعة عند ارسطو بزيادة العلم الكلي الذي فيه
تقاسيم الوجود وميزه عن الالهي وهو داخل عند الاول في الالهي اذ لا يجب افتقاره الى المادة • ووجه
الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها لا يخلو اما ان يكون امورا يجب ان لا يتعلق وجودها وعدمها وحدودها
بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يتعلق • والاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كذات الباري تعالى والعقول
واما الذي يتعلق بالمواد فلا يخلو اما ان يمكن تعلقه بالمادة او يجب فالاول هو العلم الكلي الذي فيه تقسيم
الوجود وكلية كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان
وغير ذلك فان هذه وان خالط بعض منها المواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار والوجوب
بل يمكن ان يكون بعضها في مادة ويمكن ان لا يكون وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الوجود
المطلق من حيث هو هو • واما الذي يجب تعلقه بالمادة فلا يخلو اما ان يتمكن الوهم والخيال من تجريده تجريدا اما
ولا يفتقر في كونه موجودا الى خصوص مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم
الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكرية والمخروطية والعدد وخواصه فهي يفتقر الى المادة
في وجودها لا في حدودها فانا نفهم هذه الاشياء من غير افتقار انها في ذهب وفضة او نحاس او غير ذلك فهذه
يحتاج في وجودها الى شيء يحلها من الاجسام المتحركة والساكنة فان المثلث مثل شكل يحيط به اضلاع
ثلثة فوقوعه في الخارج يحتاج الى حامل يكون فيه من طين او خشب او غير ذلك بخلاف الحدود والتي لها فانها
لا يفتقر الى مادة معينة يكون فيه فان قولنا في رسم المثلث انه شكل يحيط به اضلاع ثلثة لا يلزم منه ان يكون
الشكل والاضلاع الثلثة من جسم مخصوص وانما سمي الرياضي والحكمة الوسطى لان النفس ترتاض به من حيث
تنتقل مما لا يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة الى ما ليس بمحسوس اصلا وهو العلم

علوم التعاليم اربعة

الهي • وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل • والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن
هو الهندسة • والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقي والثاني هو علم العدد وموقعه فرق الشيخ
الالهي قدس الله نفسه وروح رمسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من اقسام الوجود لان الوجود اما
واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو من حيث ذاته وجود ولا يحتاج الى مادة فان المفارقات ذوات عدد ولا يحتاج الى
مادة وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة • وكذا لا يمكن توهمه الا في جسم فوجب دخوله في تفاصيل
العلم الكلي • وان اشترط في العلم الكلي عدم الاختلاط بالكلية خرج كثير من تقاسيم الوجود عنه • وان ترك على صحة التجرد دخل
موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التقسيم المذكور • ثم قال رضي الله عنه الاولى ان يقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها
نفس الوجود او لا والاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع العلمين نفس الوجود والثاني لا يخلو اما ان
يشترط في فرض وجوده ووقوعه صلوح مادة متعينة متخصصة الاستعداد ام لا والاول هو العلم الطبيعي والثاني هو
العلم الرياضي وهو طريقة حسنة • واما الثاني وهو الذي يجب تعلقه بالمادة ولا يمكن ان يتوهم مجردا عن المادة بل يفتقر في
وجوده وحدوده الى المواد الجسمانية المتخصصة كالافلاك والعناصر والمكونات والاحوال التي فيها كالحركة والسكون
والاستحالة والتغير والكون والفساد والنشو والبلى والقوى والكيفيات الصادرة عنها هذه الاحوال وما يشبه ذلك
فان الانسان لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم وعظم والعظم الا في الانف بخلاف التقعير والتدوير والمثلثية
وهذا هو العلم الطبيعي • وموضوعه جسم العالم من حيث انه يتغير او له تغير او حركة او سكون • وقد تنازع قدماء الحكماء
رضي الله عنهم في ان الطبيعي اشرف ام الرياضي فكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم • والحق ان الحكم بافضلية
احدهما ليس بصواب مطلقا بل كل واحد افضل من وجه • اما الطبيعي فلوجوه الاول ان الطبيعي يبحث عن المبدا والحركة والسكون
وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر اشرف من العرض الثاني ان القوى الحيوانية والاجسام
من مباحث العلم الطبيعي وهو علل مؤثرة والكمية وتوابعها التي هي مباحث العلم الرياضي معلولة تابعة للقوى الجسمانية
والمتبوع افضل من التابع الثالث ان الطبيعي في الاكثر والاغلب يعطي اللم والرياضي في الاكثر والاغلب يعطي الان ومعطي
اللم افضل الرابع ان الطبيعي يبحث عن امور محققة موجودة في الخارج والرياضي يبحث عن امور متوهمة متخيلة لا وجود لها
في الخارج والمبني على الامور المحققة الخارجية افضل من غيره الخامس ان الطبيعي يشتمل على مباحث النفس الناطقة وهي ام الحكمة
واصل الفضائل ومعرفتها اشرف مباحث الحكمة بعد اثبات الواجب الحق ووحدانيته والجاهل بها انه لا يستحق ان يقع عليه
اسم الحكمة وهي اشرف الدراكة فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره • واما الرياضي فهو افضل من وجوه اخرى منها انه
اقرب الى المجردة عن المادة بالكلية وهو واسطة الى الالهي فهو افضل • ومنها ان الاحوال الرياضية والخيالية غير متناهية
والفسحة هناك لا يقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين حاصرين • ومنها ان الامور الرياضية اصفى والطف والذ
واتم من الامور المكدرة الجسمانية ولو ذهبت الى احصاء فضائل هذا العلم وما فيه من العجائب والغرائب لادى ذلك
الى افشاء اسرار يجب ان يسكت عنها • واما ما ذكره الشيخ الالهي شهاب الملة والدين انه كان في الزمان القديم يمنع من
الصبيان الاشتغال به واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم الرياضية في اخر عمره ولم يتيسر له ذلك
لهجوم الواقعة التي قتل فيها في علة تاخير النظر انه لم يكن يشتغل بافضل العلوم واشرف الصناعات وهي الفلسفة ولم
اتفرغ للنظر في الرياضيات لشدة استغراقي بها فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا الا للعلوم الالهية
والدليل عليه قوله اذا اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات والمبادي والالهيات المتعلقة بالاعيان
ولا شك في تفضيل هذه العلوم على الرياضة وعلى ساير العلوم وكون الصبيان كانوا يمنعون فيه في قديم الزمان لا يدل
على خساسته بل هو علم عقلي شريف مناسب للعلوم الالهية العقلية والخيال فيه معاونة شديدة فلكون الخيال فيه

مباحثة

افضل

معاون

معاون والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم فيخاف عليهم كانوا يمنعون فيه لئلا يتمرن اذهانهم ويتدرب عقولهم على قبول الحجج
وفهم الصدق فهذه هي اقسام الحكمة العلمية الاصلية وبعض احوالها • واما الحكمة العملية واقسامها فهو ان التدابير البشرية
والسياسات لا يخلو اما ان يختص بشخص واحد فقط او لا • والاول هي الحكمة التي بها يعرف كيف ينبغي ان يكون الانسان
في اخلاقه وافعاله وحركاته وسكناته حتى يكون عيشته الدنيوية فاضلة وحياته الاخروية كاملة • ويسمى هذا القسم
من الحكمة بعلم الاخلاق • وقد صنف المعلم الاول ارسطو فيه كتابا لطيفا ومن المتاخرين ابو علي مسكويه كتابا في غاية
الجودة وسماه بكتاب الطهارة والذي لا يختص بشخص واحد لا بد فيه من شركة على وجه مخصوص يتم به الاجتماع البشري
فذلك الاجتماع لا يخلو اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية والثاني حكمة مدنية فهذه
القسمة ثلاثية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثاني الى قسمين لان المدينة ينقسم الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى
ما يتعلق بالنبوة والشريعة • ويسمى الاول علم السياسة والثاني علم النواميس وهذا الاختلاف فيه لدخول احد القسمين
في الاخر عند من جعل القسمة ثلاثية • وقد مر في الحكمة النظرية مثله اعني في العلم الكلي والالهي والمقصود من الحكمة المنزلية
كيفية معرفة تدبير المنزل المشترك بين الزوج والزوجة والوالد والولد والغلمان والخدم حتى يكون حاله منظومة
وحاله مضبوطة فيؤدي ذلك بالانسان الى التمكن من كسب الفضائل والبعد عن الرذائل وعمل فيه بروسن من
الاوائل كتابا • وكذا غيره من الحكماء • والمقصود في الحكمة السياسية كيفية معرفة السياسات الفاضلة وجهة قوامها
وجهة ثباتها • واحوال الرياسات المتغلبة الواقعة في المدن الفاضلة لتميز بذلك عن المدن الجاهلة • وكيفية
بقاء المدن وحفظها على الوجه الاليق والاوفق فان عند ذلك يوجب خراب المدن واختلالها ووقوع الهرج والمرج
حتى يؤدي السياسات الصحيحة باهل المدينة الى حسن الحيوة في الدنيا والسعادة في الاخرى • ويؤدي بهم خلاف ذلك
الى العيشة المنغصة المكدرة في الاولى والشقاوة الازلية في العقبى • والقسم المتعلق بالملك صنف عليه كتابا افلاطون
وارسطو في سياسات الملك • وما يتعلق بالشريعة والنبوة فلافلاطون كتابه المشهور بالنواميس في غاية الحسن واللطف
ولارسطو ايضا كتاب في ذلك • وقد توهم بعضهم ان الناموس هو الحيلة والخديعة وليس كذلك بل الناموس هو السنة
والطريقة والمثال القائم الثابت بنزول الوحي واهل الشرائع يسمون الملك الذي ينزل بالوحي والشرائع الالهية بالناموس
فهذه هي اقسام الحكمة النظرية الاصلية في الطبيعي والرياضي والالهي • واما اقسام النظرية الفرعية منها فهي هذه اما الطبيعي
فمن جملة فروعه الطب والغرض منه هو معرفة مبادي بدن الانسان واحواله العارضة له من الصحة والسقم واسباب
ذلك ودلائله ليدفع المرض ويحفظ الصحة المطلوبة • ومن جملة فروعه احكام النجوم وهو علم ظني تخميني والغرض
منه الاستدلال من هيئة تشكلات الافلاك والكواكب بقياس بعضها الى البعض • وبالقياس ايضا الى اجزاء فلك
البروج وبقياس جملة ذلك الى الارض على ما يكون من احوال الكائنات الحادثة في عالم الكون والفساد من احوال
العالم واحوال الملل والملك والبلدان والتحاويل والتسايير واختيارات المسائل وامثال ذلك • ومن جملة فروعه
علم الفراسة والغرض منه هو الاستدلال بهيئة الخلق على الاخلاق وهو علم شريف لا بد للحكيم الفيلسوف منه
ومن جملة فروعه علم التعبير والغرض منه هو الاستدلال من التخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب
فاخذته القوة المتخيلة فخيلته بمثال غيره • ومن جملة فروعه علم الطلسمات والغرض منه تمزيج القوى السماوية
الفاعلة بالقوى بعض الاجرام الارضية المنفعلة ليتألف من ذلك قوة اخرى يفعل افعالا عجيبة غريبة في عالم الكون
والفساد • ومن جملة فروعه علم النيرنجات والغرض منه هو تمزيج القوى الموجودة في الجواهر الارضية بعضها مع
بعض ليحدث منها قوة يصدر عنها افعال غريبة • ومن فروعه علم الكيميا والغرض منه هو سلب الجواهر المعدنية
خواصها اللازمة واعطاؤها خواص اخرى من غيرها وافادة بعضها خواص بعض ليتوصل بذلك الى فائدة الذهب

الحكمة

والمواليد

والفقه وغيرها من الادب والشريعة • واما اقسام الحكمة الرياضية الفرعية فهي هذه • فمن جملة فروع علم العدد عمل الجمع
والتفريق بالهندي وعمل الجبر والمقابلة • ومن جملة فروع الهندسة علم المساحة وعمل الحيل وعمل الاكر وعمل جر الاثقال
وعلم الاوزان والموازين وعلم آلات الحرب وعلم المناظر والمرايا وعلم المياه • ومن جملة فروع علم الهيئة علم الزيجات
والتقاويم • ومن جملة فروع علم الموسيقى اتخاذ الآلات الغريبة مثل الارغن واشباهه • واما اقسام الحكمة الالهية الفرعية فمن
جملة ذلك علم كيفية الوحي والنبوة والدلالة على القوة القدسية التي بها يتلقى الانسان الوحي ومعرفة الجواهر
الروحانية المؤدية للوحي • وان الوحي كيف يتادى حتى يصير شيئا مبصرا ومسموعا بعد روحانيته • وان من خاصة تعبير
النبي بحيث يصدر عنه المعجزات الخارقة للعادات المخالفة لمجرى الطبيعة وكيفية اخباره بالمغيبات الماضية والمستقبلة
وان اولياء الله الابرار كيف يحصل لهم الالهامات الشبيهة بالوحي والكرامات الشبيهة بالمعجزات • ومعرفة ماهية
الروح الامين وروح القدس • وان الروح الامين هو من جملة طبقة الجواهر الثابتة وان روح القدس هو من جملة طبقة
الجواهر الكروبيين • ومن جملة فروعه علم المعاد وهو معرفة ان الانسان لو لم يبعث كيف يكون للنفس المطمئنة بعد
موته بقاء اما في ثواب او في عقاب دائم او منقطع فكيف يكون التذاذها بالالذات الروحانية التي هي اعظم لذة
واكثر غبطة وكذلك الامها على اي وجه يكون من الروحانية والجسمانية على ما هو مفصل في الحكمة • وفي الشرايع الالهية
واما اقسام آلة الحكمة اعني المنطق فهي تسعة اقسام الاول هو الذي يتبين فيه الالفاظ والمعاني من حيث هي كلية مفردة
وهو ايساغوجي وهو المدخل الى المنطق • القسم الثاني ما يتبين فيه المعاني المفردة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات من
حيث تلك المعاني من غير ان يشترط فيها ان يكون موجودة في الوجود الخارجي او في الوجود العقلي ويشتمل على كتاب
قاطيغورياس اي المقولات • القسم الثالث هو الذي يتبين فيه كيف تركب المعاني المفردة بالايجاب والسلب
حتى يصير قضية يحتمل التصديق والتكذيب ويشتمل على كتاب العبارة • القسم الرابع هو الذي يتبين فيه كيفية تركيب
القضايا ليتالف منها قياس يفيد العلم بالمجهول وهو القياس ويشتمل عليه القياس • القسم الخامس هو الذي يتبين فيه شرائط
القياس في تاليفه ومقدماته ليكون ما ينتج فيه يقينيا غير مشكوك فيه وهو البرهان • والقسم السادس هو الذي يعرف
منه القياسات النافعة في مخاطبة من يقصر فهمه عن البرهان ويشتمل عليه كتاب الجدل • والقسم السابع يشتمل على كتاب
المغالطة الواقعة في الحجج • والقسم الثامن يشتمل على كتاب الخطابة النافعة في مخاطبات الجمهور • والقسم التاسع هو
كتاب الشعر اي الكلام المخيل على ما تقف عليه مفصلا في هذا الكتاب الرسالة الثانية في ماهية الشجرة وتفاصيل
العلوم الآلية المنطقية وفيها مقدمة وقسمين اما المقدمة ففيها ثلثة فصول الفصل الاول اعلم ايدك الله ان هذه
الشجرة مشتملة على جميع الموجودات فهي من جهة العلة الاولى غير متناهية شدة وقوة ومتناهية من جهة التعين
والتشخص • ومن جهة المعلولات الطبيعية متناهية بالمعنيين ولها عروق واصل واغصان فمن جهة التعلم والتعليم
غصنها وفرعها الاعلى الواجب الوجود وهو الراس وما يليه الاصل والعروق ومن جهة الحقيقة والوجود
فالباري تعالى هو الاصل وما عداه الفرع لان جميع الموجودات منه صدرت فبحسب هذين الاعتبارين يكون لها
اصلان وفرعان اما الاصل المشتمل على العروق فهي طبقتان عليا وسفلى فالسفلى فنون المنطق والسفلى علوم
اللغات وانواع الادب وكلها عند التحقيق آلات ووسايط لتحصيل العلوم الحكمية • وليست بعلوم الحكمة بسبيل
المجاز لان العلوم اي التي لا تتغير بتغير الازمنة والاعصار • ولا تختلف باختلاف الادوار والاكوار • وتكون مقصودة
بالذات والعلوم الآلية وان كان بعضها غير متغير كالمنطق وبعضها متغيرا كالادب لكن كلها اشتركت
في كونها غير مقصودة بالذات بل مطلوبة لغيرها واحتياج العلوم اليها تختلف فان الاحتياج الى المنطق اشد
من غيره من اللغة والنحو والتصريف والعروض والاشعار وغيرها فالاحتياج الى هذه ظاهر مكشوف ولكن

الرسالة الثانية في علم المنطق

استيفاؤها

استيفاؤها في هذا المختصر الا انا نذكر اشارة خفيفة وهو ان الكامل المكمل لغيره افضل من الكامل فقط والمكمل اذا كانت
الفاظه فصيحة معربة بليغة كان ابلغ في الارشاد وامضى في النفس لتلك المعاني وذلك يحتاج الى النحو واللغة وعلم
البيان وبعضها ضروري في التعلم والخطيب اذا كان عاريا يكمل خطابته ولا يتم الانفعال التخييلي بالقصص وبسط الا بمعرفة
الاشعار واحوال الاوزان ويتممه معرفة العروض والقوافي فهذه جملة عروق الطبقة السفلى • واما الطبقة العليا
من العروق فهي علوم المنطق الفصل الثاني في ماهية المنطق ووجه الحاجة اليه ومعرفة موضوعه الامور الواقعة في الخارج
اما ان يكون معقولة الذوات وهي المبراة عن العوارض الغريبة الجسمية وهي المجردات كالباري والعقول فهذه لا يمكن
ان يكون محسوسة ولا يحتاج في معقوليتها الى عمل • وقد يتفق مشاهدتها لبعض المتالهين ونسبة مشاهدتها الى تعقلها
كنسبة رؤية الشيء في الظهيرة ورؤيته شبحا في غبش الظلام واما محسوسة وهي من حيث هي محسوسة غير معقولة وانما
يصير معقولة بعمل • وذلك ان الحس اذا ادرك صور نوع انتزع العقل منها صورة كلية عقلية بحذف الصور
الغريبة من كم وكيف واين ووضع وغيرها من الامور التي بها يقع الافتراق بين تلك الصور فبعد حذف الكثرة لا يبقى
الا المعنى المشترك بين تلك الصور وهو صورة واحدة كلية بحيث لو طوبق بينها وبين كل واحد من صور ذلك النوع
لطابقتها بلا تفاوت وهكذا يفعل في كل نوع من الانواع حتى ينتزع جميع الكليات من الجزئيات بواسطة الحواس الظاهرة
والباطنة فاذا تنبه العقل بهذا الطريق لسائر الكليات تنبه بعد ذلك لمشاركات ومباينات بينها كاشتراك
الانسان والفرس والحمار في الحيوانية وتسمى جنسا وتباينها بالناطقية والصاهلية والناهقية وهي الفصول • و
مجموع الجنس والفصل نوع والذي يختص بطبيعة واحدة خاصة والعام للطبائع المختلفة عرض عام ثم تنبه لتركيبها
بالتقييد بالاخبار والجزئيات الى القضية المحكمة على ما سيأتي مفصلا فالكليات المنتزعة اما تصورات واما تصديقات
لحصول صورة الشيء المطلقة في العقل الشاملة لاقتران وعدمه ونفس الحكم من حيث هو حصول تصور ومن حيث خصوصية
الحكم عليها فقط تصديق عند القدماء ومع تصور الطرفين عند الرازي وهما متساويان في العموم اذ صدق كل منها يستلزم صدق
الاخر لامتناع الحكم على شيء دون تصوره وهما متغايران في المفهوم اذ مفهوم التصديق عند القدماء جزء مفهوم التصديق عند
فخر الدين وزل من سوء شرط في التصور عدم مقارنة الحكم والا لما كان اشتراط التصديق بالتصور • اما عند المتاخرين فلكون
تصور الطرفين جزئين داخلين في التصديق • واما عند الاوائل فلكونهما شرطين خارجين عن ماهية التصديق فهو مستلزم
التصور عند الكل • ولا يجوز تقييد التصور بمقارنة الحكم والا لما صدق على التصور التصديق ولم يقل به احد • والحق ان التصديق
نفس الحكم اذ لو كان عبارة عنه وعن تصور الطرفين لكان كل تصديق بديهي لا بد وان يكون تصور طرفيه بديهيا
ايضا لكن الحكماء صرحوا بان بعض الاوليات قد يقع توقف الذهن في التصديق بها لخفاء طرفيها ولو كانا جزئين
ما امكن حصوله بدونهما وقد توهم فخر الدين ان التصديق البديهي لا بد وان يكون تصور طرفيه بديهيا وبنظر ما ذكرنا
من توقف الذهن في بعض التصديقات الاولية لخفاء الطرفين فساده وتناقضه • ونفس الحكم ان اخذ من حيث الحصول
في العقل فهو تصور ولا يحصل في العقل الا ومعه الطرفان فيكون ذلك التصور جملة تصديقية يمكن الحكم عليها وان
اخذ من حيث خصوصية الحكم سواء كان بالاثبات او بالنفي فهو تصديق الحملي او الشرطي وليس كل العلوم منحصرة بالاداة
الانفصال المانع من الخلو على قول او المانع من الجمع على قول في التصور والتصديق لان علم الباري تعالى والعقول
والنفوس بذواتها وبالجملة العلوم الاشراقية الكشفية الذي يكفي فيها مجرد الحضور ليست من القسمين الآن يريد
بالعلوم التجددية اعني العلم بالاشياء الغائبة عنا فحينئذ ينحصر في القسمين • ومن زعم ان المنفصلة على مذهب
النحو لا يجوز ان يكون مانعة الجمع لامتناع دخول احدهما في الاخر حينئذ ليس بصحيح اذ ليس ذلك معنى منع الجمع بل ان
لا يصدقان على ذات واحدة الا ترى ان الواحد والكثير لا يصدقان على ذات واحدة مع كون الواحد جزءا من

الكثير وكل واحد من التصور والتصديق قد يكون ضروريا وهو من التصورات ما لا يكون حصوله في النفس موقوفا
على الكسب ومن التصديقات ما يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم بانتساب المحمول الى الموضوع من حيث هي
نسبة وقد يكون كسبيا وهو من التصورات ما يتوقف حصوله في العقل الى الكسب ومن التصديقات ما يحتاج في الجزم
بنسبة احدهما الى الآخر الى برهان وليس الكل بديهيا والا لما افتقرنا شيئا والعلم بالصانع ووحدانيته وافعاله
ما حصل الا بالكسب ولا كسبيا والا لزم الدور او التسلسل فامتنع حصول شيء من العلوم وهو محال حصوله لنا
فالتصور الضروري كتصور الوجود والشيء والكسبي كالعقل والملك والتصديق الضروري كالكل اعظم من الجزء
والنفي والاثبات لا يجتمعان والكسبي كحدوث العالم وبقاء النفس والضروري قد لا يحتاج الى التنبيه مثل الواحد
نصف الاثنين وقد يحتاج مثل الواحد نصف خمس العشرة فانه قد يغفل عن الحكم حتى تنبه بادنى تنبيه وللتنبيهات
مراتب في الخفاء والجلاء والتصديق قد يحتاج الى تصورين كقولنا زيد كاتب وقد يحتاج الى اكثر ككون الواحد نصف
الاثنين فانه يفتقر الى ثلث تصورات وقد يكون اكثر ولا يقف الكثرة عند حد ودلالة التصديق اعني نفس الحكم على
التصورين انما هي بالالتزام عند القدماء لخروج المحكوم عليه وبه عن الحكم وكونهما لازمين له في الذهن وعند المتأخرين بالتضمن
لكونهما جزئين له والكسبي من كل واحد من التصور والتصديق يمكن الكسب منه بديهية بتوسط الفكر وهو ترتيب امور تصورية
او تصديقية ترتيبا خاصا ليتأدى منها الى المجهول من القسمين اذ الترتيب الخاص مستلزم للمطلوب المجهول ومتى وجد
الملزوم وجد اللازم والفكر ليس ما يصيب دائما والا لما اختلف الحكماء في الآراء والمذاهب فالخلل في الفكر يكون بسبب
اوهام كاذبة وخيالات فاسدة وهو اما ان يكون في المادة وهو ما فيه يقع الترتيب اما في التصورات فكاخذ
الوصف العام مكان الجنس والخاصة مكان الفصل واما في التصديقات فكاخذ الوهميات والمشبهات بالحق مكان
اليقينيات واما ان يكون في الصورة وهو نفس الترتيب اما في التصورات فكالتعريفات الفاسدة واما في التصديقات
فكالضروب الغير المنتجة واما فيهما معا فغاية امر المنطقي ان يعرف التصورات والتصديقات المعلومة المناسبة
للمطلوب من مجهولات القسمين وكيفية تأليفها المستقيم والمعوج والفطرة البشرية لا تفي بالاستقلال بذلك
فاضطررنا الى تحصيل آلة قانونية عاصمة مراعاتها الذهن عن الزلل وهو المنطق والقانون ما به يتعرف حال
امر او من صحته وفساده وقد يكون كليا كما في المنطق وقد يكون جزئيا كآلة النجارين والنجارين والآلة هي الواسطة
بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه فان قلت لو كان المنطق بجميع اجزائه مكتسبا فان افتقر كل مطلوب الى
آخر يلزم التسلسل وان دار الاكتساب لزم الدور وهما محالان وعلى كلا التقديرين يلزم الافتقار الى منطق آخر
الى ما لا يتناهى او الى نفسه وان كان بجميع اجزائه بديهيا فليستغن عن تعلمه وايضا لو توقف حصول العلوم النظرية
على معرفة المنطق ومراعاته لما امكن الاصابة لمن لا معرفة له به لكنا وجدناه قد يصيب وجواب الاول ان المنطق
كله ليس بديهيا والا لحصل الاستغناء عن تعلمه ولا كسبيا كله لئلا يلزم الدور والكسبي يستفاد من البديهي بطريق هو
بديهي فلا يحتاج الى منطق آخر ولا نسلم ايضا ان البديهي مستغن عن الكسب بالكلية بل قد يحتاج الى التنبيه
المختلف خفاؤه وظهوره وليس كونها ضرورية انها لا تعزب عن الذهن بل انها لا تفتقر الى المعلومات
متقدمة تقتنص بها وكثير من المنطق كذلك كما ذكرنا في الشكل الاول وجواب الثاني انا لا نقول ان اكتساب
العلوم النظرية محوج الى معرفة اجزاء المنطق فان المؤيدين من عند الله بخاصية في جواهر نفوسهم يستغنون عن
تعلم المنطق ونسبة المنطق الى الروية نسبة النحو والعروض الى الكلام والشعر وذو الذوق السليم يستغني
عن تعلمهما كما يستغني ذو الروية والنفس النيرة عن تعلم المنطق وان كان نادرا وكذلك من وقع فكره على
القسم البديهي او نقول الاحاطة بالمنطق اصون للذهن عن الخطأ في الفكر وهو المراد من قولنا انه يحتاج الى

والا لدار او تسلسل بل البعض بديهيا كالشكل
الاول والبعض كسبيا صح

المنطق

المنطق وزعم الفارابي ان المنطق رئيس العلوم وابو علي يزعم انه ليس برئيس بل خادم للعلوم وهو خلاف لفظي اذ المعنى
بالرياسة ان كان نفوذ حكمه في الغير من غير نفوذ حكم الغير فيه فهو رئيس العلوم وان عني به كونه مقصودا بالذات فليس
برئيس وكذا الخلاف في كونه علما ام لا فانه ان اريد من العلم ان كان ما له صورة مطابقة لما في الخارج فالمنطق ليس
بعلم وان كان المراد كل مدرك سواء كان في الخارج او لم يكن فهو علم اذ هو بحث عن العوارض للمعقولات الثانية التي لا توجد
الا في الذهن وظن ان المنطق جزء من العلم المطلق وكيف يتقوم الكلي بجزئياته بل هو جزء لمجموع العلوم وجزئي لعلم
المنطق وآلة لما عداه واعتبار علمية المنطق وجزئيته لمجموع العلوم اعم من كونه آلة اذ يصدق الجزئية والعلم عليه
الفصل الثالث في موضوع المنطق زعم الشيخ الرئيس وفخر الدين ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث يمكن
التأدي بواسطتها من المعلوم الى المجهول ومعنى قولهم المعقولات الثانية انه يمكنك ان تتصور حقائق الاشياء في اول
الامر كالانسانية والحيوانية ثم انك تحكم عليها بعد ذلك بالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية والموضوعية والمحمولية فالحقائق التي تصورناها اولا كالانسانية والحيوانية والفرسية والجسمية معقولات
اولى والاحكام التي حكمنا عليها تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل والبحث عن هذه الاحكام من حيث
يمكن التأدي بسببها من المعلوم الى المجهول تأديا خاصا بما هو علم المنطق وكونها بحاله يمكن التأدي بها على الوجه المذكور
يكون عرضا ذاتيا للمعقولات الثانية فيلزم ان يكون موضوع المنطق هو المعقولات الثانية وزعم بعض الحكماء ان
موضوع المنطق هو المعلومات التصورية والتصديقية فيكون اعم من المعقولات الثانية لان التصورات والتصديقات
داخلة فيه دون الاول فيكون اصح من الاولى لكون المنطق يبحث عن اشياء غير المعقولات الثانية كمفهوم الذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية اللاحقة بالمعقولات المفردة وموضوع كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه
الذاتية والمعنى بالاعراض الذاتية العوارض اللاحقة بالشيء لما هو هو اي اللاحقة بالشيء اما لذاته كلحوق التعجب للانسان
او لامر مساوي ذاته كلحوق الضحك للانسان بواسطة التعجب المساوي له او يلحق الشيء بواسطة جزء اعم كالحركة
للحيوان بواسطة الجسمية التي هي اعم من الحيوانية فهذه الثلثة هي الاعراض الذاتية واما اللاحق بالشيء لامر اعم وليس
بجزء كلحوق الحركة للابيض بواسطة الجسم او يلحق الشيء لامر اخص كلحوق الضحك للحيوان بواسطة الانسان فهذان ليسا
من الاعراض الذاتية فعلى هذا موضوع المنطق التصورات والتصديقات لكون المنطقي ينظر في التصورات من حيث يتوصل
بها الى تصور مجهول اما اتصالا قريبا اي بذاتها لا بواسطة شيء ويسمى قولا شارحا بهذا الاعتبار او بعيدا مثل كونها
كلية وجزئية وذاتية وعرضية وجنسا وفصلا وخاصة وغير ذلك وكذلك ينظر في التصديقات من حيث
يتوصل بها الى تصديق مجهول اما اتصالا قريبا ويسمى حجة واما بعيدا وهو ان ينظر فيها من حيث انه يتوقف عليها
الموصل الى التصديق مثل كونها قضية وعكس قضية ونقيض اخرى او ابعد ككونها محمولات او موضوعات ولما كان
بحث المنطقي عن هذه العوارض التي تلحق التصورات والتصديقات لما هو هو كان ذلك هو موضوع المنطق وانما قدم
الموصل الى التصور المسمى بالقول الشارح على الموصل الى التصديق المسمى بالحجة وضعا وطبعا لوجوب تقدم اجزاء القول الشارح
التي هي التصورات الذاتية والعرضية والجنس والفصل والخاصة على اجزاء الحجة التي هي القضايا المختلفة لتقدم المفرد
على المركب في الطبع والجزء على الكل في الوجودين والقول الشارح في حكم المفرد فيتقدم على اجزاء الحجة وعليها فكل
تصديق لا بد فيه من ثلث تصورات المحكوم عليه وبه ونفس الحكم لامتناع الحكم مع جهل احد هذه الامور الثلثة فان قلت
لو صدق ان كل تصديق يستدعي ثلث تصورات لصدق ان المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الشرطية فبينة واما بطلان التالي فلان المحكوم عليه في التالي اما ان يكون معلوما او مجهولا فان كان معلوما باعتبار
وكل معلوم باعتبار ما فانه يصح الحكم عليه ويمتنع المحكوم عليه في التالي يصح الحكم عليه فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه يصح الحكم عليه

وفيه نظر م

وهو متناقض• وان كان مجهولا مطلقا فيصدق ان بعض المجهول المطلق يصح الحكم عليه• وبعضه ليس بعض المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه وهو متناقض ايضا والجواب ان موضوع الثاني اما ان يوجد بحسب الخارج او بحسب الذهن فان كان الاول فلا نسلم صدق الشرطية حينئذ لانتفاء مثل هذا الموضوع في الوجود الخارجي ضرورة كونه كلما وقع في الوجود الخارجي فهو معلوم باعتبار الوجود والشيئية• وان كان الثاني فالشرطية صادقة والتالي غير كاذب واما قوله لو كان التالي صادقا فالمحكوم عليه لكان معلوما باعتبار فيصح حينئذ الحكم عليه• وكنت قد حكمت بانه لا يصح الحكم عليه فيكون متناقضا قلت لا نسلم ان ذلك تناقض لانا حكمنا عليه حالة معلوميته بامتناع الحكم عليه على تقدير كونه مجهولا محضا ولا تناقض في ذلك• واعلم انه لما كان بين اللفظ والمعنى علاقة من جهة ان الواضع الاول وضع كل لفظ بازاء معنى ولاجله يفهم كل احد من لفظ لغته معنى لا يفهمه من غيرها فيجب على المنطقي ان يراعي احوال اللفظ المطلق من غير تقييد بلغة دون لغة• وتعلم ايضا ان الالفاظ لما كانت موازية للمعاني كان البحث عنها يغني عن بحث احوال المعاني لتحاذيهما فاذا دل اللفظ على المعنى بالمطابقة والتضمن والالتزام• فقد دل المعنى اللفظ على تلك الثلثة• وكذا اذا انقسم اللفظ الى مفرد ومركب او كلي وجزئي او ذاتي وعرضي فقد انقسم المعنى الى ما انقسم اليه اللفظ بعينه من غير تفاوت اصلا القسم الاول في الكتاب المفردات ويشتمل على فصول الفصل الاول في دلالة الالفاظ وما يتعلق بها دلالة اللفظ هو فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى العالم بالوضع• ودلالته ان كان على تمام المسمى فهو مطابقة• وان كان على جزئه من حيث هو جزؤه فهو تضمن• وان كان على لازمه من حيث هو لازم فهو التزام• واحترز فخر الدين بقوله من حيث هو جزؤه في التضمن عن دلالة اللفظ على جزء المسمى بالمطابقة حال كونه مشتركا بين الكل وبين الجزء وكالعالم الموضوع للمجموع الاثيري والعنصري ولكل واحد ايضا على الانفراد• ودلالته كل واحد على الانفراد بالمطابقة من حيث الوضع وبالتضمن من حيث كونه جزءا وبالالتزام عن دلالة اللفظ على لازم المسمى بالمطابقة عند كونه مشتركا بين المسمى ولازمه كالشمس الموضوع بازاء القرص والشعاع ولفظ الشمس دل على الشعاع بالمطابقة من حيث الوضع وبالالتزام من حيث كونه لازما للقرص• فلولا تقييده بالحيثية لدخلت دلالة التضمن والالتزام في المطابقة فلما قال في التضمن من حيث هو جزؤه خرجت دلالته على جزء المسمى بالمطابقة اذ تلك الدلالة ليس لكونها جزءا بل لكون اللفظ موضوعا له• ولما قال في الالتزام من حيث هو لازم خرجت دلالته على لازم المسمى بالمطابقة فانه ليس لكونه لازما بل لكونه موضوعا له ويجب ذكر هذا القيد في المطابقة والا انتقض المطابقة بدلالة اللفظ على جزء ما وضع له حال كون اللفظ مشتركا بين الجزء وبين الكل• والافضل قيد بالتوسط الوضعي في الدلالات الثلث هكذا دلالة اللفظ بتوسط الوضع لمسماه مطابقة وبتوسطه لما دخل فيه المسمى تضمنا وبتوسطه لما لازم المسمى التزاما فدلالة الانسان على الحيوان الناطق مطابقة وعلى احدهما تضمن وعلى الكاتب التزام فلا يرد عليه دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء في حد التضمن حالة الاشتراك اذ ليس ذلك بتوسط الوضع لما دخل فيه المدلول بل بتوسط الوضع لنفس المدلول وبالعكس في حد المطابقة وكذلك في الالتزام اذ ليس ذلك بتوسط الوضع للازم حينئذ بل الوضع لنفس المسمى

بتوسط صح

والشيخان المحققان ابو علي والاثير اهملا هذه القيود في الدلالات الثلثة اعتمادا على ان القرينة المعنوية في حكم اللفظية• وان هذه القيود معتبرة مرادة في جميع الصناعات المنطقية والحكمية كالجنس والفصل والنوع والخاصة وغيرها• وقد صرح الشيخ الرئيس بذلك في بعض اجزاء الشفاء وحينئذ لا حاجة الى هذا التعسف والتكلف• واتباع ابن طلحة الحكيم اولى من هذه الامور المضيعة للعمر ويظهر من قوته كل منا وجه الحصر في الثلثة والبعض بدلالة اللفظ المركب على معناه ككلام زيد وكونه خارجا عن الثلثة لانه غير موضوع للمسمى ولا لمعنى هو جزؤه او خارج عنه غير وارد بل هو داخل في باب المطابقة لان مراده من وضع اللفظ للمعنى وضعه له او وضع الاجزاء للاجزاء بحيث يطابق مجموع اللفظ لمجموع المعنى فان لفظ الغلام وزيد جزء مادي ومعنى الاضافة جزء صوري فالاجزاء المادية اللفظية

والدال على

التركيبية صح

دالة على الاجزاء المادية المعنوية بالوضع والجزء الصوري التي هي الهيئة التركيبية دالة بالوضع على الهيئة التي المعانية وهي الاضافة والمجموع المادي والصوري يدل على المجموع المعنوي بالوضع ايضا فظهر انه مطابقة وخطأ من قال ان الدلالة الاولى هي الحقيقة والاخريان هما المجازان اذ الحقيقة استعمال اللفظ وارادة ما وضع له والمجاز ارادة غير ما وضع الواضع والدلالات الثلثة لا يتعلق بالارادة بل بالفهم فلا تعلق لاحدهما بالاخر بل الحق ان يقال اذا اطلق اللفظ واريد به ما دل بالدلالتين الباقيتين كان ذلك مجازا لوجود مفهوم الحقيقة والمجاز•

اما الاول صح

ويشترط في الالتزام اللزوم الذهني لا الخارجي فالمعنى باللزوم الذهني انه يجب ان يكون المعنى كالانسان مثلا متى حصل في الذهن حصل فيه المعنى الالتزامي ايضا كالكتابة اذ لو لم يكن بهذه الحالة امتنع فهم المعنى الالتزامي من ذلك اللفظ لانتفاء الوضع وعدم انتقال الذهن من المسمى اليه وفهم المعنى من اللفظ محصور فيهما• واما الثاني وهو عدم اشتراط اللزوم الخارجي الذي معناه انه لا يجب ان يكون المدلول عليه بالالتزام اذا حصل المسمى في الخارج حصل فيه ذلك المعنى الالتزامي فيه اي دل احدهما على الاخر فان لفظ العدم يدل على الملكة والضد على ضده مع امتناع اللزوم الخارجي• وعلل فخر الدين عدم الاشتراط في الخارج بكون الجوهر والعرض في الخارج متلازمين مع عدم دلالة احدهما على الاخر وهو سهو لانه على تقدير ان اللزوم الخارجي شرط لا يلزم منه دلالة احدهما على الاخر اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فهذا الاستدلال لا يدل على ان اللزوم الخارجي ليس بشرط• وقد قيل ان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم فان كان مرادهم عدم دلالة اللفظ على المعنى الالتزامي فليس بصحيح لدلالة الانسان على قابل الكتابة التزاما وان كان مرادهم ان الدال بالالتزام غير صالح لان يقال في جواب ما هو فالدال في التضمن غير صالح لذلك ايضا فلا يختص الحكم بالالتزام فانه لا يجوز ان يدل بالدلالتين على ماهية المسؤول عنه بمعنى انه لا يجوز ان يقال في جواب الماهية ما يدل عليها بالتضمن او الالتزام اما التضمن فكما اذا سئل عن الحيوان بما هو لا يقال في الجواب انه انسان واما في الالتزام فكالجواب عن الانسان بالضاحك او الكاتب وانما لم يجز ذلك لجواز انتقال الذهن بالدلالتين الى غير المسؤول عنه ولا يتعين المسؤول عنه بل المراد بالجواب انه لا يجوز ان يذكر ويدل على اجزاء الشيء المسؤول عنه بما هو بالالتزام ويجوز بالتضمن اما الاول فكما اذا اجيب عن الانسان بالحساس الناطق• واما انه لا يجوز ذلك لان الحساس والناطق شيء ماله الحس او النطق ويلزم من خارج دلالتهما على الانسان والحيوان واجزاء الحيوان• واما انه لا يصح ذلك لان الذهن كما ينتقل من الحساس والناطق الى الانسان والحيوان واجزاء الحيوان ينتقل الى الامور الخارجة فلا يتعين ماهية المسؤول عنه• واما الثاني وهو انه يجوز ان يدل على اجزاء المسؤول عنه بالتضمن كما اذا سئل عن الانسان بما هو يجوز ان يقال حيوان ناطق والحيوان يدل على الجسمية والنمو والتغذي بالتضمن لان الذهن لا ينتقل الا الى اجزاء المسؤول عنه ومجموع اجزائه مطلوبة في هذا السؤال• والتضمن لا يلزم المطابقة اذ يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ولا يلزم ههنا من انتفاء التضمن انتفاء المطابقة لجواز كون الماهية المدلول عليها بالمطابقة بسيطة لا جزء لها فقد وجدت المطابقة بدون التضمن فلا يكون لازما• واما الالتزام فهل هي من لوازم المطابقة ام لا فزعم فخر الدين انه يجب ان يكون لكل ماهية لازم واقله انها ليست غيرها ولزم من ذلك لزوم الالتزام للمطابقة وهو غير متين لانه انما يكون الالتزام لازما للمطابقة اذا لزم ان يكون لكل ماهية لازم يلزم من تصورها تصور ذلك اللازم ولا يجب لكل ماهية لازم بهذه المثابة لتصور اكثر الاشياء مع الذهول عن لوازمها المتوجهة• وقوله ان لكل ماهية لازما واقله انها ليست غيرها فلا نسلم ان الغيرية لازم لكل ماهية لانا نتصور ماهيات كثيرة مع الغفلة والذهول عن كون الماهية غير تلك الاخرى• ومن هذا البيان يعلم ان الالتزام لا يلزم التضمن اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره• واما التضمن

ان يكون صح

والالتزام فهما تابعان للمطابقة اذ التضمن فهم جزء المسمى والالتزام فهم لازم المسمى فهما فرعان للمطابقة تابعان لها والتابع
والفرع لا يوجد بدون المتبوع والاصل الا ان الالتزام يكون للبسائط والمركبات والتضمن للمركبات دون
البسائط **الفصل الثاني** في المفرد والمركب واحوالهما والدال بالمطابقة ان اريد بجزئه القريب المرتب المسموع الدلالة
على جزء معناه كان مركبا وقولا ومؤلفا كقولنا زيد منطلق وضرب زيد واحترزنا بقولنا القريب عن الحروف المفردة
التي في زيد منطلق فانها بعيدة لا قريبة وبالمسموعة عن الفعل الدال بمادته وجوهره على الحدث وبالهيئة التعريفية اجزاء صح
على الزمان فان هذين الجزئين ليسا مرتبين كترتيب زيد ومنطلق ولا مسموعة وان لم يكن كذلك فهو المفرد وينحصر
في المفرد اربعة ما ليس له جزء اصلا مثل ق وش اذا جعل علما وما له جزء غير دال على شيء كزيد وما له جزء دال لا على
معنى الجملة كعبد الله اذا كان علما كان مسماه الشخص المعين وهو لا يدل بعبد على بعض اجزاء الشخص وانه على بقية الاجزاء وما
له جزء دال على شيء من معنى الجملة لكن لا يقصد به الدلالة كالحيوان الناطق اذا جعل اسم علم لشخص ولو قلنا الدال باحدى الدلالات
الثلث ان اريد بجزئه جزء معناه فهو المركب والا كان هو المفرد لا ينتقض حد المفرد حينئذ بالحيوان الناطق الدال على
الناطق بالتضمن وعلى الكتابة بالالتزام مع كونه غير مركب لصدق ان جزء هذا اللفظ اعني اجزاء المجموع الدال بالتضمن على الناطق
وبالالتزام على الكتابة شيئا من الناطق والكاتب مع كون الحيوان الناطق بالضرورة مركبا ولو قيل على ما ذكره
فخر الدين الدال بالمطابقة او قلنا الدال باحدى الدلالات الثلث ان دل جزؤه على جزء المعنى كان مركبا وان لم يدل كان
مفردا لا ينتقض ذلك بالمركب لان الحيوان الناطق اذا جعل علما فان كل جزء من اجزاء هذا اللفظ دال على جزء
معناه مع كون هذا اللفظ حالة كونه علما مفردا فتبين انه يجب تقييد اللفظ بالدال بالمطابقة لا باحدى الدلالات
الثلث ثم يجب تقييده بالارادة لا بالدلالة وعدمها وبعضهم فرق بين المؤلف والمركب بان اجزاء الملفوظ اما ان يدل وعدم الارادة صح
على شيء لا حين كونها اجزاء الملفوظ ولا الا المفردات وهو المفرد كزيد واما اذا كان لجزء اللفظ دلالة فلا يخلو اما
ان يكون دلالته على جزء معناه اولا والاول هو المؤلف والثاني هو المركب عنده جعله علما وهو عند الشيخ في حيز المفرد
ولا فرق بين المؤلف والمركب واصطلاح اهل المنطق على ان الافعال المضارعة باسرها مركبات لان جزءها يدل
على جزء معناها ويرد ان حروف المضارعة يدل على شيء والباقية يدل على اخر والمفرد من الافعال الماضي والمفرد
اما ان لا يستقل بالمفهومية او يستقل والاول هو الحرف والثاني لا يخلو اما ان يدل بهيئته وزنه وهي الهيئات
التي تعرض للمصدر بالتصريف على زمان معين من الازمنة الثلثة اولا والاول هو الفعل والثاني الاسم ويعرف
الفعل بانه الذي يدل على معنى تام من الحدث والنسبة الى موضوع معين وزمان معين اي المتخصص الذي يعين الفعل
في الوهم بحيث لا ينقلب ماضيه مستقبلا باعتبار فكان ما دلت على الزمان مع النسبة الى الموضوع المعين ولم تدل
على الحدث لم يدخل في الفعل بل هي من قبيل الروابط عندهم والادوات وقيد بالزمان المعين لاخراج مثل
الصبوح والغبوق والمتقدم والمتاخر فانها لا تدل على الزمان المعين بل على زمان متشخص بل بعرف الى ان
ينصرف في المصدر قبل تقدم وتاخر والى المستقبل بهيئته ووزن اخر وكذلك الصبوح والغبوق والآن الشامل
هذه يكون الزمان اما نفس مفهومها او جزءا حتى تدل على الزمان بجواهرها بخلاف الافعال الدالة بالهيئات
التصريفية على ما ذكرنا في تعريف الفعل فلا ينتقض والزمان جزء من معنى الفعل وان كان بعضهم جعله خارجا
لاحقا بالفعل المسمى عند المنطقيين كلمة اصطلاحا ويعرف الاسم بانه الذي يدل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان
محصل واللفظ المفرد اما ان لا يعتبر بالنسبة الى اخر او يعتبر والاول اما ان يكون معناه كثيرا او واحدا فان
كان كثيرا فاما ان يوضع لها على السواء اولا والاول هي الالفاظ المشتركة كالعين بالنسبة الى كل الحقائق الموضوع
لها وبالنسبة الى واحد غير معين مجملا والى المعين مبينا واما الثاني الذي لا يوضع لها على السواء فذلك انه يوضع

لبعض ثم ينقل الى البعض الاخر اما لمناسبة او مشابهة اولا والثاني المرتجل والاول اما ان يغلب الاستعمال في المنقول
اليه اولا يغلب فان لم يغلب يسمى بالنسبة الى المنقول عنه حقيقة والى المنقول اليه مجازا كالاسد بالنسبة الى الشجاع
وان غلب يسمى بالنسبة الى المنقول اليه الفاظا منقولة وبعضهم اعتبر ترك الوضع الاول ثم الناقل اما ان يكون هو الشرع كالصلوة
والزكوة والصيام والحج فان الاول في اصل الوضع للدعاء والزكوة النماء والصيام للامساك والحج للقصد ثم نقلها الشرع
الى افعال مخصوصة في الصلوة ونقل الزكوة الى قدر مخصوص يدفع الى الفقراء والصوم لامساك جميع النهار بالنية
والحج الى قصد مخصوص في زمان معين واما ان يكون الناقل هو العرف العام كالدابة فانها في اصل اللغة وضعت لكل
ما يدب على الارض ثم نقل الى الفرس والحمار والبغل واما ان يكون الناقل هو العرف الخاص كاصطلاح النحاة والنظار
فان الحرف في الوضع الاول هو الطرف ثم نقله النحاة الى الذي معناه في غيره وتسمى الاول منقولة شرعية والثاني ما
عرفية والثالث منقولة خاصة وان كان اللفظ الواحد معناه واحدا فاما ان يكون شخصا او كليا والاول العلم
والثاني اما ان يكون حصوله في افراده الذهنية والخارجية على السواء اولا والاول المتواطي وهو الذي يوافق افراده
في معناه كالانسان والحمار والفرس والثاني هو المشكك وهو ينقسم الى مطلق والى ما بالنسبة والمطلق ينقسم الى
ثلثة اقسام الاول ما يكون حصول المعنى في البعض حاصلا قبل حصوله في البعض الاخر كالوجود الحاصل في الواجب قبل
حصوله في الممكن وهذا التشكيك بالتقدم والتاخر الثاني بالاولى والاحرى كالوجود ايضا الذي هو في الواجب
اولى لكونه اقوى واتم واثبت من الممكنات الثالث التشكيك بالشدة والضعف كالبياض على الثلج والعاج
فانه في الثلج اشد من العاج واما النسبي فاما بالنسبة الى مبدا كقولنا طبي للكتاب والدواء والمبضع فانه يكون نسبة الكتاب
الى علم الطب اقوى من نسبة الدواء والمبضع وعلم الطب مبدا واما بالنسبة الى غاية كقولنا صحي للدواء والفصد
والرياضة وتعلق الدواء بالصحة اشد من غيره من الفصد والرياضة والصحة غايتها واما بالنسبة اليهما كقولنا الهي لجميع
الموجودات غير الواجب لانها الاهية والاله مبداها وغايتها جميعا ويسمى مشككا بحيث يشبه اللفظ المشترك من وجه
واللفظ المتواطي من وجه فيقع الناظر فيه في انه من قبيل المشترك او المتواطي واما اللفظ الذي يعتبر بالنسبة
الى لفظ اخر فاما ان يتحد معناهما او يختلف فالاول يسمى مترادفة كالليث والاسد والغضنفر والثاني متباينة
كالفلك والكوكب والارض واما المركب فاما ان يكون تاما واما ان يكون ناقصا والتام هو الذي يحسن السكوت عليه
لا يخلو اما ان يحتمل الصدق والكذب اولا والاول يسمى خبرا وقضية وقولا جازما خبرا باعتبار احتماله للصدق و
الكذب وقضية بمعنى انه حكاية حال وقولا جازما باعتبار انه لا ترديد فيه وان لم يحتمل الصدق والكذب فاما
ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي بالوضع والمطابقة اولا يدل فان دل يسمى مع الاستعلاء امرا ومع — التساوي التماس ومع صح
الخضوع مسئلة ودعاء وان لم يدل على طلب الفعل دلالة اولية يسمى تنبيها ويندرج فيه النهي والترجي والقسم
والنداء وانما سمي تنبيها لانه نبه على شيء غير مدلول عليه بالمطابقة اما في النداء فلانه نبه على انه يطلب من المنادي
اجابته وفي القسم فلانه يطلب من المقسم له تصديقه فيما اخبر به بطريق التوكيد وفي الترجي فلانه نبه على انه
يطلب ما فيه المنفعة وفي التمني كذلك كل ذلك بطريق الالتزام وبالمطابقة يدل على هذه المفهومات المذكورة لفظا
لا على ما هو بالالتزام وانما كان التنبيه في معنى الكلام التام لانها بمعنى تمنيت مالا وترجيته وتعجبته من زيد فيحتمل
الخبر والتمني قد يكون للممكن البعيد وقيل قد يكون لبعض الامور الممتنعة واما الترجي فلا يكون الا للامور
الممكنة القريبة واما المركب الناقص فاما ان يكون تقييديا وهو الذي يكون الثاني قيدا في الاول ويقوم مقامهما
لفظ مفرد كقولك الحيوان الناطق فان الحيوان قيد بالناطق والانسان يقوم مقامهما وقد لا يقوم مقامهما
لفظ مفرد مثل قولك الجسم الابيض وينتفع بهذا التركيب في الحدود والرسوم واما غير التقييدي كالمركب

من اسم واداة او كلمة واداة كقولك زيد في او ضرب علي والمركب التام يسمى كلاما وهو لا يتألف الا من مخبر
عنه وبه وهو يكون من اسمين احدهما مخبر عنه والآخر به او من اسم مخبر عنه وفعل مخبر به وما عداهما من انواع
التراكيب لا يفيد شيئا كالفعلين لعدم المخبر عنه والحرفين لعدمهما او كليهما مع الاداة لعدمهما من طرف الحرف
فان قيل قولنا يا زيد كلام تام مع تركبه من اداة واسم قلت اما الجواب عن النقض فلان حرف النداء في تقدير
الفعل بمعنى انادي او ادعوا زيدا فيرجع الى تركيب الاسم مع الفعل واورد عليه بانه لو كان كذلك لاحتمل الصدق
والكذب لكونه محتملة لجملة الفعلية لانها حينئذ بصيغة الاخبار ولما ذكرناه خطابا مع ثالث كخطابك لغيرك انك
تدعوا زيدا ولا يستقيم ذلك في يا زيد واجيب عن الايراد بان ذلك انما يلزم لو كان ذلك اخبارا وهو
ممنوع لجواز كونه انشاء وان كانت صيغته صيغة الاخبار فهي مشتركة بين الاخبار والانشاء فان حكم
ادعوا وانادي زيدا المقدر بحرف النداء حكم سائر الانشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب كقولك ها
اقسمت بانه انشاء للقسم وان كان بصيغة الخبر ولو كان خبرا لزم في الاول ان يكون سابقا على قسم آخر والقسم به ح
وفي الثاني مسبوقية على آخر وهو غير لازم ونظائره سائر التمليكات كطلقت واعتقت وبعت واشتريت
ولو كان انشائها اخبارا لسبق مثلا فلو قلت لو صدق قولكم الفعل والحرف لا يخبر عنهما لزم التناقض والتالي
باطل فكذا المقدم بيان الشرطية وذلك لان المخبر عنه في هذه القضية اما ان يكون اسما او فعلا وايّا كان
لزم التناقض اما اذا كان اسما فكل اسم يصح ان يخبر عنه والمخبر عنه ههنا لا يصح الخبر عنه لانه اسم وحكمتم بكونه
لا يخبر عنه وهو متناقض واما اذا كان المخبر عنه فعلا وحرفا فتكونوا قد اخبرتم عن الافعال والحروف وكنتم
قد قلتم بان كل فعل وحرف لا يخبر عنهما وهو ايضا تناقض فمع الترديد بين الجزئية مناقضة للكلية المختلفي الكيف
واما التالي فبين البطلان قلت نختار ان المخبر عنه فعل وحرف اخبر عنهما باسمين وهما لفظتا الفعل والحرف
والذي قلنا انهما لا يخبر عنهما ان لا يخبر عن مسماهما بمجرد ذكرهما وههنا اخبرنا عنهما لا بمجرد ذكرهما بل بمجرد عنهما
بلفظي الاسم والحرف وهما اسمان فان عادوا واوردوا النقض هكذا لو صدق ان الفعل والحرف لا يخبر عن
مسماهما بمجرد ذكرهما لزم التناقض لان المخبر عنه اسما كان او فعلا لزم التناقض ويلزم من انتفاء التالي
انتفاء المقدم فيصدق نقيض المقدم وهو ان الفعل والحرف يخبر عن مسماهما بمجرد ذكرهما وجوابه انا لا نسلم
انك اخبرت عن مسماهما بمجرد ذكرهما بل اخبرنا عنهما بلفظ الفعل والحرف وهما اسمان وقولنا ضرب فعل
ماض وفي حرف جر ليس بنقض لان الاخبار فيهما عن لفظ ضرب وفي لا عن معناهما **الفصل الثالث** في الكلي
والجزئي كل لفظ لمعنى واحد فهو اما ان يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه او لا يمنع فان منع فهو
الجزئي الحقيقي وان لم يمنع فهو الكلي فالجزئي كزيد اذا دل على هذا الشخص من حيث هو هذا وحينئذ لا يكون نفس
غيره بالضرورة والكلي كالحيوان الذي نفس مفهومه لا يمنع من صدقه على كثيرين ثم الكلي اما ان يكون الشركة
فيه بالفعل كالانسان المشترك فيه زيد وعمرو وبكر فقد يكون الافراد متناهية كالكواكب وقد يكون غير
متناهية كالنفوس الناطقة واما ان يكون بالقوة اما كالشمس عند من يجوز وجود شموس كثيرة فبتقدير
وجودها يكون لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد واما كالاله فمفهومه من حيث ذاته غير مانع من الشركة
والا لما احتيج الى البرهان في امتناع الشركة ما جاء من نفس المفهوم بل من دليل منفصل فهذان القسمان
من الذي الشركة فيه بالقوة كان لكل واحد فرد في الاول ممكن وفي الثاني واجب واما ان يكون الشركة
في شيء لا وجود لذلك المسمى في الخارج لا في الواحد ولا في الكثرة فذلك المسمى اما ان يكون ممتنع
الوجود في الخارج كشريك الباري فلولا ان له معنى مفهوما لامتنع حكمنا عليه بالامتناع واما ان يكون

ممكن الوجود

ممكن الوجود في الخارج كجبل من ياقوت وبحر من زيبق ووجه الحصر في الستة ان الكلي اما ان يكون واحدا او
كثيرا والواحد لا يخلو اما ان يعرف له فرد اولا والاول اما ان يمكن مثله واما ان يمتنع فالممكن كالشمس
والممتنع كالاله واما الذي لا يعرف له فرد فيتعين ان يكون اما ممكنا كجبل من ياقوت واما ممتنعا كشريك الله واما
الكثير فاما ان يكون متناهيا كالكواكب او غير متناهية كنفوس البشر وبعضهم شرط في الكلي ان يكون الشركة فيه
بالفعل وهو فاسد اذ الاتفاق واقع انه لا واسطة بين الكلي والجزئي وان الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه مانعا من الشركة
فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه سواء كانت بالفعل او بالقوة والجزئي
قد يقال على كل ما يندرج تحت كلي بمعنى ان الكلي يحمل على ذلك المندرج ويسمى جزئيا اضافيا كالانسان المندرج تحت
الحيوان وكذلك الحيوان المندرج تحت الجسم النامي المندرج تحت مطلق الجسم فكل اخص بالنسبة الى الاعم جزئي اضافي والجزئي
الحقيقي اخص من الاضافي لانه كلما صدق على شيء انه حقيقي صدق عليه انه اضافي ولا ينعكس اما الاول فلان كل ما صدق
عليه الجزئي الحقيقي ينحصر في الافراد الشخصية وكل شخص حذف عنه المشخصات بقي ماهية كلية يندرج الشخص تحتها فكل شخص
مندرج تحت الماهية المعراة عن المشخصات والمندرج تحت الكلي جزئي اضافي فيصدق ان كل شخص جزئي اضافي واما الثاني
وهو ليس كل ما صدق عليه الاضافي صدق عليه الحقيقي فلان الاضافي جاز ان يكون كليا والممتنع عليه ان يكون جزئيا حقيقيا
والاضافي وان كان اعم فليس بجنس الحقيقي اذ الجنس جزء من النوع ويستحيل تصور الشيء بدون جزئه وقد تصور الجزئي
الحقيقي مع الذهول عن معنى الاضافي فليس بجنس له وكل كليين فاما ان يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر
او لا يصدق اصلا والثاني هما المتباينان كالانسان والفرس والاول لا يخلو اما ان يصدق كليا او جزئيا من احد الطرفين او كلياتهم
جزئيا من الآخر والاول هما المتساويان كالانسان والناطق والثاني هما اللذان بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان و
الابيض والثالث هما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلق مثل الحيوان والانسان ونقيضا المتباينين متباينان تباينا
جزئيا لانهما ان لم يصدقا على شيء حصلت المباينة الكلية كاللاوجود واللاعدم وان صدقا على شيء حصلت
المباينة الجزئية لكون كل واحد يصدق مع عين الآخر فان اللاانسان يصدق مع الفرس واللافرس يصدق مع الانسان
ويصدق مع نقيضه ايضا لصدق اللاانسان واللافرس على الطير مثلا ولانه اذا صدق على شيء واذا صدق مع العين نقيضه في تلك تارة يباين ح
الصورة ولم تكن المباينة كلية والا لم يصدق مع النقيض في الصورة الاخرى فالمباينة الجزئية متحققة في الصورتين
ونقيضا المتساويين متساويان والا لزم صدق احدهما مع كذب الآخر فيصدق احدهما بدون الآخر هذا خلف
المتساويان يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر فلا يكون المتساويين وبين واما اللذان بينهما عموم وخصوص
من وجه فلا يستلزم نقيض احدهما نقيض الآخر لا مطلقا ولا من وجه لكون كل واحد منهما عموم وخصوص مطلقا
فبين نقيض الخاص وعين العام عموم من وجه وبين نقيضيهما اعني بين عين الخاص ونقيض العام مباينة كلية فنقيضاهما
متباينان تباينا كليا واما اللذان بينهما عموم وخصوص مطلق فنقيض الاعم اخص من نقيض الاخص مطلقا لصدق
نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم اذ لو لم يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق نقيض الاعم لصدق عليه ح
عين الاخص على بعض ما يصدق عليه نقيض الاعم وهذا يستلزم بالعكس المستوي صدق نقيض الاعم على بعض ما يصدق عليه
عين الاخص فيلزم وجود الاخص بدون الاعم والكل بدون الجزء وذلك محال واما العكس فلعدم صدق نقيض
الاعم على كل ما يصدق عليه نقيض الاخص لوجوب صدق عين الاعم على بعض ما يصدق عليه نقيض الاخص فلا يصدق
نقيض الاعم على كل ما يصدق عليه نقيض الاخص اما قوله ان نقيض المتساويين لو لم يكونا متساويين لزم صدق
احدهما مع كذب الآخر فلا يكونان متساويين مع فرضهما كذلك فغير لازم لجواز كونهما امرين شاملين لجميع الموجودات
العينية والذهنية كالامكان العام والشيء فلا يخرج عنهما شيء ولا يصدق نقيضاهما على شيء ليلزم صدق احدهما

مع كذب الأخص فإن الإمكان العام لا يصدق على شيء ليكذب الشيئية عليه فيجوز صدق الشيئية مع كذب الإمكان فلا يلزم قوله فلا يكونان متباينين وكذلك يحال في قولهم إن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص فإن العام إذا كان شاملا كالإمكان العام مع الخاص المطلق كالجوهر شمل نقيض العام كاللاإمكان لا يصدق على شيء لم يصدق ذلك على كل ما يصدق عليه نقيض الخاص كاللاجوهر فلا يلزم قوله لو لم يصدق نقيض الأخص على كل ما يصدق عليه نقيض الأعم لصدق عين الأخص وذلك محال ومما ذكرنا يعرف كونه ليس بمحال

الفصل الرابع في الماهية والأجزاء والكلي بالنسبة إلى الأفراد التي تحته إما أن يكون نفس حقيقة تلك الأفراد وبعد حذف المشخصات أو داخلا فيها أو خارجا عنها فإن كان الأول فهو النوع الحقيقي المنحصر في الشخص بمعنى أنه لا يوجد في الخارج من الكلي إلا فرد واحد كالشمس فهذا وكل فرد من الأشخاص يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة أو لم ينحصر بمعنى أنه وجد من الكلي في الوجود أكثر من واحد كالإنسان وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معا أما بحسب الشركة فلكونه تمام القدر المشترك بين الأفراد ويصح أن يقال في الجواب عن الجماعة وأما بحسب الخصوصية فلكونه مقوليته عن السؤال بما هو عن واحد لكون الذي لكل فرد من المقومات هو ذلك القدر المشترك إذ لو كان له مع القدر المشترك ذاتي يخالف غيره به لم يكن الأفراد من نوع واحد وقد فرضناه كذلك فالنوع الحقيقي هو الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو والمراد بالكثرة المتوهمة ليدخل فيه المنحصر نوعه في شخصه الثاني أن يكون الكلي داخلا في ماهية ما تحته من الأفراد فلا يخلو إما أن يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة أولا فالأول الجنس والثاني الفصل مختصا كان بالنوع كالناطق للإنسان أو لم يختص كالحساس بالنسبة إليه فإنه فصل يفصل الحيوان عن الجسم النامي أو الحساس لو كان جزءا من جميع الحقائق لانتفت البسائط والوجود يشهد ببطلانه فيكون جزءا لبعضها فيميزها عما لا يكون جزءا فيكون فصلا وقيل عليه إن ذلك إنما يلزم لو كان هو مركبا ولأن البسيط موجود في المركب فلا يلزم نفي البسيط وليس المراد من نفي البسائط عدمها بالكلية بل تركيبها مع غيرها بحيث يحصل منهما حقيقة واحدة مخالفة لكل واحد منهما ولو كان الحساس جزءا من جميع الحقائق لانتفت البسائط بالكلية بحيث لا يوجد ماهية موجودة لا يكون مركبة مع غيرها والوجود يخالفه وقال المتأخرون في انحصار جزء الماهية في الجنس والفصل بأن جزء الماهية إما أن يكون تمام الجزء المشترك بينها وبين غيرها أولا يكون بل يكون تمام الجزء المميز فالأول هو الجنس والثاني هو الفصل وإن لم يكن واحدا منهما فهو إما جنس جنس كالجوهر أو فصل جنس كالحساس أو جنس فصل كالمدرك أو فصل فصل كالمميز وفيه نظر لأنا لا نسلم أنه لو لم يكن على أحد القسمين المذكورين لزم أن يكون على أحد الأقسام الباقية لأن على ذلك التقدير يكون إما تمام القدر المشترك بين الماهية وغيرها أو تمام الجزء المميز والتقدير أنه ليس بتمام واحد منهما ولا يقال إن المراد بتمام الجزء المشترك الجنس القريب وبتمام الجزء المميز الفصل القريب فإذا لم يكن على أحد القسمين كان على واحد من الأقسام المذكورة لأنا نقول إن الجنس البعيد تمام الجزء المشترك بين الماهية وغيرها وكذلك في الفصل وبرهانه ذلك أن ما ليس بقريب من الجنس والفصل غير منحصر فيما ذكره عند تفسيره بتمام الجزء المميز وذلك أن الجنس والفصل البعيدين جاز تركيبهما في شيئين متمايزين مع كون كل واحد على ما تراه ليس بجنس ولا فصل والطريق الأصوب في انحصار الجزء في الجنس والفصل بين المطلقين هو أن جزء الماهية إذا لم يكن مشتركا بينها وبين غيرها من الأنواع كان فصلا وإن كان مشتركا فلا يخلو إما أن يكون تمام المشترك بينها وبين الأنواع الأخر أو لا والأول هو الجنس والثاني لا يلزم أن يكون بعضا من تمام المشترك مساويا له وإلا لزم أن يكون مشتركا بين تلك الماهية ونوع آخر ولا يكون حينئذ تمام المشترك بالنسبة إلى ذلك النوع إذ المفروض خلافه بل هو بعض من تمام المشترك ~~بالنسبة إلى ذلك النوع المفروض خلاف~~

بل هو

بل هو بعض من تمام المشترك فيكون فصل الجنس وعرفوا الجنس بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فالكلي مرادف للمقول لكن دلالة المقول تفصيلية ودلالة الكلي إجمالية فليقتصر على المقول احترازا عن التكرار فالمقول جنس للكليات الخمسة لأنه مقول على الشخص والكليات الخمسة وقولنا على كثيرين يخرج الشخصي وقولنا بالحقائق يخرج النوع الحقيقي وفصول الأنواع الأخيرة وخواصها وقولنا في جواب ما هو الثلاثة الباقية كالفصول والخواص العالية كالحساس والماشي بالنسبة إلى الحيوان فكلها مقولة على المختلفات لا في جواب ما هو ويخرج العرض العام كالماشي بالنسبة إلى الإنسان وإنما كان العرض العام والخواص غير مقولة لكونها خارجة عن ماهية المسؤول عنه ودلالته عليها بالالتزام والفصل العالي لا يدل على تمام الماهية بالمطابقة بل على بعضها بالمطابقة وعلى الكل بالالتزام وأوردوا على هذا التعريف أسولة منها أنكم جعلتم المقول على كثيرين جنس الخمسة فيكون أخص من الجنس المطلق لأنه مخصوص بالخمسة لكن المقول على كثيرين أعم من الجنس المطلق لدخول الخمسة لكونه لا بد من مقوليته على كثرة وجوابه أن المقول على كثيرين أعم من المطلق باعتبار ذاته وأخص منه باعتبار كونه جنسا ومنها أنه إذا كان الجنس مقولا كان محمولا والجزء لا يجوز حمله وجوابه أن الجزء من حيث جزئيته يمتنع حمله على شيء والجنس وإن كان جزءا من النوع فالمحمول هو ذات الجنس أعني الحيوان من حيث هو حيوان وهو غير اعتبار الجزئية اللهم إلا إذا تميز الجزء عن الكل فحينئذ لا يجوز حمله كقولك البيت حائط أو سقف وكذا الحال في الفصل ومنها أن الجنس موجود وكل موجود متشخص والمتشخص لا يجوز حمله وجوابه أن الجنس موجود في الذهن وموجود في الذهن لا في الخارج أعني صورة الجنس وهي وإن كانت في الذهن متشخصة فهي كلية بمعنى مطابقتها لكل صورة من ذلك النوع وإلا فكل هوية في الخارج متعينة بعوارضها فيستحيل أن يشاركها غيرها في معناها وقد خبط المتأخرون في هذا وليس من شرط تحقق الجنس حمله على نوعين في الخارج كما قد توهم ذلك كحمله حمله على نوعين أحدهما في الخارج والآخر في الذهن والجنس إنما يصلح لأن يقال في جواب السؤال عن الماهية الإنسانية والفرسية مثلا وعن كل فرد من الأفراد المشاركة لهما كان جنسا قريبا فإن أي فرد من أفراد الحيوان ضممته إلى الإنسان أو الفرس وسألت عنهما بما هو كان الحيوان هو الجواب بعينه إذ هو تمام القدر المشترك بينهما وإن صلح لأن يقال جواب السؤال عنها وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس دون البعض الآخر كان جنسا بعيدا كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان مثلا فإذا سئل عن الإنسان والنبات فجوابه الجسم النامي حتى ولو بدلت النبات بالفرس لا يجوز في الجواب الجسم النامي إذ ليس تمام المشترك وكذلك الحال في الجسم بالنسبة إلى الإنسان أو الجوهر بالنسبة إليه ففي الجنس القريب جواب واحد وفي المرتبة الثانية جوابان وفي الثالثة ثلاثة وهكذا يتعدد الأجوبة عند الصعود والسائل بما هو إما أن يطلب حقيقة الشيء أو مفهوم الاسم كما إذا علم الأسد ولم يفهم الغضنفر فيكفيه التبديل بالأشهر وأما طالب الحقيقة فجوابه بلفظ دال بالمطابقة على جميع ذاتيات الشيء المسؤول عنه وعلى الآحاد بالتضمن كما إذا سئل عن الإنسان بما هو فيقال في جوابه حيوان ناطق فهذا يسمى مقولا في جواب ما هو وأجزاء هذا المقول إن ذكر بالتضمن يسمى كل واحد منهما داخلا في جواب ما هو كالجسم النامي والجسم ذي الأبعاد والحساس فإن الحيوان يدل عليها بالتضمن وإن كانت الأجزاء مذكورة بالمطابقة كالحيوان والناطق فكل واحد منها يسمى واقعا في طريق ما هو لأنه إذا كان المجموع مقولا في جواب ما هو فكل جزء يقع في ذلك الطريق ضرورة أن الجنس القريب هو المحمول الأول والبعيد يحمل بواسطته لأن الجسم يصير حيوانا ثم يحمل على الإنسان والخالي عن الحيوانية يستحيل حمله فالمحمول الأول على الإنسان الحيوان والجسم بواسطته وعرف الأجناس الأربعة لأن الجنس إما أن لا يكون فوقه بل يكون تحته جنس يسمى الجنس العالي وجنس الأجناس كالجوهر وإن كان

[illegible]

فوقه جنس ولم يكن تحته جنس فهو الجنس المفرد ومثاله العقل انه قيل ان الجوهر ليس بجنس ويجب نهاية الاجناس في العلو
والنزول اذ لا اعم من الوجود ولا اخص من الشخص ومراتب العموم فيها محصورة فيجب نهايتها وقال فخر الدين لا يجوز ان يكون
الجنس المطلق جنسا لهذه الاربعة لكون المميز في الثلثة عدميا ولا يبقى الا المتوسط الذي فوقه وتحته جنس واقل ما يكون
تحت الجنس نوعان وجوابه ان القيود السلبية في الثلثة جاز ان يكون لوازم مساوية لفصول وجودية لا نعرفها
الجزم بعدم الجنسية وجنس الاجناس ان اخذ طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية كالجوهر الاعم من الجسم الاعم من النامي الاعم
من الحيوان الاعم من الانسان وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية لان جنس الاجناس اخص من الجنس المنطقي
الاخص من الذاتي المقول في جواب ما هو الاخص من الذاتي الاخص من الكلي الاخص من المضاف فيصير جنس الاجناس بهذا
الاعتبار نوع الانواع وعرفوا الفصل بانه الكلي الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس كذا ذكره الرئيس في الشفا
وذكر في الاشارات انه الكلي الذي يميز الشيء عما يشاركه في الوجود لا في الجنس وبهذا يجب ان يعرف الفصل ولا
لم ينحصر جزء الماهية في الجنس والفصل لامكان تركب ماهية من امرين او ذاتيات متساوية كالجنس العالي والفصل
الاخير فيكون لكل واحد من ذينك الذاتين فصل يميز الشيء عما يشاركه في الوجود وعلى ما هو مذكور في الاشارات
ولا يكون واحد منهما جنسا ولا فصلا على ما ذكره في الشفا اذ قيد بقوله يميز الشيء عما يشاركه في الجنس وليس فوق
الجنس العالي جنس وكذا ان طبع لو امكن تركيبه من ذاتيين متساويين وبين ب وبانه لا يكون شيء منهما جنسا ولا فصلا
لعدم دخولهما تحت الجنس وهذا بخلاف الجنس والفصل المتوسطين اذ فوقهما ما يشملهما من الذاتيات مع
المخاص او المساوي فيكون هناك جنس وفصل بالضرورة فهذا فائدة التخصيص فعلى هذا يجوز تركب بعض
الذوات من فصلين وفصول والفصل عند فخر الدين كمال الجزء المميز للذات عما يشاركها في الجنس وهذا حكمه
حكم التعريف الاول في عدم انحصار جزء الماهية في الجنس والفصل فعلى هذا يمتنع ان يكون لماهية فصلان لكونه كمال
الجزء المميز وليس وراء الكمال مرتبة وجوزوا ايضا كون الفصل الواحد جنسا وفصلا لنوع فيكون مقوما
لنوعين ومقترنا بجنسين ويتصور ذلك في الماهية المركبة عن امرين كل منهما اعم من الآخر من وجه كالحيوان والابيض
وهذا المفهوم امر ذهني وفرض اعتباري لا وجود له في الخارج وكل ماهية لا يجب ان يكون مركبة من الجنس والفصل
الحقيقيين فان العشرة مركبة من الآحاد وكثير من هذا القبيل فلا يلزم ان يكون كل جزء جنسا ولا فصلا ولزم
العرض نفي البسائط ولزمه نفي المركبات لان كل جزء محمول يلزم ان يكون جنسا او فصلا والفصل له نسبة الى النوع
بالتقويم اي هو جزء له ونسبة الى الجنس بالتقسيم اي انه علة قسمته الى انواعه وزعم بعضهم ان الفصل علة
لوجود حصة الجنس في النوع وهذا بناء على ان الفصل كمال الجزء المميز لا على التفسيرين الاولين وعللهم انه ان
لم يكن واحد منهما علة فيوجد كل واحد منهما مستغنيا عن الآخر فلا يحصل منهما ماهية وان كان كل واحد علة لزم الدور
وان كان الجنس علة لزم لزومه للفصل وهو محال فتعين ان يكون الفصل علة وجوابه ان المراد من العلة ان كان
التامة فلا يلزم من عدم علية كل منهما للآخر استغناؤه لجواز افتقارهما الى امر خارج عنهما وان كان المراد العلة الناقصة
فلا يلزم من علية الجنس للفصل لزوم الفصل له وانما يلزم ذلك على تقدير كونه علة تامة واورد فخر الدين على كون
الفصل علة اسولة الاول ان الفصل حال في الحصة الجنسية وكل حال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يجوز ان يكون
علة الثاني ان كل مجموع مركب من ذات الشيء وصفته فان ذلك المجموع خصص من تلك الذات وعند الاعتبار
تصير الذات جنسا والصفة فصلا للمجموع مع امتناع كون الفصل علة للجنس الثالث ان الجسم النامي جنس
يبقى بعد زوال النمو الذي هو فصله فلو كان الفصل علة وجب ان لا يبقى الجسم واجيب عن الاول انا نمنع ان
كل حال محتاج لجواز ان يكون بعض الاسباب المنفصلة يقتضي حلول الفصل في الجنس عند استعداد الحصة

للفصل

للفصل وعن الثاني انا اذا اعتبرنا الذات مع الصفة لا يكون الصفة فصلا للنوع الموجود بل يكون فصلا للماهية
الاعتبارية في الفصل المقوم للنوع المحقق وعن الثالث انا لا نسلم بقاء الجسم الذي هو حصة النبات بعد ذهاب والكلام
فصله ومراد الشيخ من كون الفصل علة ان الجنس غير موجود في الخارج بل هو بعينه في الخارج ووجودهما واحد
والحصة هو الحيوان الموجود في الخارج ووجوده بالفصل والمغايرة بينهما ذهني الفصل الخامس في الخارج
عن الماهية واحوال الخمسة الثالث ان يكون الكلي خارجا عن حقيقة الافراد التي تحته فلا يخلوا اما ان يكون محمولا على
افراد طبيعة واحدة فقط او عليها وعلى غيرها فالاول هو الخاصة وعرفها الشيخ في الاشارات بانها كلية مقولة
على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا فقولنا حقيقة واحدة يخرج الجنس والعرض العام ونقول قولا عرضيا
الانواع الباقيات وهذا التعريف اجود مما ذكره في الشفا من كونها مقولة على افراد نوع واحد فانه يخرج عنه
خاصة الجنس العالي والسافل والمتوسط ويدخل في التعريف الاول لدخولها تحت الحقيقة الواحدة والخاصة قد
يكون شاملة لجميع الافراد كالضاحك بالقوة والخاصة قد يكون مفردة كالضاحك وقد يكون مركبة من جملة لازمه
امور كل واحد اعم من الشيء الذي له الخاصة كقولك ان الانسان منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة
ضحاك فكل واحد منها امكن وجوده في نوع فيكون اعم والمجموع خاصة مركبة لا يوجد الا في الانسان وخاصة الخاص
البين المساوي وخاصة الجزئي خاصة الكلي ولا ينعكس كليا بل جزئيا واما الكلي المحمول على افراد الحقيقة الواحدة
وعلى غيرها فهو العرض العام وعرفوه بانه المقول على مختلفي الحقائق قولا عرضيا فقولنا على الحقائق المختلفة يخرج الخاصة
ونقول قولا عرضيا يخرج النوع والجنس والفصل والعرض قد يكون شاملا لازما كالزوجية للاربعة وقد يكون مفارقا
غير شامل كالسواد للانسان والعرض العام قد يكون للجنس العالي والمتوسط والسافل كالخاصة لكل واحد منها وعرض
عام الكلي عرض عام الجزئي ولا ينعكس كليا وقد يكون الشيء الواحد مثل اللون جنسا للسواد ونوعا للكيف وخاصة
للجسم وعرضا عاما للانسان باعتبارات وجعل بعضهم فصلا للكيف وفيه نظر لان الفصل يقوم وجود الجنس
المخصص واللون لا يمكن ان يكون بالنسبة الى الشيء كذا فالكليات اذن خمسة ووجه الحصر ان الكلي اما ان يصلح
لجواب ما هو اولا فان كان الاول فاما ان يقال على مختلفات الحقائق او على متفقاتها فالاول هو الجنس والثاني هو النوع
وان لم يصلح لجواب ما هو فاما ان يصلح لجواب اي اولا فان لم يصلح فهو العرض العام وان صلح فاما ان يقال في جواب
اي قول ذاتي او عرضي فالاول الفصل والثاني الخاصة وان شئت قلت الكلي اما ان يكون حقيقة نفس حقيقة
ما تحته او داخلا فيها او خارجا عنها فالاول النوع والثاني اما ان يختص او يشترك فالاول الفصل والثاني
الجنس والخارج اما ان يختص بطبيعة واحدة او اكثر فالاول الخاصة والثاني العرض العام وكل واحد منهما اعني
الخاصة والعرض العام ان امتنع انفكاكه عن الشيء فهو اللازم والا كان مفارقا واللازم مختص بما يكون خارجا
عن الماهية وان كان جزء الماهية لازما لامتناع انفكاكه واللازم اما ان يكون لازما للوجود كبياض التركي و
سواد الزنجي واما ان يكون لازما للماهية وهو قد يكون بين الثبوت للماهية وهو الذي متى حصل الشعور بالماهية
الملزومة حصل الشعور بلازمها كلزوم الثلث زوايا المثلث ويقال على ما هو اعم من الاول وهو الذي يلزم
من تصورهما جزم الذهن باللزوم بينهما والاول اخص من الثاني لان اللازم الذي يلزم من تصور ملزومه
تصوره لا بد من حصولهما معا في الذهن وجزمه حينئذ بانتساب اللازم الى الملزوم الذي هو الثاني فيلزم
من حصول الاول حصول الثاني ولا ينعكس اي لا يلزم ان يكون اذا كان تصور اللازم مع ملزومه كافيا
في جزم الذهن باللزوم بينهما ان يكون تصور اللازم لازما لتصور الملزوم لامكان توقفه على غير الملزوم من
الخارجيات وهذان القسمان بينان ويقال للبين انه لازم بغير واسطة ولا بد من وجوده والا لزم

بالقوة وقد يكون غير شاملة ولا لازمة لكل فرد كالضاحك بالفعل

ان يكون بين اللازم والماهية اوساط غير متناهية فيلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين بخلاف اللوازم الاعتبارية
لانه يجب وقوف الذهن فيها عند حد لا يتجاوزه فان الثلثة نصف الستة وثلث التسعة وربع الاثني عشر وهلم جرا
الى غير النهاية واما اللازم الغير البين فهو الذي لا يلزم من تصور الملزوم وتصور اللازم الجزم الذهني باللزوم
مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين ولزوم اللازم للملزوم اما ان يكون لذات الملزوم كاللوازم البينة
او لذات اللازم كبعض الاعراض او لامر منفصل كالمسائل التي تحتاج الى برهان واما النوع فيقال بالنقل على الحقيقي
والاضافي وعرفوه بانه الذي يحمل عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا واحترز به عن الاصناف كالترك
والرومي فانه يحمل عليها الجنس بواسطة حمل النوع عليها اذ مذهبهم ان الشيء اذا حمل على السافل كالجسم
على الحيوان فذلك بواسطة حمله على العالي كالجسم النامي مثلا والنوع الاضافي مغاير للنوع الحقيقي من وجهين ها
الاول ان الاضافي انما يكون متحققا بموضوعيته لما فوقه كقولنا الحيوان جسم والجسم جوهر ويشترط فيه الاضافة
الى العالي فالحيوان والجسم انما يكونان نوعين اضافيين بالقياس الى ما فوقهما بكونهما موضوعين لما فوقهما وبال
وبالقياس الى ما تحتهما من الجزئيات يكونان جنسين والحقيقي يتحقق بكونه محمولا على ما تحته ويشترط فيه اتفاق حقيقة
ما تحته كقولك زيد وعمرو وبكر انسان فيتحقق الحقيقي بهذه المحمولية على ما تحته لا بالنسبة الى ما فوقه اذ هو بذلك
الاعتبار نوع اضافي ولا بالنسبة الى ذاته ايضا الوجه الثاني ان الاضافي يجب تركبه من الجنس والفصل بخلاف
الحقيقي الواجب فيه ذلك لجواز كونه بسيطا لا يندرج في شيء كالوجود والنقطة والوحدة فانها ماهيات
كلية مقولة على اشياء كثيرين مختلفين بالعدد وكذلك جميع البسائط اذ لا اجناس فوقها فهي انواع حقيقية
اذ المقومات لا تقسمها الى حقائق مختلفة لكون هذه البسائط جزء حقيقتها ولو كان بينهما عموم وخصوص مطلقا
لم يوجد الخاص بدون العام وقد وجد الحقيقي بدون الاضافي كالبسائط الغير الداخلة تحت جنس وقد وجد الاضافي
بدون الحقيقي كالانواع المتوسطة بل بينهما عموم وخصوص من وجه لان لكل واحد لما صدق بدون الاخر لما مر
ويصدقان معا على النوع كالانسان الذي هو نوع اضافي بالقياس الى ما فوقه وحقيقي بالقياس الى ما تحته وكل
شيئين صدقا معا وصدق كل بدون الاخر كان بينهما عموم من وجه والنوع الاضافي له اربع مراتب لانه
ان لم يكن فوقه نوع فهو العالي كالجسم وهو اعم الانواع وان لم يكن تحته وكان فوقه فهو السافل كالانسان
وهو اخص الانواع وان كان اخص من العالي واعم من السافل كان هو النوع المتوسط كالجسم النامي والحيوان
وان لم يكن بينه وبين شيء من الانواع عموم وخصوص بل كان مباينا لجميعها فهو النوع المفرد وقد مثلوه
بالملك ونوع الانواع هو النوع السافل لان السافل لكون الشيء انما يكون نوعا لجميع الانواع حين كونه تحت جميع
الانواع كما كان الجنس العالي جنس جميع الاجناس اذا كان فوق جميع الاجناس فلاجل هذا سمي جنس
الاجناس وذلك نوع الانواع وقيل ان النوع الذي هو احد الخمسة انما هو الحقيقي دون الاضافي لكون الخمسة
محمولات والحقيقي محمول واما الاضافي فهو موضوع وفيه نظر لجواز كون الاضافي مع كونه موضوعا يكون ايضا
محمولا والاجناس العالية اذا اخذت مجردة عن جميع اللواحق يصير انواعا حقيقية فقط والاجناس
المتوسطة عند التجرد يصدق عليها النوعان والسافل اذا جرد عن الفصل المقوم يكون حقيقيا فقط
والجنس العالي لو جاز ان يكون له فصل مقوم لما ذكرنا من امكان تركبه من امور متساوية لكن يجب له الفصل المقسم
اذ تحته انواع مركبة فيكون لها فصول مقومة اذ مقسم كل جنس مقوم للنوع الذي تحته فيجب لها الفصول المقومة
والنوع السافل لما تركب من الجنس والفصل وجب له المقوم وليس له فصل مقسم والا لكان تحته نوع يقومه
فيلزم ان يكون السافل غير سافل هذا خلف واما المتوسطات بين نوع الانواع وجنس الاجناس فلها الفصول

المقومة

المقومة والمقسمة اما المقومة فلانها لما فوقها واما المقسمة فلانها اجناس لما تحتها ومقوم العالي مقوم للسافل
اذ العالي جزء مقوم للسافل وجزء الجزء يلزم ان يكون جزءا ومقوم السافل لا يلزم ان يكون مقوما للعالي اذ مقوم
السافل لو قوم العالي مع كون الجنس جزءا منها لكانت حقيقتهما واحدة فلم يكن هناك علو وسفل ومقسم
السافل مقسم العالي لان العالي جزء من السافل فاذا انقسم السافل الى قسمين كان العالي كذلك ضرورة
انقسام الجزء عند انقسام الكل الى قسمين وليس الفصل المقسم للعالي مقسما للسافل اذ لا يلزم من انقسام
العام بالفصل الى قسمين انقسام الخاص الذي تحته اذ الخاص ليس بجزء للعام ليلزم وجوده في ذينك القسمين
كما كان في العكس وكل واحدة من هذه الخمسة يمكن اعتباره من وجوه ثلثة احدها حقايقها العارضة لها
الكلية من حيث انها حقايق مع قطع النظر عن العوارض العارضة لها كالحيوان والانسان والناطق من حيث هي
ويسمى بهذا الاعتبار كليا طبيعيا وثانيها الكلية العارضة لتلك الحقايق مع قطع النظر عن الموصوفات التي هي
الحقايق الخمسة الموصوفة بالمقولية على كثيرين متفقين او مختلفين في جواب ما او في جواب اي وبهذا الاعتبار تسمى
كليا منطقيا والمركب من تلك الحقايق الموصوفة مع الكلية العارضة تسمى كليا عقليا والطبيعي من كل واحد منها
مغاير لكل واحد من المنطقي والعقلي لوجهين الاول ان الكلية العارضة لتلك الحقايق اضافة عارضة للحقايق
بالقياس الى ما يصدق عليها من الاحكام والاضافة بين الشيئين متاخرة عن المضافين الثاني انه لو اتحد المفهومان
لكان يلزم كل حيوان وانسان وناطق كليا وبالعكس كل كلي حيوانا او انسانا وذلك باطل بالضرورة وقيل ان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج لان الحيوان المشار اليه موجود والحيوان من حيث هو حيوان جزء الموجود فلا بد ان يكون
موجودا فالحيوان من حيث هو هو موجود وفيه نظر لان الحيوان من حيث هو حيوان كلي ولا شيء من الكلي بمتشخص وكل موجود
متشخص فلا شيء من الكلي بموجود والصغرى بينة والكبرى فلان كل موجود ما لم يتعين ذاته وهويته لا يصير موجودا
وكل ما تعين ذاته فهو مشار اليه ولو كان الحيوان من حيث هو جزء ما هو هذا لزم تعينه وتشخصه وحينئذ لا يكون كليا
او تصور نفس مفهومه مانعا من وقوع الشركة فيه فهذا وامثاله اعتبارات ذهنية لا هويات لها محصلة وقيل
ان وجود الكلي المنطقي والعقلي من تفاريع وجود الاضافة وفي وجود الاضافة خلاف بين الحكماء ونحن نبين
ان شاء الله تعالى في العلوم ان لا وجود لها في الخارج في مناسبات الخمسة لكل واحد من الخمسة اذا اعتبرته بالنسبة
الى الجنس الموجود في الاشياء فقط كان نوعا حقيقيا والفصل عرضي للجنس كالناطق للحيوان والحيوان لازم
للناطق وذاتي النوعي وكذلك اللازم وخاصة النوع خاصة الجنس وخاصة الفصل خاصة النوع وعرض عام
الجنس عرض عام النوع من غير عكس في الثلثة اذ لا يلزم من اختصاص المجموع المركب منها اختصاص موجوده في اجزائه
وعرض عام النوع ليس يلزم ان يكون عرض الفصل اذ المركب قد يلزمه عرض عام دون فصله كما في نفس التركيب
وبالعكس اعني عرض عام الفصل لا يلزم ان يكون عرض عام النوع او الجنس عرض عام الفصل وليس بعرض عام له
للنوع في المشاركات بين الخمسة الجنس يشارك الفصل في كونه جزء الماهية ومقولا في طريق ما هو بالقياس الى
النوع المركب منهما وان كان ما يحمل عليه في جواب ما هو وفرقته يحمل على النوع المركب منهما ويشارك النوع في
مقوليته في جواب ما هو ويشارك الخاصة في ان الرسم التام يحصل منهما ويشارك العرض في مقوليته على كثيرين
مختلفين بالحقيقة وانه لا يصلح لتعريف النوع والفصل يشارك النوع في صدق كل منهما على الاخر وانهما موضوعان
للجنس ويشارك الخاصة في الاختصاص بالنوع الموضوع لها والخاصة تشارك العرض العام في الخروج عن
الماهية والجنس والفصل يشاركان النوع في وجوب الحمل على ما تحتهما بالتواطؤ وبعدهما الموضوعات ويشاركان
الخاصة في التعريف التام والفصل والنوع يشاركان الخاصة في صدق كل منهما على الاخر والنوع والخاصة

مبحث التعريفات

ث ركان العرض العام في انهما لا يكونان جزء الماهية وتجمعه تشترك في كونها كلية محمولة بالطبع وانها تعطي
ما تحتها من الجزئيات اسماءها وحدودها في المباينات بينها كل صفة في المتناسبات بينهما كل صفة تشترك
فيها اثنان في الكلية الباقية تباينهما وكل صفة تشترك فيها ثلثة فالاثنان الباقيان تباينهما وان تشترك فيها اربعة
فالخمس يباينها. **الفصل السادس** في التعريفات المعرف للشيء ما يكون معرفته علة لمعرفة الشيء او يوجب
تميزه عن كل ما عداه فيلزم بالضرورة تقدم المعرف على المعرف اذ العلة متقدمة على المعلول وان يكون غيره
لوجوب سبق العلم بالعلة المعرفة على المعلول المعرف ولو كان المعرف معرفة غير سابقة فان كان المعرفة
بهما معا لم يكن كون احدهما معرفا للآخر اولى من العكس ولو كان المعرف سابقا لزم ان يكون معرفا اذ
المجهول لا يكون معرفا للمعلوم ويجب ان يكون المعرف اجلى من المعرف لما ذكرنا من العلل وان يكون مساويا له
بحسب في العموم كالانسان والناطق بمعنى انه صدق احدهما مستلزما لصدق الآخر فانه لو لم يكن المعرف مسا
ويا للمعرف في العموم كان اما اعم وهو غير صالح لكونه دالا على ما ليس معرفته مطلوبة ولا يتميز المعرف
عن غيره او اخص وهو اخفى اذ الاعم اكثر وجودا لقلة احتياجه الى بعض القيود واحتياج الاخص الى ذلك
او يكون مساويا له في المفهوم بمعنى ان معنى هذا هو معنى الآخر كالحيوان الناطق والانسان فالمعرف ان كان يكون
بالامور الداخلة او الخارجة او بالمركب فان كان الاول فان كان بالجنس القريب والفصل القريب كان حدا
تاما كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق وان كان بالجنس البعيد والفصل كقولك جسم نام ناطق او
بالفصل وحده كالناطق كان ذلك حدا ناقصا وان كان بالامور الخارجة فيجب ان يكون لازمة بينة كتعريف
الانسان بانه كاتب او ضاحك وان كان بالداخلة والخارجة فان كان بالجنس القريب والخاصة البينة
اللازمة كقولك في الانسان حيوان ضاحك كان ذلك رسما تاما وان قلت جسم ضاحك كان رسما
ناقصا ايضا والشيخ الالهي منع جواز ان يكون الخاصة الواحدة رسما ناقصا فان الذهن كما ينتقل من
الضاحك الى الانسان ينتقل ايضا الى الكاتب اذ معنى الضاحك شيء له الضحك ويعلم بطريق الالتزام
انه انسان والالتزام غير مضبوط والمحدود ولا يمكن الانتقال الى امور متعددة فيجب حينئذ ان يورد الجنس اولا
لتقييد الذات وتخصيص ثم تعقبه بالخواص وان لم يورد الجنس فلا بد من ذكر جميع الخواص الملازمة فان كل
واحد منها خاصة للذات وتباقي الخواص كالكاتب والضاحك وانتصاب القامة فعند ذكر الكل يطلب
العقل لها جامعا اي الحقيقة المرسومة وبهذا ينبغي ان يورد في الفصل الواحد ومن جملة التعريفات المثال
كتعريف العقل بالنور والانفس المفارقة بالجن والنفس والبدن بالملاح والسفينة وهذا وان كان
بعيدا عن معرفة الحقيقة بل مباينا ومنافيا من وجه فلا يخلو عن فائدة للعوام والقاصرين عن تصور الكنه
فانه تفهيم لمسؤول عنه ببعض صفاته الثابتة فهو تصور حق من هذه الجهة والانبياء والحكماء يستعملونه
كثيرا والمثال ينقسم الى نظير كالمثالين الاولين والى شبيه كالمثال الثالث والفرق بينهما ان النظير ما كان في
مشابهة الشيء في ذاته اكثر والشبيه في احواله اكثر والحد لما كان قولا دالا بالمطابقة على ماهية الشيء كالحيوان
الناطق على الانسان وقيد بالمطابقة لاخراج دلالة احدهما على الجسم التضمن فيجمع المقومات اذ الماهية سواء
كانت ذهنية او عينية لا يتحقق الا بجميع اجزائها الدالة على الماهية مطابقة وعلى بعض الاجزاء تضمنا وليس
يلزم ان يكون لكل حد مركبا من جنس وفصل فان ذلك يكون فيما له ذلك من الحقائق وما لا تركيب فيه لا في
والا فلعل في ذلك التركيب الذهني كقولك في السواد لون جامع للبصر وهو في الاعيان شيء واحد بسيط
فكل هذا حد الحقيقة والماهية. واما تعريف الشيء باجزاء المفهوم فهو منتفع به نفعا يقرب من الذي يجب بحقيقته

فان

مواضع الغلط في التعريفات

فصلا جز الفصل ... جنس

فان اعطاء الحدود الحقيقية حقها صعب لجواز اغفال ذاتي لم يوقف عليه ولكثرة وقوع الاغاليط كاخذ الاعراض
العامة مكان الاجناس والخواص مكان الفصول كيف وقد صرحوا بان الفصول مجهولة حتى ان الناطق والفاصل
فانها لوازم فصول وجودية فلا يتم لنا حد لفقد الفصول في ذلك. واما الحدود بحسب المفهوم فلا يمكن فيها ذلك
فانه اذا عني بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة ذي النفس المدركة للكليات فهو حد تام لا يمنع من
الاصطلاح عليه ولا يجوز تبدله في زمن آخر بان يقال هو الحيوان الناطق العريض الاظفار البادي البشرة لان الاول
المذكورة في الاول ذاتيات بحسب المفهوم والعناية وذاتيات الحد لا يجوز الزيادة والنقصان فيها
الثاني قد نقص ذلك بالاتيان بذاتيات اخرى فقد افسد الحكم ويجب مراعاة هذا القانون لئلا يقع الغلط في
الحدود بحسب المفهوم وليس هذا رسما اذ هو باللوازم والرسم معرف بان الاسم ليس لهذه المحمولات بل لا يستقل الذهن
منها اليه بخلاف الحد بحسب المفهوم فانه معنى الاسم نفس مفهوم هذه الصفات الذي كل واحد ذاتي بحسب المفهوم
والعناية فهذا اجود الحدود واصحها واليه يميل فضلاء اهل النظر فافهم. واعلم ان الجنس القريب يغني عن تعداد جميع
الذاتيات لدلالته عليها بالتضمن كالحيوان الدال على ما فوقه من الذاتيات من الحساس والجسم النامي وان كان
هناك فصلان او فصول لا بد من ذكرها اذ ذكر البعض لا يغني عن ذكر البعض لدلالته على الباقي بالالتزام المهجور
والصواب ان الفصل لا يجوز ان يكون اكثر من واحد لان الفصل مقوم لوجود حصة النوع من الجنس فلو كان هناك
فصلان فان كان الواحد يغني في التقوم استغنى عن الفصل الآخر ولم يكن مقوما فلم يكن فصلا وان كان لكل واحد مقوما
كانت تلك الحصة مستغنية بكل واحد منهما عن الآخر وان كان الجميع المقوم كان فصلا واحدا وكل واحد من المقوم
تنبيه على مواضع الغلط في التعريفات منها اخذ اللوازم العامة كالوجود والشيئية مكان الجنس عما ... لكل
عام جنس وكذا اخذ كل من الجنس والفصل مكان الآخر كقولهم العشق افراط المحبة وانما هو محبة مفرطة فاذا
عكست فقلت افراط المحبة وجعلت الفصل مقيدا بالجنس لم يكن الفصل الخاص خاصا بل كان عاما لكون العام
يكون مقيدا بالخاص ليتميز الشيء الذي من عاماته ... والعكس ... بهذا المعنى ولا يحد الجنس بنوعه كقولهم ان
الشر هو ظلم الناس لان النوع اخص من الجنس المحدود والحد والرسم ينبغي ان يكونا مساويين للمحدود والمرسوم ولا يجوز
اخذ الموضوع مكان الجنس كما يؤخذ الخشب في حد الكرسي والخشب موضوع لهيئة السرير موجود قبل الهيئة وبعدها
ولو كان جنسا لما تقدم الفصل بل وجد معه ولا اخذ الموضوع الفاسد مكان الجنس داخل في هذا كقولهم الرماد خشب محترق
والخمر عنب معتصر لان الخشب لا يكون خشبا حال كونه رمادا والعنب لا يكون عنبا حال كونه خمرا وبالعكس فان كان و
فسد ولا يؤخذ الجزء مكان الجنس كقولهم في حد الانسان حيوان ناطق فالحيوان الجنسي المحمول بالانسان هو المتخصص
بالانسان فلا يجوز حمله على المختلفات فلا يكون جنسا وكل جنس فانه مقول على المختلفات فيلزم ان يكون الحيوان
المأخوذ في الحد على هذه الصفة ليس بجنس بل جزءا مأخوذا مكان الجنس فاذا اردت ان تأخذ الحيوان جنسا في الحد
فينبغي ان تأخذه بلا شرط قيد انه ناطق ولا قيد انه لا ناطق اذ الحيوان مع قيد الناطق هو الانسان لا الحيوان الجنسي
فقط والحيوان مع لا ناطق ينافي اقتران الناطق الفصلي به فيمتنع حمله على الكلية ولا يجوز اخذ الانفعالات مكان الفصول
او بعضها يبطل بالاشتداد كالحرارة المشتدة في الماء وبعضها لا يبطل كالانفعالات النفسانية والحركات السماوية
والفصول لا تبطل بالاشتداد ومن الغلط المشترك بين الحدود والرسوم وجوب الاحتراز عن تعريف الشيء بالمساوي
في المعرفة والجهالة مثل تعريف الزوج بانه الذي ليس بفرد وبالعكس اذ المعرف يجب ان يكون اعرف واجلى من المعرف
فاول مراتب الخطأ ان يكون المعرف مساويا للمعرف وتليه في الرتبة تعريف الشيء بالاخفى كقولك ان النار جسم
شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وتليه في الرتبة تعريف الشيء بنفسه كقولك ان الحركة هي النقلة وانما كان

ادخل في الخفاء من الشيء لكون الاخفى يمكن ان يكون اعرف عند البعض من وجه بخلاف تعريف الشيء بنفسه فانه يمتنع
ان يكون الشيء اعرف من نفسه بوجه وبيّنه في المرتبة تعريف الشيء بما لا يعرف الا به اما بمرتبة كقولك الكيفية ما بها
يقع المشابهة واللامشابهة ثم تقول المشابهة اتفاق في الكيف واما بمراتب كقولك الاثنان هو الزوج الاول
ثم تقول الزوج الاول هو المنقسم بمتساويين ثم تقول المتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر ثم تقول اللذان
لا يزيد احدهما على الآخر هما الاثنان فقد عرف الاثنين بالزوج الاول المعرف بالمتساويين المعرف بعدم الزيادة المعرف
بالاثنين الذي كان مطلوبا تعريفه في الاول وانما كان هذا ادخل في الخطاء من تعريف الشيء بنفسه لان تعريف الشيء
بنفسه لو جاز لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة وفي تعريف الشيء بما لا يعرف الا به يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين او اكثر ولا تكرار الشيء في الحد كقولك الانسان
حيوان جسماني ناطق والجسم داخل في الحيوان ولا يخل عليه بالتعريف الا في محل الضرورة كما في المتضايفين فان تعريف احدهما
بالآخر محال او معرفتهما معا والمعرف متقدم على المعرف بل يجب ان يؤخذ ذاتا المتضايفين مجردتين عن التضايف مع
السبب الموقع للاضافة فيكون حد الابوة كقولك في حد الاب انه حيوان تولد آخر من نطفته من نوعه من حيث تولد آخر
نطفته من نوعه فالحيوان احد الذاتين المتضايفين والذات الاخرى المضافة من نوعه وهي الذات المضافة وكونه بحال تولد
الآخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة فيجب تكرار هذه النسبة اذ لو لم تكرر بل قلت حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته لكن
صدق على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفاتها والمعرف تحديد الذات مع الصفات الموضع الثاني الذي لا بد في
كل مجاحه كذلك في تعريف الاسود انه شيء ما قام به السواد من حيث هو كذلك فان الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران
الاول اخذها مع صفة السواد والثاني اخذها مجردة عنها والمعرف هو الاول دون الثاني وقولنا شيء ما قام به السواد
يحتمل المعنى الاول والثاني وقولنا من حيث هو كذلك يخرج به المعنى الثاني اعني مجرد الذات ويبقى المعنى الاول المقصود
تعريفه وكذلك حكم الافطس وكل مركب من جوهر وعرض لابد من ذكر موضوعه مرة وهو جوهر وذكر حده مع عرضه
واخذ الجوهر فيه مرة اخرى فيكون قد اخذ الجوهر مرتين وهو في المركب واحد فتقول ان الافطس انف افطس والافطس
انف عميق ولا يجوز اخذ العميق وحده والا لكان الساق العميق فقط فاخذ الانف في حد الافطس وكذلك اخذته
في حده اول مرة اخرى فقد اخذت الانف مرتين واوردوا على التعريف اشكالين الاول ان المطلوب ان كان
معلوما امتنع طلبه لانه تحصيل الحاصل وان كان مجهولا امتنع طلبه اذ ما لا شعور للنفس به يمتنع التوجه اليه فان
قلت جاز ان يكون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه ويمكن طلب المجهول وتحصيله من الوجه المعلوم قلت يعود الكلام
الى كل واحد من الوجهين ان الوجه المعلوم يمتنع طلبه لحصوله والمجهول لامتناع التوجه اليه مع عدم الشعور به وهذا هو
الاشكال الاول واورد شرف الدين المذكور المراغي على الاشكال ان كل واحدة من المقدمتين اذا عكست بعكس
النقيض ثم بالمستوي ناقضت المقدمة الاخرى مثل كل معلوم يمتنع طلبه عكس نقيضه كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير معلوم
وبعكسه مستويا بعض ما ليس بمعلوم لا يمتنع طلبه وهو يناقض المقدمة الاخرى وان ركبت من عكس النقيض
مع المقدمة الاخرى بهذا الشكل كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير معلوم وكل مجهول يمتنع طلبه ينتج من الاول كل ما لا يمتنع طلبه وهو
محال وكذلك الحال في المقدمة الاخرى فصدق كل منهما يستلزم كذب الاخرى والجواب انا نخصص الدعوى فنقول
كل تصور معلوم يمتنع طلبه وكل تصور غير معلوم يمتنع طلبه وعكس نقيض الاولى وهو كل ما لا يمتنع طلبه ليس بتصور
مشعور به وينعكس بالمستوي الى بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهو لا يناقض كل تصور غير مشعور
يمتنع طلبه لكونه اعم موضوعا منه لجواز ان يكون ما ليس بتصور مشعور به جاز ان يكون تصورا مشعورا به وجاز ان
يكون تصديقا ويعلم من هذا عدم انتاج القياس لكون الاوسط غير متحد لامتناع اندراج العام في الخاص لان محمول
الصغرى ليس تصورا مشعورا به وموضوع الكبرى كل تصور غير مشعور به وذلك المجهول اعم من هذا الموضوع كما

على نفسه بمرتبة للزوم تقدم العلم بالمعرف على المعرف وتقدم الشيء على نفسه محال وفي تعريف الشيء

يمتنع طلبه

كابرى

تعريف

كابرى في الحاد وقلنا نتيجة الاشكال الثاني تعريف الماهية بنفسها محال اذ المعرف متقدم وامتناع تقدم الشيء على نفسه
وبجميع الاجزاء ايضا محال لان جميع اجزاء الماهية عبارة عن نفس الماهية فيكون الماهية بنفسها وببعض اجزائها ايضا محال
لان ذلك البعض ان كان معرفا لجميع الاجزاء وهو من الاجزاء فيلزم ان يكون معرفا لنفسه لان المعرف للشيء معرف
لكل جزء من اجزائه وذلك محال وان كان معرفا لبعض الاجزاء فيكون خارجا عما يعرفه فيكون تعريفا بالامر الخارجي
والتعريف بالامر الخارجي محال لتوقف تعريف الامر الخارجي على اختصاصه بالماهية وتوقف معرفة الاختصاص بالماهية
على معرفة الماهية وعلى معرفة كل ما عداه ايضا والاول يلزم منه الدور والثاني يلزم منه تصور امور غير متناهية
وهما محالان والمركب من الداخل والخارج محال لما ذكر والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المجهول يمتنع طلبه لجواز ان
يكون عارض من عوارضه معلوما فيمكن الطلب بتوجه الى المجهول بواسطة ذلك العارض المعلوم وانما يلزم امتناع
الطلب ان لو كان مجهولا من جميع الوجوه والجواب عن الثاني ان قوله لا يجوز توقف الماهية بجميع اجزائها اذ هي نفسها
قلت انا نعني بجميع اجزائها نفس جميع الاجزاء غير الهيئة الاجتماعية او معها فان كان الاول فالهيئة جزء من
الماهية والاجزاء غير الهيئة بعضها وان كان الثاني فنحن نسلم انها نفس الماهية ولكن يجوز ان يكون التعريف
بجميع الاجزاء غير الهيئة وحينئذ يكون تعريفا للماهية ببعض اجزائها قوله في السؤال ان تعريف الماهية ببعض
اجزائها محال لان المعرف للماهية معرف لجميع اجزائها قلنا لا نسلم لجواز ان يكون معرفا للمجموع من حيث المجموع
ولا يكون معرفا للجميع اعني لكل واحد من الاجزاء ويكون بعض الاجزاء اما مستغنيا عن التعريف او يكون معلوما
بامر آخر وقوله التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاصه بالماهية قلنا ممنوع توقفه على معرفة الاختصاص بل
يتوقف على نفس الاختصاص فقط سلمنا ان العلم بالاختصاص شرط لكن لا نسلم ان العلم باختصاصه بالماهية يتوقف على
معرفة الماهية بنفسها بل يتوقف على معرفتها بعارض من عوارضها فان من الممكن ان يكون وصفان ثابتان لماهية
ونعلم ان ما عرض لها احد الوصفين فانه يختص بالآخر وان كانت الماهية من حيث هي هي غير معلومة ولا يلزم
من ذلك دور ولا يلزم ايضا تصور الامور الغير المتناهية بل يكفينا تصور تلك الامور بعارض شامل لها وهو وجوب
استحالة التعريف بالمركب من الداخل والخارج ولا يجوز ان يستعمل في التعريفات الالفاظ الغير ظاهرة الدلالة بالقياس
الى السامع كالالفاظ الغريبة الوحشية او المجازية والمشتركة **القسم الثاني** في اكتساب التصديقات ويشتمل على فصول
الفصل الاول في القضايا واقسامها وانواعها ولنقدم على المقصود مقدمة فنقول اعيان الموجودات المتحققة
في الخارج لها اربعة اعتبارات الاول من حيث هي واقعة في الوجود الخارجي ويسمى بهذا الاعتبار وجودا عينيا
الثاني من حيث هي مدركة باحد المدركات الاربعة ويسمى بهذا الاعتبار وجودا ذهنيا ثم قد تكون الصور
الذهنية متقدمة على العينية كما نتصور شيئا ثم نخرجه الى الوجود وقد تكون الصور العينية متقدمة كتصورنا
ما حصل من الخارجيات الثالث من حيث كونها مدلولا عليها باللفظ واللفظ لا يدل بالذات على الامور الخارجية
وانما يدل على مفهوم الاول وهو اما ذهني او خيالي والدليل عليه انك اذا رأيت من بعيد شبحا فحسبته حجرة
سميته بذلك فاذا قربت حسبته انسانا فسميته بذلك فاختلاف التسمية عند اختلاف الحالات يدل على كون
الاسامي للصورة الذهنية لا الخارجية فالعيني هو المدلول الثاني للفظ ودلالة اللفظ عليه بواسطة الذهني
المدلول عليه بالذات وكان الحكماء يسمون الصور الذهنية معاني وقد عرف من هذا ان بين اللفظ والمعنى يعني
الصور الذهنية علاقة اعني ان اللفظ لا يدل الا على المعاني التي هي الصور الذهنية الرابع من حيث كونها
مدلولا عليها بالكتابة والكتابة لا تدل على الامور الخارجية اولا وبالذات بل تدل على اللفظ دلالة اولية
وعلى الذهني في المرتبة الثانية وعلى العيني في المرتبة الثالثة وكان بعض الكتابة في الزمان القديم تدل

باب القضية والخبر

على العيني ولا تعلق له باللفظ وكان هذا معتبراً عند الاوائل وبقي منه صور على الاصطرلاب للكواكب وكان
لاكثر الامور الكلية رقوم والكتابة من حيث كونها من الامور العينية يكون الذهني والدال عليها ايضاً ودال العيني
على العيني كالمصنوع على الصانع دلالة عقلية لا عينية والعيني انما دل بالعرض اذا عرفت هذا فنقول هذا هو
التركيب الخبري الموصل الى التصديقات فالقضية والخبر ما يحتمل الصدق والكذب لذاته وينقسم بالقسمة الاولى
الى قسمين لان تحليلها عند حذف ادوات الربط اما ان يكون الى مفردين او مركبين والاولى الحملية كزيد منطلق او
ليس والثانية الشرطية وينقسم الى قسمين لانه ان استلزم احدهما الآخر او صحبه او سلب ذلك كانت متصلة
كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ليس فان عاند احدهما الآخر او سلب العناد كانت منفصلة
كقولك اما ان يكون العدد زوجاً او فرداً او ليس اما القضية الحملية فمؤلفة من موضوع محكوم عليه ومحمول محكوم
به ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع اما ارتباط ايجاب او سلب وتسمى اللفظ الثالث الدال عليها كلفظة
هو ويكون واشباهها رابطة ولو تصورنا الموضوع والمحمول دون هذه الرابطة لم يحصل المقصود لنا قضية وقد
يحذف الرابطة في بعض اللغات كما يحذف في لغة العرب هو في قولك الانسان حيوان لحصول الشعور بمفهوم
معناها بحسب التعارف وتسمى حينئذ القضية ثنائية وان ذكرت الرابطة سميت ثلاثية كقولك الانسان هو
الحيوان والروابط الاسمية مثل هو المسماة بالروابط الغير الزمانية يدل على النسبة الى موضوع معين بخلاف
الروابط الفعلية مثل يوجد وكان المسماة بالروابط الزمانية معناها لا يدل في لغة العرب على النسبة الى
موضوع معين فاذا ذكرت الروابط الزمانية في القضية كانت ثلاثية غير تامة والروابط الغير الزمانية يكون
ثلاثية تامة والمحمول اذا كان كلمة او اسما مشتقا امكن ان يرتبط وحده بالموضوع بما يتضمنه من النسبة الى
موضوع ما غير معين مثل قولك زيد يكتب او كاتب بخلاف المحمولات الجامدة كقولك زيد جسم فانها لا تدل
على النسبة الى موضوع ما لخلوها عن الضمائر الدالة عليها ويجب التصريح في الكل بالروابط الدالة على
الموضوع المعين اذ الحاجة داعية الى الانتساب الى موضوع معين لا الى موضوع ما الدال عليه الكلمة و
الاسم المشتق وبهذا يندفع شك من قال انه لو ذكرنا الرابطة في الكلمة والاسم المشتق لكان لا يستغنى عن الرابطة
فيها فتوى اذ الضمير المستكن لا يدل الا على موضوع ما غير معين وذكر الرابطة تعين ذلك الموضوع وذلك
هو الحق ولان اللفظ هو المعقد فيها هو اسم الفاعل والنحوي يجري رابطة فلا تكرار فيهما على ان هذا بحث لغوي لا منطقي
اذ وظيفة المنطقي ان يحكم بوجوب ما يدل في القضية على النسبة الى موضوع معين فان كان الضمير المستكن في الكلمة
والاسم المشتق كذلك فلا حاجة الى ذكر الرابطة والا وجب ذكرها والقضية لما كان لها اجزاء ثلثة فنسبة
احد الجزئين الى الآخر الموضوعة له غير نسبته اليه المحمولة عليه ولو كانت النسبتان واحدة لا تحد معنى
القضية وعكسها فكيف يكون مفهوم القضية وعكسها واحداً وهما يختلفان بالكيف في القضايا الغير
المنعكسة كقولك لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً وعكسه بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان
الذي هو اعم الجهات غير صادق لصدق الموجبة وهو كل منخسف قمر بالضرورة وبالجهة ايضاً على ما
سنفصله وايضاً نسبة احد طرفيها الى الآخر بالموضوعية له غير نسبة الآخر اليه بالمحمولية عليه اذ نسبة
الانسان الى الحيوان نسبة المحكوم عليه وبالعكس نسبة المحكوم به واحدهما غير الآخر الا انهما تتحدان بالكيف
لانه اذا اثبت احدهما للآخر او سلب عنه ثبت الآخر له او سلب عنه وكذلك بالجهة اذ الموضوع اذا كان
بصفة ثبت له المحمول بجهة من الجهات كان المحمول بصفة ثبت له الموضوع بتلك الجهة ايضاً الفصل الثاني
في الخصوص والحصر والاهمال موضوع القضية الحملية اما ان يكون شخصاً معيناً او لا والاول يسمى مخصوصة وشخصية

وتعينة

تحرراً

وتعينة كقولك زيد كاتب او ليس والثانية اذا لم يكن الموضوع شخصاً يكون كلياً فان كان الحكم على نفس الطبيعة
الكلية من حيث هي عامة او على ما صدق عليه المفهوم الكلي من الافراد والاولى تسمى قضية طبيعية كقولك الانسان نوع
والحيوان جنس وان كان الثانية تسمى القضية محصورة ومسورة ان كان هناك سور وهو اللفظ الدال على كمية افراد
الموضوع وهي اربعة اقسام وذلك لان الحكم اما ان يكون على كل الافراد بالثبوت وهي الكلية الموجبة وسورها كل مثل
كل انسان حيوان او بالسلب وهي السالبة الكلية وسورها لا شيء مثل لا شيء من الانسان بحجر ولا واحد او على
بعض افراد الموضوع اما موجبة جزئية وسورها بعض مثل بعض الانسان حيوان او واحد او سالبة جزئية وسورها ليس كل
بعض وبعض ليس وليس كل والفرق بينها ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وعن البعض بالالتزام
والاولان بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي لان البعض في حكم الواحد وليس واحد للسلب الكلي كقولهم ليس
بعض الناس جماداً يريدون به سلب الجمادية عن افراد الانسان اي ليس واحد من الناس جماداً ولا يستعملونه للايجاب واما
بعض ليس فقد يستعملونه للايجاب المعدول كقولهم بعض الحيوان هو ليس بانسان يريدون بذلك حمل الانسان على بعض
الحيوان ولا يستعملونه للسلب الكلي هذا اذا قرن السور بالموضوع الكلي فان لم يقرن بالموضوع الكلي ولم يكن الحكم على
ما صدق عليه من الافراد فهي المسماة بالمهملة كقولك الانسان ضاحك او ليس قالوا وهي في قوة الجزئية يعنون به ان
صدق المهملة لازم لصدق الجزئية لانها اما ان يصدق كلية او جزئية واياما كان صدقت جزئية لا محالة ايضاً فلان
الانسان اذا صدق الحكم به على انسان معين صدق ذلك الحكم على الانسان من حيث انه انسان وبالعكس اذا صدق الحكم
على الانسان من حيث هو هو صدق على انسان معين فعلم بالبرهان تلازم المهملة والجزئية المتوافقتان في الكيف فتأمل
متعاكس وقال الشيخ ان قولنا الانسان نوع والحيوان جنس مهملتان وذلك لان مفهوميهما لا يقتضيان الكلية
والا لم يكن الشخص المعين انساناً ولا حيواناً ولا الجزئية والا لم يكن مشتركاً فيهما بين كثيرين ولان الانسان والحيوان
قد يوجدان كليين بمعنى كل ما صدق عليه انه انسان او حيوان وقد يوجدان جزئيين بمعنى ان بعض ما صدق عليه كل منهما وقد
يوجدان من حيث انهما انسان وحيوان فقط وقد يوجد الطبيعة الانسانية والحيوانية من حيث هما عامتان شاملتان لكل هذه
الاعتبارات لاحتمالها لكل واحد منها ويكون الموضوع في المهملة فيهما هي الطبيعة الصالحة لكل الاعتبارات ويكون الانسانية
والحيوانية المأخوذة من حيث اشتراكها بين كثيرين فرداً معيناً من الانسان والحيوان اللذان هما موضوعان للمهملة فاذا
قلنا الانسان نوع والحيوان جنس يكون مرادنا ان ما صدق عليه الانسان والحيوان المحتمل للمجموع الاعتبارات الاربعة
نوع وجنس فيكون هذه القضية مهملة لصدقها جزئية او بعض ما صدق عليه كل منهما من حيث هما انسان وحيوان
نوع وجنس وهو المشترك فيهما بين كثيرين وزعم الافضل انهما لا يكونان مهملتين على رأي الشيخ لان الموضوع فيهما
لا يكون نفس الطبيعة العامة لكل الاعتبارات بل الموضوع بعض افرادها وهي الطبيعة الكلية والاسوار الداخلة
على المحصورات الاربع هي لبيان مقدار عدد جزئيات الموضوع فمن بيانها ان يدخل عليه وهو المقيد في العلوم و
اصطلاح اهل المنطق انما هو على استعماله وقد يذكر لبيان مقدار الاجزاء كما يقال بعض اعضاء البدن رأس
وبعضه عين وهو قليل الفائدة فاذا اقترن السور بالمحمول صار جزءاً منه وانحرفت القضية عن الموضوع الطبيعي
وحينئذ يسمونها منحرفة موجبة وسالبة صادقة وكاذبة وتفصيل القول في احكام المنحرفات الصادقة والكاذبة
ان يقول نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت ضرورية الوجود كنسبة الناطقية الى الانسانية سميت مادة الوجوب
وان كانت ضرورية العدم كنسبة الحجرية اليه سميت مادة الامتناع وان لم تكن ضرورية الوجود ولا العدم كنسبة
الكتابة اليه سميت مادة الامكان وان كان سور السلب ان اقترن بالموضوع فقط او بالمحمول فقط كانت القضية
سالبة لسلب احد الطرفين عن الآخر وان اقترن بكل واحد منهما او لم يوجد في شيء منهما كانت القضية موجبة اذ سلب السلب ايجاب والقانون الواضح م في معرفة صدق القضايا المنحرفة وكذبها انه كلما كان احد الطرفين شخصاً مسوراً

جميع م

باقي سور وكان كقولك بعض او لا شيء من هذا الشخص الانسان او الانسان بعض او لا شيء من هذا الشخص او كان السور
الداخل على المحمول سور ايجاب كلي كقولك الانسان كل الحيوان او سور سلب جزئي كقولك الانسان ليس كل الحيوان او
بعضه نظرت في ذلك فان كانت القضية سالبة بان يوجد حرف السلب في احد الطرفين دون الآخر فاحكم بصدق
القضية في المواد الثلث المذكورة كقولك ليس الانسان بعض هذا الشخص ولا بعض هذا الحجر ولا بعض هذا الكاتب
وليس الانسان كل الحيوان ولا كل الحجر ولا كل الكاتب وتبدل الكل بالبعض في السلب الجزئي وان كانت القضية موجبة
بان يعدم سور السلب منهما او يوجد فيهما فاحكم بكذب القضية في المواد الثلث واشتملت الموجبات من المواد الثلث الى الامثلة
المتقدمة بعينها بعد حذف سور السلب او ادخاله عليهما معا وكلما لم يوجد شيء من هذه الثلثة يلزم اما ان يكون
السور المقرون بالمحمول احد السورين الباقيين اما سور سلب كلي او سور ايجاب جزئي كقولك الانسان لا شيء من الحجر او
الانسان بعض الحيوان نظرت ايضا في القضية فان كانت موجبة وذلك بان يعدم سور السلب منهما او يوجد في كل واحد
منهما معا فاحكم بصدق القضية في مادة الواجب مثال وجوده فيهما ليس الانسان لا شيء من الحيوان في السلب الكلي ومثال
صدقها في الايجاب الجزئي الانسان بعض وكذلك يحكم بصدقها في الطرف الموافق لها من الامكان اي الطرف الواقع
منه كقولك ليس الانسان لا شيء من الكاتب او الانسان بعض الكاتب اي الواقعة منهم الكتابة فاحكم بكذبها في مادة
الممتنع كقولك ليس الانسان لا شيء من الحجر او الانسان بعض الحجر وكذلك في الموافق لها من الامكان يعني الطرف الغير
الواقع منه كقولك ليس الانسان لا شيء من الكاتب او الانسان بعض الكاتب وهم الذين لا يكتبون واما لو كانت
سالبة وذلك بان يوجد سور السلب في احدهما دون الآخر فينعكس الحكم وهو ان يصدق القضية في مادة الممتنع كقولك
الانسان لا شيء من الحجر او الانسان لا شيء من الكاتب في الطرف الغير الواقع وهو الموافق للامتناع ويحكم بكذبها في مادة
الواجب كقولك الانسان لا شيء من الحيوان وكذلك الطرف الموافق للواجب من الامكان كقولك الانسان لا شيء من الكاتب
في الذين وقع منهم الكتابة في تحقيق مفهوم المحصورات لها اذا قلنا كل ج ب لا نعني به المجموع الكلي الذي نفس تصوره
لا يمنع الشركة ولا الكل المجموعي والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر فلم يحصل نتيجة اصلا لانك اذا قلت زيد انسان
والانسان الكلي نوع او المجموع الناس يقدرون على تحريك مائة الف منّ فلا يلزم من ذلك تعدي الحكم من الاكبر الى الاصغر
ليلزم ان يكون زيد نوعا او يقدر على تحريك مائة الف منّ بل الذي نعني به كل واحد واحد من الافراد وحينئذ يحصل
الاندراج ويتعدى الحكم فاذا قلت كل انسان حيوان وكل فرد من الحيوان جسم فينتج كل انسان جسم اذ الجسمية فرد — العقد ذي م
من افراد الحيوان وهي فرد من افراد الانسان ولا نعني بج افراد ما يكون حقيقته حقيقة ج والا لم يحصل التعدي لانك اذا
قلت حقيقة زيد هي حقيقة الانسان فسواء كانا مترادفين او متغايرين لا يكون فيهما حمل ووضع لانك اذا قلت ان
حقيقة زيد موصوفة بالانسانية وحقيقة الانسانية موصوفة بالنوعية ولا يلزم ان حقيقة زيد موصوفة بالنوعية
وكذلك لو عنينا ما يكون الجيمية جزءا او عرضا له لزم التسلسل لانه اذا كان ج جزءا او صفة له يعود الكلام الى
ان صفته له وهلم جرا الى غير النهاية مترتبة متغايرة والا لكان الشيء جزءا او عرضا لنفسه وهو محال
فالمعتبر في موضوعات جميع القضايا مجرد الصدق فقد يكون الجيم نفس حقيقة ما يصدق عليه كقولنا الانسان ناطق
وقد يكون جزءا مما يصدق عليه كقولك الحيوان حساس فالصادق على الحيوان جزئياته والحيوان جزء لها وقد
يكون عرضا لما يصدق عليه كقولك الكاتب ناطق والصادق عليه الكاتب هو الانسان وقد يكون ما يصدق نفس المحمول
كقولك الكاتب انسان وقد يكون ثالثا كقولك الضاحك كاتب فالمحكوم عليه حقيقة المحمول على الذات التي يصدق
عليها الجيم وج يسمى وصف الموضوع وعنوانه وهو الموضوع في الذكر اعني في اللفظ او في الذهن وبه يعبر عن — بيان عنوان الموضوع
ذات الموضوع فقد يتحد العنوان والذات كالانسان حيوان وقد يكونان متغايرين اما جزءا كما مر او عرضا لازما

كقولك

كقولك كل متحرك فلكي متغير او مفارقا له كقولك كل كاتب متحرك الاصابع وزعم الشيخ ان المراد بج في الموضوع
ما اتصف بانه ج بالفعل في اي زمان من الازمنة الثلثة كان الاتصاف به اولا ولم او دائما وابو نصر الفارابي اعتبر فيه
ما يصدق عليه انه ج بالامكان العام سواء كان ضروريا او لا ضروريا دائما او غير دائم فيدخل فيه كل ما هو بالقوة و
اختار الامكان ليدخل القياس المركب من ممكنين مثل كل ج يمكن ان يكون ب وكل ب يمكن ان يكون آ فكل ج يمكن
آ لكن م — ان يكون آ لان الاصغر يمكن الاتصاف بالاوسط وهو بالاكبر ويظهر ثمرة الخلاف في قولنا كل اسود جسم يدخل في هذا الحكم
جميع السودان لان اتصافهم بالبياض ممكن وان كان البياض مسلوبا عنهم دائما ولا يدخلون في هذا الحكم على مذهب
الشيخ اذ لا يتصفون بالبياض في وقت وكان يجد شرط الاتصاف اما في الماضي او الحال او المستقبل واذا قلنا كل
نائم مستيقظ فالموضوع بالفعل على رأي الشيخ هي ذات النائم اذ ذات النائم يوصف باليقظة بالفعل في زمان ما
وعلى رأي من يشترط الفعل حال الوضع لا يكون بالفعل لعدم اتصاف الذات بذلك لان ذات النائم حال النوم لا يوصف
يصدق م — باليقظة والمصطلح عليه هو مذهب الشيخ ولا يريدون به ايضا ما عليه انه ج مطلقا لدخول مسمى ج في ذلك
واعتباره ان كان ج نوعا او فصلا او خاصة ويدخل فيه ايضا مسمى ج وانواعه ان كان ج جنسا او فصل جنس او
عرضا عاما بل نريد به كل ما يصدق عليه انه ج من الافراد الشخصية وحينئذ يخرج عنه مسمى ج فاذا قلنا كل حيوان ليس
الكليتين م — بجنس وكل انسان ليس بنوع لا يصح هذا بالاعتبار الاول الذي هو ج المطلق لانه يدخل فيه مسمى الحيوان والانسان
وحينئذ يصدق ان بعض الحيوان جنس وبعض الانسان نوع ويصح بالاعتبار الثاني اعني ما صدق عليه من الافراد الشخصية
اذ المراد هو الافراد الشخصية وهي لا يكون جنسا ولا نوعا وما يقال ان ب اذا حمل على ج ان تغايرا امتنع حمله
عليه بانه هو وان اتحدا لم يكن الحمل مفيدا وهذا يندفع بانهما اذا كانا متغايرين لم قلت ان الحمل هو ممتنع وانما يمتنع
اذا اتحدت ذات الباء على ذات الجيم اما اذا اتحدت ب على ما يصدق عليه ج فانه لا امتناع في ذلك لجواز صدق
المفهومات المتغايرة على ذات واحدة كالكاتب والضاحك المتغايرين الصادقين على ذات الانسان وبعد تحقيق
ما ذكرنا فاذا قلنا كل ج ب فقد يؤخذ بحسب الوجود الخارجي ومعناه كل ما صدق عليه انه ج في الخارج اي له دخول
في الجيمية في الخارج في اي الازمنة الثلثة كان فهو ب في الخارج وذلك يقتضي صدق ج و ب على الذوات الموجودة
في الخارج واتصاف الذوات بالفعل في احد الازمنة الثلثة وقد يؤخذ بحسب الحقيقة ومعناه كل ما لو وجد وكان ج
من الافراد الممكنة والممتنعة فهو بحيث لو وجد فهو كان ب وليس معناه كل ما له وجود في الخارج بل كلما وصفه العقل
بالجيمية بالفعل على تقدير وجوده فهو عند العقل بحيث لو وجد اتصف ب سواء كان موجودا في الخارج معدوما
واجبا او ممتنعا او ممكنا بعد الحكم بان وجوده في الخارج بهذه الصفة بالفعل في الجيمية ويجوز ان يكون الشيء ممتنع الوجود
ويحكم عليه العقل بانه لو وجد في الخارج كان بهذه الصفة ويعلم من هذا انه لا يقتضي وجود ذات الموضوع ووصف
المحمول في الخارج بل يكون الحكم شاملا للموجودات المحققة والمقدرة فلو فرضنا انه ليس في الخارج من الحيوانات الا
الانسان صدق بالاعتبار الاول كل حيوان انسان ويكذب بالاعتبار الثاني لان بعض ما لو وجد وكان حيوانا
فهو بحيث لو وجد لم يكن انسانا كالفرس مثلا بخلاف الاعتبار الاول وهو كل حيوان انسان لان كل ما اتصف بالحيوانية
في احد الازمنة في الخارج ليس الا الانسان وقد يأخذون القضية بحسب الوجود الذهني ومعناه كل ما هو ج في
الوجود الذهني فهو ب في الوجود الذهني ويزعمون ان الحكم على الممتنعات والمستحيلات انما يصح اذا اخذ الموضوع
بحسب الذهن لانك اذا قلت كل ممتنع معدوم في الخارج لم يجز اخذه بحسب الخارج اذ يكون معناه كل ما هو
موجود في الخارج وصدق عليه الامتناع فهو معدوم في الخارج وهو بين الكذب ولم يجز اخذه بحسب الحقيقة اذ
يصير معناه كل ما لو وجد وكان كل ما هو ممتنع في الوجود الذهني فهو معدوم في الوجود الذهني وفيه نظر ويعرف

ممتنعا فهو بحيث لو وجد كان معدوما وهو ايضا ظاهر الكذب اول واذا اخذ بحسب الذهني يتغير معناه م

احكام المحصورات الثلث مما ذكرنا في الموجبة الكلية. الفصل الثالث في العدول والتحصيل موضوع القضية ومحمولها اما
ان يكونا وجوديين او عدميين او احدهما وجوديا والآخر عدميا والاولى تسمى محصلة الطرفين موجبة كقولك الانسان حيوان
وسالبة وتسمى بسيطة كقولك ليس الانسان بحجر والثانية تسمى معدولة الطرفين ولا نعني بالعدمي كون الشيء دالا
على معنى عدمي كالعمى والظلمة والجهل بل كونهما عدميين او احدهما كون حرف السلب جزءا منهما او من احدهما بحيث
يتركب كل منهما من حرف السلب مع غيره وانما سميت معدولة لكون حرف السلب موضوعا في الاصل لرفع شيء عن
شيء لا من غير تركيب فاذا ركب مع غيره وصار جزءا منه فقد عدلت عن الوضع الاصلي فسميت لذلك معدولة ثم
موجبة كقولك ما ليس بحي فهو غير عالم وسالبة كقولك ليس ما ليس بحي فهو غير عالم والثالثة الذي يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا فهي اما محصلة الموضوع معدولة المحمول او بالعكس والاولى اما موجبة كقولك الجماد ليس
بحي او سالبة كقولك ليس ما ليس بحي فهو جماد ولا تفهم من ايجاب القضية ايجاب اجزائها ولا من سلبها سلب
اجزائها بل متى حكمت بصدق المحمول على الموضوع كانت موجبة كان الطرفان موجبين او سالبين ومتى حكمت
برفع الصدق كانت سالبة على اي حال كانا والذين يقولون ان المعتبر في العدول ما كان في جانب المحمول وبعضهم
لا يلتفت الى عدول الموضوع بل يسمي القضية محصلة اذا كان المحمول محصلا سواء كان الموضوع معدولا او محصلا
وبعضهم يسميها معدولة الموضوع الا انهم متفقون على ان المعتبر ما كان في المحمول لاختلاف القضيتين المتحدتي
الموضوع المختلفتي المحمول في العدول والتحصيل بالعموم والخصوص كقولك زيد هو ليس بكاتب مع قولنا زيد هو كاتب
او يلزم من صدق الاولى الموجبة صدق الثانية السالبة من غير عكس بخلاف القضيتين المتحدتي المحمول المختلفتي
الموضوع بالعدول والتحصيل كقولك ما ليس بزيد فهو كاتب مع زيد ليس هو كاتبا فانه ليس بينهما عموم ولا خصوص
ولا منافات بل كل منهما لا تعلق له بالآخر وكل قضيتين اتحد موضوعهما ومحمولهما فاما ان تختلف بالكيف اعني
السلب والايجاب فقط مع الاتحاد في العدول والتحصيل او تختلف في العدول والتحصيل مع الاتحاد
بالكيف او تختلف فيهما معا القسم الاول وهو الاختلاف في الكيف فقط فحكم هذا القسم التناقض اما
في المخصوصة كقولك زيد حيوان ليس زيد بحيوان وزيد هو لا حيوان زيد ليس هو لا حيوان واما في المحصورة
فتناقضها بعد الاختلاف بالكمية اعني الكلية والجزئية كقولك كل انسان حيوان ليس بعض الانسان حيوانا
وكل انسان هو لا حجر وليس بعض الانسان هو لا حجر القسم الثاني هو الاختلاف في العدول والتحصيل مع
الاتحاد في الطرفين والكيف فحكم هذا القسم ان لا يصدق الموجبتان والا لزم اتصاف الشيء الواحد
بالنقيضين وهو ممتنع كقولك في المخصوصتين زيد هو حيوان زيد هو ليس بحيوان ويمتنع كذب السالبتين
والا لصدقت الموجبتان كقولك ليس زيد بضاحك وزيد ليس هو لا ضاحك لكن يجوز صدقهما
عند عدم الموضوع لكون السلب يصح عن المعدوم بخلاف الايجاب وفي المحصورتين ان كانتا موجبتين
يجب كلية احديهما اذ لو كانتا جزئيتين امكن صدقهما كقولك بعض الحيوان انسان بعض الحيوان هو لا انسان
وان كانتا سالبتين يجب جزئية احديهما اذ لو كانتا كليتين امكن كذبهما كالموجبتين كقولك لا شيء من الحيوان
بانسان ولا شيء من الحيوان بلا انسان القسم الثالث ان يختلفا في العدول والتحصيل والكيف فان كانتا
مخصوصتين كقولك زيد حيوان ليس زيد بلا حيوان وزيد لا حيوان ليس زيد بحيوان فحكمه ان الموجبة اخص
من السالبة لانه اذا صدقت الموجبة لو لم يصدق السالبة صدق نقيضها فيصدق الموجبتان وبينا
امتناعه ولا يلزم من صدق السالبة صدق الموجبة اذ لو قلت مستدلا لو لم تصدق الموجبة صدق
نقيضها وهو السالبة فيلزم صدق السالبتين قلت نعم وصدقهما جائز عند عدم الموضوع اذ السلب لا يستدعي

وجود الموضوع

بحث العدول والتحصيل

نعني م

والثالث هي معدولة الموضوع محصلة المحمول
اما موجبة مثل ما ليس بحي فهو جماد وسالبة
مثل ليس ما ليس بحي جماد م

وجود الموضوع والايجاب يستدعيه اما تحققا كما في الخارجية او تقديرا كما في الحقيقية وان كانتا محصورتين فان كانتا
اما كليتين فحقيقة السالبة عند كون الموجبة كلية او كونا متوافقين في الكم كقولك كل انسان حيوان لا شيء من
الانسان بلا حيوان وكذا كل انسان لا حجر لا شيء من الانسان بحجر واما اذا كانت الموجبة جزئية وكانت السالبة كلية
فههنا لا يلزم من صدق الموجبة الجزئية صدق السالبة الكلية لانه يصدق بعض الحيوان هو ليس بانسان مع كذب
السالبة الكلية وهو لا شيء من الحيوان بانسان فالموجبتان المختلفتان بالعدول والتحصيل في المحصورات
يجوز صدقهما في المواد التي يكون الموضوع فيها اعم من المحمول كقولك بعض الحيوان انسان بعض الحيوان هو لا انسان
فلو قلنا في هذا القسم ان الموجبة اخص من السالبة مطلقا ولم يفرق بين المخصوصات والمحصورات مستدلين بانه اذا
صدقت الموجبة صدقت السالبة والا لصدق نقيضها فيلزم صدق الموجبتين وهو محال فنقول ليس صدقهما
محالا مطلقا فان الموجبتين الجزئيتين في المحصورات صدقهما مع الاختلاف في العدول والتحصيل كما سلف
وانما الحكم التام في المخصوصات قال الشيخ الآن في قولهم الموجبة يستدعي وجود الموضوع عينا او ذهنا والسلب
لا يستدعي ذلك ليس بسديد فان السلب ايضا لا يمكن الا ان يكون ما عليه متصورا في الذهن فان الحكم على الشيء
بعد تصور المحكوم به وعليه ايجابا كان الحكم او سلبا وانا اذا لم نتصور شيئا ولم نفهم معنى فكيف يمكننا الحكم عليه
فلابد ضرورة من تصور الشيء حتى نحكم عليه الحكم الايجابي والسلبي فلم يبق فرق بين الموجبة والسالبة في استدعاء
موضوع متصور موجود في الذهن جاز الحكم عليه هذا اذا كان الحكم مختصا بما في الذهن واما اذا كان الحكم عاما اي
في الذهن والعين جميعا او كان مضافا الى ما في العين فههنا يكون الفرق بين الموجبة والسالبة بينا من جهة
انه يجوز ان ينفي عن ما ليس في الاعيان موجودا لكن يكون مضافا الى الاعيان كقولك العنقاء ليس
هو في الاعيان بصيرا ولا يجوز في الموجبة ان يقول العنقاء هو في الاعيان لا بصير اذ السلب ما اضفته الى الاعيان
فظهر ان السلب سواء اضفته الى العين او الى الذهن او كليهما لا بد من وجود المحكوم عليه في الاعيان اللهم الا
ان يكون المحمول في معنى السلب المطلق كقولك زيد معدوم او ممتنع او مستحيل الوجود في الاعيان فههنا وان
كان مضافا الى الاعيان فان مفهومه نفس السلب عن الاعيان كانك قلت هذا المتمثل او المتصور في الذهن
منفي عن الاعيان وليس هذا مثل قولك العنقاء في الاعيان اعمى هذا فيما اذا كان الحكم يقبل التخصيص بالذهني واما
اذا كان في الكلية المحصورة مثل قولك كل ج ب فانا نعني به كل ما يوصف بج مطلقا على ما يعم العيني والذهني
فلابد من وجود موصوفات ج حتى يصح وصفها بج اذ وجود الصفة فرع على وجود الموصوف وكل ج
اشارة الى تلك الموصوفات فيجب وجودها على المعنى الاعم وكذلك الحكم في قولك لا شيء من ج ب فهو ايضا
سلب للباء عن موصوفات ج لا بالجيم عن موصوفاتها فيجب وجود موصوفات ج بالمعنى الاعم حتى يكون ا
الصفة التي اي ج ثابتة لها فان خصصت كل ج بما في الذهن ثم سلبت عنه ب الذهني او العيني فالقضية
لا يكون عامة لجميع الموصوفات فتكون جزئية في المعنى نعم ان السلب والايجاب المعدول في استدعا
وجود الموضوع وهذا البحث حسن مفيد لا بد من اعتباره وقد اهمله محققو الزمان واورد بعض المتأخرين
سؤالا وهو ان موضوع الموجبة المعدولة ان قلتم بانه يستدعي الوجود الخارجي والسلب البسيط لا يستدعي
ذلك او يستدعي مطلق الوجود والبسيط لا يستدعي المطلق والاول باطل اذ الموجبة المحصلة الحقيقية لا تستدعي
طرفا ما للوجود في الخارج كقولك كل خلاء ممتنع والثاني ناقض قولكم كل تصديق يستدعي تصور الموضوع ايجابا
كان او سلبا واجاب ان القضية ان خارجية فلا فرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وان جعل اذ
معنى الموجبة ان ما هو ج في الخارج فهو لا ب في الخارج ويجب صدقها على بعض الذوات في الخارج بخلاف

لا بد من تصور الشيء في الذهن بخلاف الايجاب
فانه سواء اضفته الى العين او الى الذهن او كليهما

اخذت م

السالبة التي معناها انه ليس ج في الخارج يتصف بالثابتة فيكون صدق القضية بطريقين اما بان يكون شيء من
الذوات في الخارج يتصف بج بان يكون عند العقل ما هو ج معدوما واما بان يكون هناك ذات ثبت لها الا ب
في الخارج وانت فلا يخفى عليك ضعف هذا واشار الى ما حصلناه والفرق بين الموجبة المعدولة المحمول وبين السالبة
البسيطة الذي حرف السلب موجود في كل واحد منهما واحتمال كونه جزءا او قاطعا للنسبة ان القضية ان كانت
ثلاثية وتقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبة كقولك زيد هو ليس بكاتب لان حكم الرابطة ان يجعل
ما بعدها من ادوات السلب جزءا من المحمول وتربطه كيف كان بالموضوع وان تقدم حرف السلب على الرابطة كانت
سالبة لان حرف السلب حكمه سلب ما بعده عن الموضوع هذا كله عند كون حرف السلب واحدا فان كان اكثر من واحد
بلا عطف فان كانت حروف السلب ازواجا فكانت كلها متقدمة على الرابطة كانت موجبة اذ سلب السلب ايجاب
وان كان كلها متأخرة عن الرابطة كانت سالبة لانه اذا صار حرف السلب جزءا مربوطا بالمحمول صار الثاني
فاذا زال ذلك وان كانت افرادا كان بالعكس لانها ان تقدمت كلها على الرابطة كانت القضية سالبة لزوال
الربط بالافراد وان تأخرت عن الرابطة كانت موجبة وان كانت القضية ثنائية لم تتميز الموجبة عن السالبة
الا بامرين احدهما النية بالاستفسار من المتكلم اني بنيت تقديم حرف السلب على الرابطة او تأخيره والثاني
الاصطلاح على جعل بعض الالفاظ للايجاب كغير ولا وبعض للسلب كليس ولما الفرق بين الموجبة المعدولة الموضوع
وبين السالبة التي موضوعها محصل بان القضية اما مسورة او غير مسورة فان كان الاول فالسور اما سور
ايجاب او سلب فسور الايجاب ان تقدم على حرف السلب كانت القضية موجبة كقولك كل ليس بعالم فهو جاهل
لجعل السور حرف السلب جزءا من الموضوع وان تأخر عن حرف السلب كانت سالبة كقولك ليس كل حيوان
انسانا واما اذا كان السور سور سلب فينعكس الحكم لان حرف السلب ان تقدم على السور كانت القضية موجبة
لصيرورة السور السلبي جزءا كقولك ليس لا شيء من الحيوان بانسان وان كان حرف السلب متأخرا عن
السور كانت سالبة لزوال الربط كقولك لا شيء مما ليس بانسان بناطق وان كان الثاني وهو ان لا تكون
القضية مسورة وحرف السلب موجود في الموضوع فان دخل على حرف السلب شيء من هذه الادوات
وهي الالف واللام مثل اللاحيوان غير حساس او الذي كقولك الذي ليس بكاتب امي او ما كقولك ما ليس
بحي فهو جماد فالقضية الحملية موجبة وان لم يكن شيء من هذه موجودا لا السور ولا هذه الادوات المذكورة
تميزت الموجبة عن السالبة بالنية والاصطلاح كما مضى ذكره

الفصل الرابع في جهات القضايا ومناسباتها

نسبة المحمول الى الموضوع لا بد لها من كيفية وهي الضرورة والدوام والامكان والفعل وتسمى تلك
الكيفية مادة باعتبار ان يكون القضية في نفس الامر صالحة لان يصدق عليها شيء من هذه واللفظ
الدال عليها او حكم بها يسمى جهة ونوعا فقد يكون الجهة مطابقة للواقع في الوجود كقولك بالضرورة كل انسان العقل م
حيوان وقد لا يكون مطابقة كقولك دائما الانسان حيوان فالجهة لفظ او معنى دال على وثاقة الرابطة و
ضعفها فكانها عندها وتمكن تبدل صادقها بكاذبها والمادة لا يمكن فيها ذلك اقول والذي يدل على انه
لا بد لنسبة المحمول الى الموضوع من كيفية ويندرج في حصر القضايا ان تلك النسبة اما بالقوة وهو الامكان
الخاص والعام كذلك ايضا ونعني بالقوة الامكان المقارن للعدم او بالفعل فقط وهي كيفية بذاتها يسمى
بالمطلقة ثم الفعل قد يكون دائما وهو الدوام المطلق وهو قد يكون بحسب الذات وهي الدائمة المطلقة او
او بحسب الوصف اما مقيدا بلا دوام بحسب الذات اولا والاول العرفي الخاص والثاني العام وقد يكون غير
دائم وهو الوجودي اللادائم ثم الدائم اما ان يكون ضروريا اولا والاول اما ان يكون ضروريا بحسب الذات

وهي الضرورية

وهي الضرورية المطلقة او بحسب الوصف اما مقيدا بلا دوام بحسب الذات اولا والاول المشروطة الخاصة والثاني العامة او
بحسب وقت اما معين وهي الوقتية او غير معين وهي المنتشرة فالضروريات خمسة واما الثاني الذي لا يكون ضروريا
فهو الوجودي اللاضروري فنسبة كل محمول الى الموضوع لا بد وان يكون مكيفة في نفس الامر وان لم يذكر في اللفظ باحد
هذه الجهات التي الامكان والفعل والدوام واللادوام والضرورة واللاضرورة المستخرج منها القضايا الثلاث عشر
على ما ذكرنا في الحصر العقلي وفي هذا الكلام خلل لان الاول تفسيره القوة بالامكانين او باحدهما غير مستقيم اذ الامكان ان م
اعم من القوة والفعل كيف والباري تعالى داخل تحت الامكان العام وما عداه تحت الخاص الثاني انه قسم الدائم الى الضروري
وغيره وسمى غير الضروري بالوجودي اللاضروري الذي معناه ثبوت المحمول للموضوع بالفعل لا بالضرورة وهو اعم من
الدائم واللادائم وقد كان جعل غير الضروري من اقسام الدائم فيكون الوجودي اللاضروري اخص من الدائم فيلزم ان يكون
اخص واعم معا وهو محال ويلزم تداخل القضايا واما القدماء فقالوا نسبة المحمول الى الموضوع ان كان ضروري الوجود يسمى
مادة الوجوب والا فهي اما ضرورية العدم ويسمى مادة الامتناع او لا ضرورية الوجود ولا العدم ويسمى مادة الامكان
فهذه هي مواد القضايا لا بد في كل نسبة من ان يصدق عليها احدها وباقي القضايا تخرج منها لان من النسبة الضرورية اي
مادة الواجب تخرج الخمس الضروريات على ما عرفته وتخرج من مادة الامتناع وهو الذي لا يكون ضروريا الوجودي اللا
ضروري ومن مادة الامكان والمطلقة العامة والدائمة الثلاث والوجودي اللادائم فوجه الحصر ظاهر بين من قوة كلامنا الامكانان م
الا انها متداخلة وتعرف ذلك مما سلف من البحث والقضايا التي يبحث عنها وعن احكامها ثمان عشرة قضية منها بسيطة
وهي التي ماهيتها اما ايجاب او سلب ومنها مركبة وهي ما تركبت من قضيتين احديهما موجبة والاخرى سالبة ويكون
الايجاب والسلب متواردين على موضوع ومحمول واحد اما القضايا البسيطة فست الاولى المطلقة العامة وهي التي
يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بالفعل فقط كقولك كل انسان ضاحك او ليس وقول فخر الدين اذا
قلنا كل ج ب بالامكان ان كان الامكان محمولا فهي مطلقة عامة لكون الامكان منسوبا الى الموضوع من غير بيان
كيفية الاثبات وهو معنى المطلقة العامة وان كان المحمول نفس الباء فالامكان جهة فيصير معناه ان ب ثابت لج
بشرط ان لا يكون ممتنع الثبوت وهو لغو اذ ما ثبت للشيء لم يكن ممتنع الثبوت له لا يرد لان معناه ثبوت الباء لج
ثبوتا اعم من الثبوت بالفعل او القوة وذلك الثبوت وصفناه بالامكان فلا لغو حينئذ لان المطلقة هي المشتركة
بين موجهات القضية لا المشتركة بين جميع الموجهات اعني اصل الثبوت وزعم البعض ان القضية انما تتحقق ماهيتها
اذا كان الثبوت بالفعل والا فلا قضية وهو سهو اذ الثبوت بالفعل او بالقوة كيفيتان زائدتان على اصل الثبوت
والثبوت اعم منها ولا يتوقف في تحقق القضية الى كون الثبوت بالفعل او بالقوة بل هي متصورة بمجرد الثبوت كيف
وقد صرحوا بان القضية يتحقق بالموضوع والمحمول والنسبة ولم يذكروا فعلا ولا قوة الثانية الممكنة العامة وهي التي
حكم فيها بسلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للحكم المذكور كقولك كل انسان كاتب بالامكان العام اي سلب الكتابة
عن الانسان غير ضروري فسلب الكتابة هو الطرف المخالف للحكم المذكور الذي هو ثبوت الكتابة مثال السالبة لا شيء
من الانسان بكاتب بالامكان العام اي ثبوت الكتابة للانسان غير ضروري وهو المخالف للحكم المذكور الذي هو سلب الكتابة
الثالثة الدائمة المطلقة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع ابدا او بدوام سلبه عنه بحسب دوام ذات الموضوع
كقولك دائما الرومي ابيض البشرة او ليس الرابعة الضرورية المطلقة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت
المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة فقد يكون الموضوع ازليا كقولك بالضرورة
الله حي وقد لا يكون كذلك كقولك بالضرورة كل انسان حيوان او بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر الخامسة
المشروطة العامة وهي القضية التي حكم فيها بالضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه ما دام ذات

الموضوع موصوفا بالوصف العنواني كقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا وبالضرورة لا شيء
من المتحرك بساكن ما دام متحركا الرابعة العرفية العامة وهي القضية التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع
او بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني كقولنا كل متعفن الاخلاط محموم ما دام متعفن
الاخلاط ولا شيء من الساكن بمتحرك ما دام ساكنا واما القضايا السبع المركبة فاولها الممكنة الخاصة وهي القضية
التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الذات عن طرفي الوجود والعدم جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل انسان كاتب وليس
وهي مركبة من ممكنتين عامتين احدهما موجبة والاخرى سالبة لا فرق في كل قضية الا باعتبار وثانيتها الوجودية
اللادائمة وهي القضية التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او بسلبه عنه بالفعل لا دائما بحسب الذات كقولنا كل انسان
ضاحك بالفعل لا دائما ولا شيء من الانسان بضاحك بالفعل لا دائما وهي مركبة من مطلقتين عامتين احدهما موجبة والا
سالبة لما تقدم من ان الايجاب في الموجبة والسلب في السالبة وثالثها الوجودية اللاضرورية وهي القضية التي حكم فيها
بثبوت المحمول للموضوع او بسلبه عنه بالفعل لا بالضرورة والموجبة مركبة من موجبة مطلقة عامة وسالبة ممكنة عامة
والسالبة مركبة من سالبة مطلقة عامة وموجبة ممكنة عامة ورابعها المنتشرة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة
ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه في وقت ما غير معين لا دائما بحسب الذات كقولنا بالضرورة كل
انسان متنفس في وقت غير معين لا دائما بحسب الذات او بالضرورة لا شيء من الانسان بمتنفس في وقت لا دائما
بحسب الذات والموجبة تتركب من موجبة منتشرة مطلقة القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع
بالفعل في وقت ما وتتفرع فيها فيما بعد وخامسها الوقتية وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع
او بضرورة سلبه عنه في وقت معين لا دائما بحسب الذات كقولنا بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه
وبين الشمس لا دائما بحسب الذات او بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما بحسب الذات والموجبة
تتركب من موجبة وقتية مطلقة وسالبة مطلقة عامة والسالبة تتركب من سالبة وقتية مطلقة وموجبة
مطلقة عامة وسادسها العرفية الخاصة وهي القضية التي حكم فيها بان المحمول دائم الثبوت للموضوع او دائم السلب
عنه ما دام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني غير دائم بحسب الذات كقولنا كل انسان كاتب ما دام انسانا
لا دائما بحسب الذات او لا شيء من الانسان بكاتب ما دام انسانا لا دائما بحسب الذات والموجبة تتركب من موجبة
عرفية عامة وسالبة مطلقة عامة والسالبة تتركب من سالبة عرفية عامة وموجبة مطلقة عامة وسابعها
المشروطة الخاصة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موصوفا بالوصف
العنواني لا دائما بحسب الذات كقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما بحسب الذات
او بالضرورة لا شيء من الساكن بمتحرك ما دام ساكنا لا دائما بحسب الذات والموجبة تتركب من موجبة مشروطة
عامة وسالبة مطلقة عامة والسالبة تتركب من سالبة مشروطة عامة وموجبة مطلقة عامة فهذه جملة
القضايا الثلاث عشرة ومن القضايا الخارجة عنها الحينيات ما ينتفع بها في التناقض والعكس وغيرهما فالحينية
الممكنة وهي القضية التي حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية عن الطرف المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب يمكن ان
يسعل في بعض اوقات كونه محموما والحينية المطلقة وهي القضية التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او بسلبه عنه
بالفعل في بعض اوقات الوصف العنواني كقولنا كل من به ذات الجنب فانه يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا
ويسمى العرفية المطلقة بالمنتشرة واربع قضايا اخر ينتفع بها في المختلطات وغيرها منها المطلقة الوقتية
وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع بالفعل في وقت معين والمطلقة المنتشرة وهي التي حكم فيها بثبوت
المحمول للموضوع بالفعل في وقت غير معين ومثالهما ظاهر والوقتية المطلقة هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت

المحمول

بحسب الذات كقولنا كل انسان نائم بالفعل لا بالضرورة ولا شيء من الانسان بنائم بالفعل لا بالضرورة صح

وسالبة مطلقة عامة والسالبة تتركب من سالبة منتشرة مطلقة وموجبة مطلقة عامة موجبة وهو اولى من المنتشرة المطلقة صح

الخاصة م

المحمول للموضوع في الوقت المعين والمنتشرة المطلقة ما حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع في وقت غير معين
ومتى رأيت في القضايا المركبة قيد اللادوام فهو عبارة عن مطلقة عامة وقيد اللاضرورة عبارة عن ممكنة عامة
كيفية كل واحد منها موافقة لكيفية كل واحد من اصل القضية والطرفين كالطرفين لكن كيفية قضية القيدين مخالفة
لكيفية الاصل والشيخ الرئيس يوافق على هذا الاصطلاح في مخالفة اللادوام واللاضرورة لاصل القضية في الكيف
ويخالف في موافقتهما في الكم ويريد باللادوام سلب الحكم عن بعض الافراد لا عن الكل فاذا قلنا كل ج ب لا دائما يريد
بذلك كل ج ب بالفعل وليس بعض ج ب بالفعل وهذا قد ينتفع به في العكوس والقضايا المركبة لا يمكن
حصر تركيبها بل يذهب بحسب العبارات وايراد القيود الى غير النهاية لانه يجوز ان يدخل قيد اللادوام واللاضرورة
على باقي القضايا ويجعل للقضية اسم او مركب مثل تقييدك العرفية العامة باللادوام عرفية لا دائمة والمشروطة
العامة فيصير مشروطة لا دائمة والمطلقة باللاضرورة فيصير عرفية لا ضرورية ومشروطة لا ضرورية وكذا تركب
الجهات بعضها مع بعض ونسبة البعض الى البعض ولا فائدة في ذلك في العموم والخصوص والتباين منها الممكنة العامة
اعم جميع القضايا لاستلزام صدق كل واحد منها صدقها اذ كل قضية فاقل مراتبها ان يكون نقيضها غير ضرورية
وهذا هو المعنى الامكان العام لانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف الذي هو نقيض الحكم المذكور من غير عكس اذ
لا يلزم من صدق الممكنة صدق قضية من القضايا على التعيين اذ لا يلزم من صدق العام صدق فرد من جزئياته على التعيين
ولانه يدخل في الممكنة ما لا يقع في الوجود اصلا بخلاف بقية القضايا فزيد كاتب بالامكان يصدق ولو كان اميا ولم
والمطلقة العامة اعم الفعليات اذ مفهومها وهو الثبوت بالفعل موجود في كل واحد منها مع عدم استلزامها واحدا
على التعيين وبينها وبين الممكنة الخاصة عموم من وجه اذ صدق المطلقة قد يكون في مادة الضرورة فلا يصدق فيها
الممكنة الخاصة التي قد يكون صدقها بالقوة فلا يصدق المطلقة العامة ويصدقان معا في مادة الامكان والممكنة
الخاصة اعم من العامتين من وجه اذ قد يصدق هو دونهما في صورة يكون نسبة الى الموضوع غير ضرورية بحسب الذات
وغير دائم بحسب الوصف ويصدقان هو دونها في صورة يكون المحمول نسبته الى الموضوع ضروريا بحسب الذات والوصف
جميعا ويصدقون معا في صورة يكون المحمول غير ضروري النسبة بحسب الذات وضروري النسبة بحسب الوصف
والممكنة الخاصة اعم من الخاصتين مطلقا لاستلزام صدقهما صدقها من غير عكس اما الاول فلصدقهما فيما اذا كانت
النسبة ضرورية بحسب الوصف وغير دائم بحسب الذات وحينئذ يصدق الممكنة اذ لا يكون شيء من الطرفين ضروريا
بحسب الذات واما الثاني فلان الطرفين يجب ان لا يكون شيء منهما ضروريا بحسب الذات في الممكنة وجاز ان لا
يكون كذلك في الخاصتين بان يكون النسبة غير ضرورية السلب مع قيد اللادوام والضرورة المطلقة اخص من
المشروطة العامة لاستلزام صدق النسبة الضرورية في جميع اوقات الذات صدقها في جميع اوقات الوصف من غير
عكس اذ يجوز ان يكون النسبة ضرورية في جميع اوقات الوصف غير ضرورية في جميع اوقات ذات الموضوع كان
نسبة حركة الاصابع الى الكاتب ضرورية في جميع اوقات حصول الكتابة غير ضرورية بحسب الذات والجانب والضرورة
المطلقة مباينة للممكنتين والوقتيتين والوجوديتين والممكنة الخاصة لان كل واحد من هذه المركبات السبع فيه
اما قيد اللاضرورة كما في الممكنة الخاصة والوجودية اللاضرورية واما قيد اللادوام كما في البواقي ولا دوام اخص
من اللاضرورة لان الضرورة اخص من الدوام ونقيض الاعم اخص من نقيض الاخص كما مر فاللادوام يستلزم اللاضرورة
فالسبع فيها قيد اللاضرورة بحسب الذات والضرورية المطلقة فيها الضرورة بحسب الذات فبينهما تباين والمشروطة
الخاصة اخص من المشروطة اذ هي مشتملة عليها مع زيادة قيد اللادوام فصدق الخاصة يستلزم صدق العامة من
غير عكس اذ يجوز ان يكون العنوان نفس الذات او لازما له كقولنا بالضرورة كل متحرك فلكي متغير ما دام

تفصيل م

المحمول م

العامة

منهما وحينئذ يكون المحمول ضروريا للموضوع في جميع اوقات الوصف والذات معا ويمتنع صدق الخاصة وبين
المشروطة العامة وبين كل واحدة من الوقتيتين عموم من وجه لصدق العامة بدونهما كما اذا كان العنوان عين الذات
او لازما ويمتنع صدق الوقتيتين لانتفاء اللادوام الداخل في مفهومهما وكذلك يصدق الوقتيتان بدون المشروطة
العامة بسبب قيد اللادوام كقولك بالضرورة كل قمر منخسف لا دائما ولا يصدق بالضرورة كل قمر منخسف ما دام
قمرا ويصدقان معا اذا اتفق ان يكون صدق المشروطة العامة في مادة اللادوام فيصدق المشروطة لكون
النسبة ضرورية في جميع اوقات الوصف كما هو مفهومها لا دائما اذ التقدير ان المادة غير دائمة ويلزم الفرق
ان يكون ضروري النسبة في وقت معين وفي وقت ما لا دائما واما المشروطة الخاصة فهي اخص من الوقتيتين مطلقا
لاستلزام صدقها الوقتيتين من غير عكس اما الاول فلما ذكرنا من النسبة الحكمية اذا كانت ضرورية في جميع اوقات صدق م
الوصف العنواني لا دائما كما هو مفهومها يلزم من صدقها صدق الوقتيتين وهو الذي يكون النسبة ضرورية في وقت
معين وفي وقت ما لا دائما الذي هو مفهوم الوقتيتين واما الثاني وهو العكس فلانه يصدق بالضرورة الوقتية كل
قمر منخسف لا دائما ولا يصدق بالضرورة المشروطة كل قمر منخسف ما دام قمرا لا دائما بحسب الذات والوقتية
اخص من المنتشرة اذ صدق الضرورة في الوقت المعين يستلزم صدقها في وقت ما من غير عكس اذ وقت ما
لا يكون معينا والوقتية العامة اعم من الوقتية الخاصة لاشتمال الخاصة عليها مع زيادة قيد لا دوام فيصدق
العامة تارة في مادة اللادوام بحسب الذات وتارة اخرى في مادة الدوام لكن لا يستلزم واحدا منهما على التعيين
واما الوقتية الخاصة فانه يستلزم صدقها صدق الوقتية العامة لكون المحمول اذا كان ثابتا للموضوع في جميع
زمان حصول الوصف العنواني لا دائما بحسب الذات الذي هو الخاصة ثبت في زمان حصول الوصف العنواني الذي هو
العامة والدائمة المطلقة اخص من الوقتية العامة لان المحمول اذا ثبت للموضوع في جميع زمان حصول الذات
ثبت في جميع حصول الوصف من غير عكس لكون الدوام بحسب الوصف يمكن صدقه مع كل واحد من الدوام و
اللادوام الذاتيين من غير استلزام واحد على التعيين والدائمة مباينة للعرفية الخاصة التي فيها قيد لا دوام
والمباينة بين الدوام واللادوام ظاهر والدائمة اعم من الضرورية المطلقة لاستلزام الذاتية الدوام بحسب الضرورة م
الذات من غير عكس فان بياض الترکی دائم من غير ضرورة والعرفية العامة اعم من المشروطة العامة
لاستلزام الضرورة بحسب الوصف الدائم بحسب الوصف من غير عكس وهو ظاهر وكذلك العرفية الخاصة
اعم من المشروطة الخاصة بالبيان المذكور ولكون المشروطة الخاصة تزيد بقيد الضرورة وبهذا اختلاطها في
مع م العموم والخصوص وهو ان كل قضيتين اذا احدهما على الاخرى بقيد فهي اخص لاشتمال الخاص على العام وقيد في
والوجودية اللادائمة اخص من الوجودية اللاضرورية اذ اللادوام اعم من الضرورة فنقيضه اخص من نقيضه
لما مر والوجودية اللادائمة اعم من المنتشرة لاستلزام النسبة الضرورية في وقت ما مع اللادوام
الذي هو مفهوم المنتشرة النسبة الفعلية مع اللادوام الذي هو الوجودية من غير عكس لعدم
الضرورة في الوجودية والوجودية اللاضرورية اخص من الممكنة الخاصة لاستلزامها سلب الضرورة
الذاتية عن الطرفين لكون احد الطرفين اما الوجود او العدم اذا ثبت بالفعل مع لا ضرورة الطرف
الاخر بحسب الذات الذي هو مفهوم الوجودية يلزم لا ضرورة كل واحد من الطرفين الذي هو الخاصة
ولا ينعكس اذ يمكن ان لا يكون شيء من الطرفين ضروريا بحسب الذات مع كون ذلك الطرف لا يكون
حاصلا بالفعل تنبيه على عدة فوائد يتعلق بتحقيق القضايا وهي مفيدة في العلوم منها ان بعض م
المطلقة العامة قد طولوا فيها تطويلا لا طائل فاذا جمعت اطراف كلامهم فيها بعضها الى بعض وجد

غير مشهور

غير مشهور والذي تحصل منه انهم اتفقوا على ان المطلقة هي الخالية عن الجهات وفسروا الجهة بامرين الاول انها لفظة
دالة على وثاقة الرابطة وضعفها الثاني انها لفظة دالة على اي حال كان من احوال الرابطة غير الفعل والسور وكذا
فاذا قلنا كل ج ب بالاطلاق فهي غير موجهة على الرأيين اذ ليس هناك ما يدل على وثاقة الرابطة وضعفها في
وعند م مطلقة عامة فعلية عندهم فخر الدين يعتبر مجرد الثبوت الاعم من القوة والفعل فسواء اخذنا على الرأي الاول الذي
للقدماء او على الرأي الاخير لا ينبغي ان يعد في جملة الموجهات واكثر المتأخرين بينا قصور انفسهم وبدخولها
في عداد الموجهات ويجب على تفسيرهم الموجهة ان يكون الممكنة غير موجهة اذ لا دلالة فيها على قوة الرابطة وضعفها
ويمكن ان يورد على المطلقة والممكنة بان فيهما ما يدل على قوة الربط وضعفها فان الثبوت المطلق اذا قيدناه بجهة
الفعل فقد قويت الرابطة واذا قيدناه بالقوة الامكانية فقد ضعفت لان الفعل اقوى واشرف من القوة الامكانية
ولو لا تفسيرهم الجهة وكون المطلقة ما يقابل الجهة لكان لكل احد ان يفسرها بما يجد وعلى ان تفسير الفخر اقرب الى المفهوم
الا انها لا يستعمل في العلوم ولا تصرح بقياس الا اذا اخذت فعلية فلاجل هذا قيدها القدماء بالفعل اذ الفائدة
في البحث عن القضايا باستعمالها في العلوم والمطلقة قليلة النفع لتغيرها من وجه لكون غير لانها مخالطة فيجب
حذفها كما حذف المهملة ويستغنى عنها بالقضية الطبيعية فان الحكم على نفس الطبيعة من حيث هي طبيعة اولى الحكم
في الكلية المحصورة فان اكثر ما يستعمل في مقدمات العلوم الطبيعي كما تقول النفس لا تنقسم ولست بمزاج ولا جزء غير
المتجزي ممتنع والفلك لا يتخرق وامثال ذلك في الحكمة فان البرهان اذا اقيم على واحد منها يكون على طبيعة ذلك
الشيء لا على نفس واحدة او فلك واحد ولا يتعرضون للحصر والقياس منها صحيح منتج بل قد ينتج الحصر احيانا كقولك
واجب الوجود مجرد والامكان المطلوب في العلوم يكون جزءا من المطلوب لا الجهة فيدخل في الوجوب فاذا الافي الوجوب
ولا امتناع نفس الطبيعة لكان اتم والنفع في الاستعمال من الكلية اعم بهذا ومنها ان المشروطتين والوقتيتين
ضروريتان بحسب الوصف والوقت يرجع الى الضرورية بحسب الذات اما في الوقتيتين فلكون الحكم فيهما بالضرورة بحسب
الوقتين انما يساق الى ذلك الوقتين بسبب لازم ضروري للموضوع هو حركة الافلاك الذي يلزم منها سوق النيرين
الى الخسوف والكواكب الى الشروق والغروب فالضرورة هي لذلك اللازم اعني حركة الفلكي فهي ضرورة ذاتية
بهذا الاعتبار لا وقتية فلو قطعنا النظر عن ذلك اللازم لم يمكن الحكم بالضرورة الذاتية ولا الوقتية وكذا الحكم في المشروطتين
فان حركة الاصابع لازم ضروري عند كونه كاتبا بالفعل كما كان الخسوف ضروريا للقمر عند الحيلولة فاذا قلنا
بالضرورة القمر عند الحيلولة منخسف او بالضرورة الانسان عند الكتابة متحرك الاصابع فالموضوع فيهما ان كان
القمر والانسان وحدهما فالحيلولة والكتابة ضروريتان لهما بحسب ذاتهما لا بحسب وقت وشرط وان كان الموضوع
فيهما هو مجموع القمر مع الحيلولة والانسان مع الكتابة فيهما جزآن للموضوع ونسبة الجزء الى الكل ضرورية بحسب الذات
واما الضرورة بحسب المحمول كقولنا بالضرورة كل انسان ماش ما دام ماشيا فنقول ان نسبة المشي الى الانسان في حال
مشيه لا يكون واجبا بل هو ممكن وكون الشيء مستمر الوجود او العدم لا يخرجه ذلك الى الوجوب والامتناع بل
هو ممكن في الاعيان ليس الا الانسان والمشي ووجوده واستمراره له وذلك لا يوجب الضرورة واما في الاذ
الاذهان فيصح الحكم عليها بالضرورة والضاحك والكاتب وامثالها من الخواص انما يجوز نسبتها الى الانسان ممكنة
اذا اخذت بالفعل والا فجميع الاستعدادات النسبة الى ما هي استعداد لها يكون ضرورية النسبة بحسب الذات ومنها
ان بعضهم زعم ان الدائمة في الكليات غير ضروري وهو خطأ فانه ان عنى بكون الدائم غير ضروري انه لا يمتنع في
الاعيان ترجح وجوده فهو فاسد اذ ما لا يجب لا يقع وان عنى النسبة الامكانية فالحكم انما يكون على جميع الاحاد
ان كان لمشاهدة البعض فلا يصح الحكم كليا لكن لم يرد الا الادراك فالحكم ان كل انسان ابيض وان كان العقل يجوز

ذلك الدائم نفس الطبيعة وللماهية مجعولة لضرورة وابعض فكل ما لم يكن جزءا ولازما للماهية لا يقتضي العقل من
الحكم بدوامه لماهية في الآحاد ولا بد من شيء في الكل الا بسبب ضرورة مستمرة لان دوام الممكن يحتاج الى علة ه
وتلك العلة قد يكون نفس الطبيعة وقد يكون من خارج فدوام الوجود للمجردات والافلاك دوكانها ليس
دائما بل من العلة الفاعلية الغير المتغيرة فالحكم بالدوام لا يكون الا من يعتقد ضرورة اولزوما وانما هذا الحكم بالدوام
في الكليات واما في الجزئيات المشخصة فان السواد الدائم لزيد مثلا لا يمكن ان يكون غير ضروري فانه لولا زنجه
ووجوبه لم يوجد وكل شيء لا يجب دوامه فانه لا يكون حتى قد لا يكون الشيء ضروريا من نفس الطبيعة بل من خارج
فهذا الحكم قد يوجد في الكليات كقولك كل مفارق موجود دائما من غير ضرورة من ذاته وهيولى الافلاك حاصلة
لصورها دائما وقد يكون في الجزئيات كسواد زيد لغهم هذا المقام فلا فرق بين الكليات والجزئيات في الدوام
الغير الضروري فانك لا يمكنك الحكم الكلي بان كل رومي ابيض دائما الا وقد حصل للذهن هناك شعور بلزوم ضروري
وكذا الحكم على التركي بدوام البياض انما هو لضرورة ملاحظة العقل للزوم الضروري واعتقاده ولاجل هذا
لا يمكنك ان تحكم بان زيدا غير كاتب دائما الشعور الذهن بامكان نقيضها اللهم الا ان يكون ساقط القوى
او عديم الآلة فيصير بهذه الملاحظات والاعتبارات ضرورية ونحن نتكلم على نفس القضية وان الدوام
فيها في الكليات وفي الجزئيات ضروري اوليس وان جميع الموجودات المحققة في الاعيان واجبة بعللها
فلا دائم غير ضروري في الاعيان واما في الاذهان فالحكم للماهية في الذهن في دوام ذاتياتها ولوازمها وكون
ذلك ضروريا لها واحوال الملاحظات حكم الخارجية فلا دائم غير ضروري لا في الاعيان ولا في القضية ومنها
الامكان المستعمل في العلوم انما هو الخاص الذي لا ضرورة في وجوده وعدمه من ذاته سواء وجب لعلة او لم يجب
دام او لم يدم واما الامكان العام فينتفع به في المنطق لا سيما في النقيض والعكس واخطأ من توهم
ان الممكن لا يتصور وجوده الا في المستقبل اذ الوجود يخرجه الى الوجوب وكم يدر ان العدم يخرجه الى الامتناع
فاذا لم يكن ضرورة عدمه باعتبار عدم علته غير منافية لامكانه فكذا لا يكون ضرورة وجوده باعتبار وجود
علته غير منافية لامكان وجوده والعوام يعنون بقولهم ليس بممكن ان يكون انه ممتنع وبقولهم ممكن ان يكون انه
ليس بممتنع فلا يتناول الواجب وحصل لهم بسبب هذا العرف شك وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون
وكل ممكن ان يكون يمكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وهو محال وان لم يكن ممكن ان يكون
وكل ما لا يمكن ان يكون فهو ممتنع فالواجب اذن ممتنع وهو محال وكذا يرد في طرف الامتناع وهو ان
الممتنع ان كان ممكنا ان لا يكون وكل ممكن ان لا يكون فهو ممكن ان يكون فالممتنع ممكن ان يكون وهو محال
وان كان ليس بممكن ان لا يكون وكل ما ليس بممكن ان لا يكون واجب ان يكون فالممتنع اذن واجب ان يكون
وهو محال ايضا والجواب ان الامكان الخاص يستحيل صدقه على الواجب والممتنع سواء كان محصلا او
معدولا فلا ينعكس محصلا وهو ممكن ان يكون بمعدولة وهو ممكن ان لا يكون في الواجب وكذلك
لا ينعكس معدولة بمحصلة في الممتنع بل الذي يصدق على الواجب محصل العام وهو ممكن ان يكون وعلى الممتنع
معدولة وهو ممكن ان لا يكون واما الامكان العام فلا ينعكس معدولة وهو ممكن ان لا يكون بمحصلة وهو
ممكن ان يكون ليلزم من ذلك صيرورة الممتنع واجبا وكذا لا ينعكس محصلة بمعدولة لينقلب الواجب ممتنعا
وهذا ظاهر في القضايا الشرطية اما ان يكون الثاني فيها لازما للمقدم او منافيا له والاول هي الشرطية
المتصلة والثاني هي الشرطية المنفصلة وفسر بعضهم المتصلة بانها ما حكم فيها بلزوم قضية لاخرى او لا
لزومها ويخرج عنه المتصلة الاتفاقية واجود من ذلك بانها ما اوجبت او سلبت حصول قضية عند اخرى وهذا

اولى من ادخل حرف الترديد في التوقيف فالمتصلة هي التي يكون التالي المقترن بحرف الجزاء لازما للمقدم المقترن المطلقة مر
بحرف الشرط او مستصحبا له اوليس لازما ولا مستصحبا وهي اما ان يكون لزومية او اتفاقية لانه اما ان يكون بين
المقدم والتالي علاقة بسببها يكون المقدم مستلزما للتالي او لا يكون والاول هي اللزومية والثاني هي الاتفاقية
والعلاقة التي بين المقدم والتالي في اللزومية اما ان يكون علاقة العلية او علاقة التضايف والاول اما ان يكون
المقدم علة للتالي او بالعكس او يكونا معلولي علة خارجة مثال الاول كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومثال
العكس كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ويشترط في هذه الصورة ان يكون التالي مساويا للمقدم اذ
لو كان اعم لم يجز جعله مقدما لان المقدم ملزوم والتالي لازم ويمتنع استلزام العام للخاص كقولنا ان كان هذا
حيوانا كان انسانا مثال الثالث كقولنا كلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء فالمقدم والتالي معلولا طلوع
الشمس الخارج واما التضايف فكقولك ان كان زيد ابن عمرو فعمرو ابوه واما الاتفاقية فهي التي لا يكون بين المقدم
والتالي علاقة توجب الاستصحاب بل يجامع صدق التالي صدق المقدم في نفس الامر اتفاقا كقولك كلما كان الانسان
ناطقا كان الحمار ناهقا فان صدق ناهقية الحمار مع صدق ناطقية الانسان انما هو لصدقهما في نفس الامر بطريق
الاتفاق ويلزم على هذا التفسير ان يكون الموجبة الاتفاقية غير صادقة الا اذا صدق طرفاها في نفس الامر وبعضهم
فسر الاتفاقية بما هو اعم في التفسير الاول فقال الاتفاقية هي المتصلة التي يكون تاليها صادقا في نفس الامر والشرط لا
صدق المقدم كقولنا كلما كان الخلاء موجودا فالانسان موجود فانه لما كان الانسان موجودا في نفس الامر كان موجودا
مع كل امر يفرض وجوده فاذا اطلقت الاتفاقية في الكتب وغيرها من اصطلاح المنطقيين فمرادهم انما هو ال
الاتفاقية بالمعنى الاخص والاتفاقية لا يمكن الجزم بصدقها الا اذا اخذ طرفاها بحسب الحقيقة اذ لو اخذ بحسب الخارج
لم يحصل الجزم بصدقها لكون صدقها موقوفا على صدق طرفيها في نفس الامر وكون الخارجية يجوز كذبها عند كذب
موضوعها في بعض الازمنة والفروض الممكنة وهو فرض عدم التالي مع المقدم كقولك كلما كان الانسان في الخارج
ناطقا كان الحمار في الخارج ناهقا وهذه الاتفاقية الكلية صدقها غير واجب فانه يجوز وجود زمان يكون الانسان
ناطقا فيه ولا يكون الحمار موجودا فالكلية فضلا عن كونه ناهقا فحينئذ لا يصدق المتصلة الاتفاقية المأخوذ
طرفها بحسب الخارج لانه لو وجد ناطقا على تقدير ان لا يوجد الحمار لا يمتنع صدق كون الحمار في الخارج ناهقا لكن
لو اخذنا الطرفين بحسب الحقيقة صدقت الاتفاقية ونعني بها انه لا حال ولا وقت يكون الانسان فيه بحيث
لو وجد كان ناطقا الا والحمار في تلك الحال او الوقت بحيث لو وجد كان ناهقا والاداة في الشرط على
اللزوم انما هو ان وباقيها مثل كلما واذا ومتى واذ ومهما ولو وغيرها لا دلالة لها لا على اللزوم ولا على
الاتفاق بل على القدر المشترك بين اللزوم والاتفاق وهو نفس الاتصال اما المنفصلة فهي القضية التي يحكم
فيها بالمنافاة بين قضيتين اما في الثبوت والانتفاء جميعا او في طرف الثبوت او في طرف الانتفاء او يحكم طرف مر
المنافاة بينهما على احد الوجوه الثلثة والاولى موجبة والثانية سالبة وتسمى التي المنافاة بين طرفيها
الثبوت والانتفاء معا بالمنفصلة الحقيقية والتي في طرف الثبوت مانعة الجمع والتي في طرف الانتفاء
مانعة الخلو فالمنفصلات اي هذه الثلثة اما المنفصلة الحقيقية وهي التي يحكم فيها بالمنافاة بين قضيتين
في طرف الثبوت والانتفاء جميعا اي يمتنع اجتماعهما على الصدق والكذب معا فهي تتركب من قضيتين
يكون احدهما اما نقيضا للاخرى كقولك هذا العدد اما ان يكون زوجا او لا زوجا او مساويا لنقيضها
كقولك اما ان يكون العدد زوجا او فردا فكل منفصلة مركبة من القضية ونقيضها او المساوي لنقيضها
فهي حقيقية وكل حقيقية لا بد وان يكون تركيبها من القضية ونقيضها او المساوي اما بيان الاول فلان

النقيضين يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما وكذلك مع المساوي اذ الاجتماع مع المساوي يستلزم الاجتماع
بين النقيضين لو ارتفاعهما والحقيقية اي التي لا يجتمع طرفاها ولا يرتفع واما بيان الثانية دهو ان كل حقيقية
مركبة من القضية ونقيضها او المساوي لنقيضها فانه سوا اخذ احد جزئي المنفصلة نقيضا للآخر او مساويا
فانه يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما وهذا حال النقيضين او المساوي والمنفصلة الحقيقية قد يكون اجزاؤها
متناهية كما ذكره وقد يكون غير متناهية كقولك هذا العدد اما ان يكون اثنين او ثلثة او اربعة وهلم جرا الى ما
لا نهاية لها وهذه حقيقية سواء وقعت على عدد متناه او غير متناه فان اي جزء اخذته فانه يكون لازما لما
مساويا لنقيض باقي الاجزاء فان هذا العدد اذا كان اثنين فمن لوازمه ان لا يكون ثلثة ولا اربعة ولا شيئا
من الاعداد المتناهية او الغير المتناهية فيمتنع اجتماع الاثنين مع شيء من باقي الاعداد ويمتنع ارتفاعهما لان
كل واحد منهما لازم مساوي لنقيض كل واحد منها فارتفاع جميع الاجزاء يستلزم وجود هذا الجزء ولو ارتفع
هو ايضا ارتفع النقيضان بقي هنا بحث وهو ان الانفصال اما ان ينقسم الى الطبيعة او الى المحصورة الكلية
او الى الشخصية فان كان الاول فكل واحد من اجزاء الانفصال ان كان جزئيا لتلك الطبيعة الكلية المقسمة
لم يتصور ان يكون المنفصلة حقيقية كقولك العدد اما ان يكون زوجا واما ان يكون فردا فالعدد من حيث
هو طبيعة كلية لا زوج ولا فرد فقد خلا عنهما ويمتنع اجتماعهما فيه فيكون مانعة الجمع غير مانعة الخلو وان لم يكن
كل واحد من اجزاء الانفصال جزئيا لتلك الطبيعة فيصح ان يكون حقيقية مقسمة كقولك الانسان اما ان يكون
حيوانا واما ان يكون جمادا وان قسم الانفصال الى الكلية المحصورة او الى الشخصية فيصير معناه كل عدد
اما زوج او فرد فيكون حقيقية لعدم اجتماعهما وارتفاعهما عنه الا انها لا يكون منفصلة مقسمة فان كل
واحد لا ينقسم الى زوج وفرد فالمقسمة اكثر فائدة في العلوم اعلم هذا فقد يحتاج اليه في العلوم واما المنفصلة
المانعة الجمع فهي القضية التي حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها على الصدق مع جواز اجتماعهما على الكذب وهذه اخص
ممن قال في تعريفها انها التي يمتنع اجتماعهما على الصدق فقط والمستعمل هي المنفصلة بالمعنى الاعم وهي التي
يكون جزؤه قياس وبالمعنى الاخص المباينة للحقيقية ويكون مركبة من القضية وما هو اخص من النقيض كقولك
هذا الشيء اما ان يكون حجرا او شجرا فكل واحد من جزئيها اخص من نقيض الآخر فحكمها انه يمتنع الجمع اي الصدق دون الخلو اي الكذب
اما الاول فلانهما لو اجتمعا صدقا وكل واحد اخص من نقيض الآخر وصدق الشيء مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذي هو
النقيض حينئذ صدق النقيضين وذلك محال واما الثاني وهو انه لا يمتنع خلوهما بل يجوز اذ لو امتنع كذبهما لكان
كذب كل واحد منهما ملزوما لعين الآخر فلا يكون كل واحد نقيضا اخص من نقيض الآخر والتقدير انه اخص فلو
كذب النقيض مع صدق لكان العام مستلزما للخاص وهو محال فلو امتنع كذبهما لصدق بما ان المقدمتان
كلما صدق نقيض احدهما كذب عين احدهما وكلما كذب عين احدهما صدق نجيز الآخر ونتج من الاول كلما صدق
نقيض احدهما صدق عين الآخر ويلزم ما ذكرنا استلزام العام للخاص وهذه قد يكون ذات جزئين كما ذكره وقد
يكون ذات اجزاء بقدر ارادتك لانه تندرج تحت احد جزئيها جزئيات لا تتناهى فنقول هذا الشيء اما ان يكون
حجرا او شجرا او مدرا وهكذا انه يذهب واما المنفصلة المانعة من الخلو فهي القضية التي حكم فيها بامتناع اجتماع طرفيها
على الكذب مع جواز اجتماعهما على الصدق وهي اخص ممن قال بانها التي يمتنع اجتماعهما على الكذب فقط وهي
مباينة للحقيقية والمراد عند الاطلاق والاستعمال وكونها جزء قياس هو الاعم ويكون تركيبها من القضية وما
هو اعم من النقيض كقولك اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق فكل واحد من جزئيها اعم من نقيض الآخر فحكمها
انه لا يجوز كذبهما وهو ارتفاعهما ويجوز صدقهما وهو اجتماعهما اما الاول فلانهما لو كذبا مع كون كل واحد اعم

الكلية صح

اويهذا العدد وارتفاعهما صح

فيلزم صح

العين صح

من نقيض

٤٧

من نقيض الآخر وكذب الشيء مع الاعم مستلزما لجواز كذبه مع الاخص وهو يستلزم كذبه مع النقيض فيلزم كذب
النقيضين وهو محال واما الثاني وهو جواز صدقهما فلانه لو لم يجز صدقهما لكان كلما صدق احدهما كذب الآخر
والمفروض ان كل واحد منهما اعم من نقيض الآخر فيلزم ان يكون العام مستلزما للخاص وينتظم قياس هكذا وهو من الاول
وهو كلما صدق احدهما كذب الآخر وكلما كذب الآخر صدق نقيضه لينتج كلما صدق عين احدهما صدق نقيض الآخر فيلزم
ما ذكرنا من استلزام العام للخاص وانه محال وقد يتركب من جزئين كما ذكرنا وقد يتركب من اجزاء كثيرة اما متناهية او غير
متناهية كقولك اما ان يكون هذا الشيء لا ابيض واما ان يكون لا اسود او احمر وهلم جرا والمنفصلات الثلث
قد يكون كل واحد منها عنادية وقد يكون اتفاقية والعنادية هي المنفصلة التي يكون التنافي بين طرفيها لنسبة
بينهما يوجب التنافي كما كان في المتصلة اللزومية وقد مرت امثلته والاتفاقية هي المنفصلة التي يكون التنافي
بين طرفيها لا يكون لنسبة يوجب التنافي بل التنافي حاصل بين طرفيها على سبيل الاتفاق فالحقيقية الاتفاقية
هي التي يتفق عدم اجتماع طرفيها على الصدق والكذب معا وذلك كالتنافي المحاصل بين الاسود والكاتب في الصدق
والكذب جميعا في الشخص الاسود الامي دائما كقولك اما ان يكون زيد اسود واما ان يكون كاتبا والمانعة الجمع الاتفاقية
هي التي يتفق عدم اجتماع طرفيها على الصدق فقط وذلك كالتنافي الحاصل بين الاسود والكاتب في الصدق
في الشخص الذي يكون ابيض امي دائما كقولك اما ان يكون زيد اسود واما ان يكون كاتبا والمانعة الخلو
الاتفاقية هي التي يتفق عدم اجتماع طرفيها على الكذب فقط وذلك كالتنافي الحاصل بين المتعارضين في الكذب
الموصوفة بالسواد والكتابة كقولك اما ان يكون زيد اسود واما ان يكون كاتبا وهذا كله حكم الموجبات
واما السوالب فالسالبة لكل واحد من هذه المتصلات والمنفصلات هي ما يرفع الحكم الذي حكم في موجبتها فالرافع
لحكم الموجبة اللزومية تسمى سالبة لزومية والرافع لحكم الموجبة العنادية تسمى سالبة عنادية والرافع لحكم
الموجبة الاتفاقية تسمى سالبة اتفاقية ويجب ان يعلم ان نسبة مقدم المنفصلة الى تاليها بالمشاركة والمباينة
يقع على ستة اقسام الاول ان يشتركا المقدم والتالي في موضوعهما ومحمولهما كقولك اما ان يكون العالم
قديما واما ان لا يكون العالم قديما الثاني ان يشتركا في الموضوع فحسب كقولك اما ان يكون العالم قديما ولما
ان يكون العالم حادثا الرابع ان يشتركا في المحمول فحسب كقولك اما ان يكون العقاب موجودا واما ان يكون
العقاء موجودا الخامس ان يشتركا في موضوع المقدم ومحمول التالي كقولك اما ان يكون النفس مجردة واما ان
يكون الموت لاحقا لجوهر النفس السادس ان يتشاركا في محمول المقدم وموضوع التالي كقولك اما ان يكون
السماء متحركة واما ان يكون المتحرك الارض فصل في تركيب المتصلات والمنفصلات لما كان كل واحد منهما ينحل الى
قضيتين فاما ان يكونا حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او منفصلة او متصلة ومنفصلة
فهذه ستة اقسام لكل شرطية لكن لما كان المقدم في المتصلة متميزا بالطبع كما هو في الوضع عن التالي لجواز
ان يكون الاعم من المقدم كاستلزام الانسان للحيوان ولم يجز عكسه لاستحالة استلزام العام للخاص ففي طبع المقدم ان
يكون ملزوما وخاصا وفي طبع التالي ان يكون لازما وعاما فلا جرم ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة
في المتصلات الى قسمين لان المركب من حملية ومتصلة تارة يكون المقدم هو الحملية والاخرى هو المتصلة وكذا المركب
من حملية ومنفصلة تارة يكون المقدم هو الحملية والاخرى هو المنفصلة وكذا المركب من متصلة ومنفصلة المقدم
تارة يكون متصلة والاخرى منفصلة واما الاقسام الثلثة الاخيرة في المنفصلة فلا ينقسم شيء منها الى قسمين
لكون معاندة شيء لشيء يستلزم المعاندة من الجانبين فلا يكون المقدم متميزا عن التالي في المنفصلة الا بالوضع
دون الطبع فصارت اقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات ستة امثلة المتصلات الثلثة الاول ما يلزم كل واحد

للخاص صح

الثالث ان تتباينا فيهما كقولك اما ان يكون الصانع موجودا واما ان يكون العالم حادثا صح

تركيب المتصل والمنفصل

اوحملية صح

وكذب النقيض صح

من الحملية والمتصلة والمنفصلة مع العكس وعكس النقيض وغيرها من اللوازم مثال المركب من الحمليتين فالتلازم بين الحملية ان قال كل ا ب حيوانا فبعض الحيوان ا ب او ان لم يكن حيوانا لم يكن ا ب نا وكذب النقيض ان صدق كل ا ب حيوان فيكذب بعض الا ب ليس بحيوان مثال المركب من المتصلتين ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فقد يكون اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة وعكس النقيض فكلما لم يكن النهار موجودا لم يكن الشمس طالعة وكذب النقيض انه صدق ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود كذب نقيضه قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مثال المركب من المنفصلتين ان كان اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا فليس البتة اما ان يكون زوجا واما ان لا يكون فردا ولا عكس للمنفصلة واقهم مثله في كل مثال مثال المركب من حملي ومتصل والمقدم حملي انه اذا صدقت حملية كلية صدق ان كل ما حمل موضوعها على شيء وضع ذلك الشيء على محمولها كقولك ان كان كل ا ب حيوانا فكلما كان شيء ا ب نا كان ذلك الجسم حيوانا مثال المركب من حملي ومتصل والمقدم متصل انه اذا صدقت المتصلة صدق ايضا ان المقدم ملزوم وكذلك صدق ان التالي لازم كقولك ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النهار وكذلك وجود النهار لازم لطلوع الشمس مثال المركب من حملي ومنفصل والمقدم حملي انه اذا صدقت حملية كلية صدقت منفصلة مانعة الجمع من ثبوت عين موضوعها لشيء ونفي المحمول عنه كقولك ان كان كل ا ب حيوانا فاما ان يكون هذا الشيء ا ب نا واما ان لا يكون حيوانا مثال المركب من حملي ومنفصل والمقدم منفصل فكما يستلزم المنفصلة المانعة الجمع بسبب اشتراك الحدين في الموضوع حمل احد المحمولين على الموضوع اذا قيد بنقيض الآخر كقولك ان كان اما ان يكون العدد زوجا او فردا فكل عدد زوج فليس بفرد مثال المركب من متصل ومنفصل والمقدم متصل فكما يستلزم المتصلة منفصلة مركبة من عين المقدم ونقيض التالي كقولك ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا مثال المركب من متصل ومنفصل والمقدم منفصل كما يستلزم المنفصلة متصلة مركبة من عين احد الجزئين ونقيض الآخر كقولك ان كان اما ان لا يكون العدد زوجا او فردا فان كان العدد فردا لم يكن زوجا فهذه تسعة اقسام المتصلات واما امثلة المنفصلات التسعة مثال المركبة من حمليتين كون كل حملية معاندة لنقيضها ولازم نقيضها المساوي ابدا كقولك اما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون قد لا يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مثال المركبة من المنفصلتين فلان كل منفصلة تعاند نقيضها والاخص من نقيضها كقولك اما ان يكون الحمى دموية او صفراوية واما ان لا يكون سوداوية او بلغمية فالحمى اما سوداوية او بلغمية اخص من لا دموية او صفراوية فيصدق المنفصلة المركبة من منفصلتين مثال المركبة من حملية ومنفصلة ان كل حملية كلية يستلزم منفصلة مركبة من لازمة حمل المحمول على الشيء وحمل الموضوع عليه وحينئذ يصدق العناد بين الحملية ونقيض المنفصلة كقولك اما ان يكون كل ا ب حيوان واما ان يكون قد لا يكون اذا كان هذا الشيء ا ب نا كان هذا حيوانا مثال المركبة من حملي او منفصل ان كل حملية كلية يستلزم منفصلة مركبة من ثبوت الموضوع لشيء ونفي المحمول عنه كقولك اما ان يكون كل ا ب حيوانا واما ان يكون قد لا يكون اما ان يكون هذا الشيء ا ب نا واما ان يكون حيوانا مثال المركبة من المتصلة والمنفصلة ان كل متصلة ومنفصلة اذا اتحدتا واشتركا في الكم والكيف يكون بينهما عناد فانه يصح تركيب المنفصلة منهما كقولك اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فانه على تقدير كذب الشرطية المهملة وهو كلما كانت الشمس طالعة يلزم صدق السالبة الكلية وهي ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وحينئذ

عين صح

يكون

يكون بين طلوع الشمس ووجود النهار منافاة في صدق الشرطيتين وكذبهما اما المتصلة اللزومية الموجبة الصادقة فيتركب من مقدم وتال صادقين كقولك ان كان زيد انسانا فهو حيوان وعن مقدم وتال كاذبين كقولك ان كان الخلاء موجودا فهو حساس وعن مقدم كاذب وتال صادق كقولك ان كان الانسان صاهلا فهو جسم ولا يمكن تركيب الصادقة من مقدم صادق وتال كاذب لاستحالة انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم ووجود اللازم عند وجود الملزوم والامر بالعكس فانه يمتنع استلزام الصادق للكاذب مطلقا والا لزم كذب الصادق وصدق الكاذب وهو محال واما هل يجوز استلزام الصادق للكاذب فلا على ما بيناه واما المتصلة اللزومية الموجبة الكاذبة فيقع على اربعة اقسام لانها قد يتركب من مقدم وتال صادقين كقولك ان كان زيد انسانا فهو حيوان وعن مقدم وتال كاذبين كقولك ان كان زيد فرسا فهو جماد وعن مقدم صادق وتال كاذب كقولك ان كان زيد ناطقا فهو صاهل فهو ناطق واما الموجبة الاتفاقية الصادقة فلا يمكن ان يتركب الا عن صادقين لما عرفت ان صدقها لا يكون الا بصدق طرفيها في نفس الامر فيستحيل ان يصدق عن كاذبين او كاذب وصادق مقدما كان او تاليا فالكاذبة الاتفاقية الموجبة يقع على هذه الاقسام الثلثة الباقية واما المنفصلة الصادقة فالحقيقية الموجبة الصادقة لا يمكن تركيبها الا من صادق وكاذب لان حقيقتها انها التي يمتنع اجتماع طرفيها على الصدق والكذب فيجب صدقها بالضرورة عن صادق وكاذب والمانعة الجمع الصادقة فانها انما يتركب عن صادق وكاذب وعن مقدم وتال كاذبين لان مفهومها انها التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق لكن يجوز كذبهما واما المانعة الخلو الصادقة فانها انما يتركب عن صادق وكاذب وعن مقدم وتال صادقين او مفهومها انها التي يمتنع الخلو عن احد جزئيها لكن يجوز صدقهما واما المنفصلة الكاذبة فالحقيقية الكاذبة انما يتركب عن جزئين صادقين او كاذبين والمانعة الجمع الكاذبة عن جزئين صادقين والمانعة الخلو الكاذبة عن جزئين كاذبين واما المنفصلة الغير العنادية فيجوز فيها من كل ما عرفت تركيبها من صادقين وكاذبين وصادق وكاذب اما تركيب الحقيقية الكاذبة من جزئين صادقين فتبين واما من صادق وكاذب فلانه يجوز ان يكون احد الجزئين صادقا دائما والآخر كاذبا دائما من غير ان يكون بينهما عناد حقيقي وتركيب مانعة الجمع الكاذبة من صادقين او اما من كاذبين وصادق وكاذب فلانه يجوز ان يكون الجزآن كاذبين او احدهما صادقا والآخر كاذبا من غير ان يكون بينهما معاندة مانعة من الجمع وتركيب مانعة الخلو عن كاذبين او اما من صادقين وصادق وكاذب فلانه يجوز ان يكون الجزآن صادقين او احدهما صادقا والآخر كاذبا من غير ان يكون بينهما مانعة من الخلو مثال الثلثة اما ان يكون زيد كاتبا او نجارا لجب وصف الموضوع بالامرين او بسلبهما عنه او ثبوت احدهما دون الآخر يكون مثال كل نوع يجب اعتباره لما تركب من المنفصلات هذا حكم الموجبات واما حكم السوالب فاما ان يكون صادقة او كاذبة فان كان الاول فان المتصلة يتركب من اقسام تركيب الموجبة المتصلة الكاذبة منها ~~وكذا المنفصلة السالبة الصادقة يتركب من اقسام ما تركب الموجبة المنفصلة الكاذبة منها~~ وكذا المنفصلة السالبة الصادقة يتركب من اقسام ما تركب الموجبة المنفصلة الصادقة منها وايجاب المنفصلة والمتصلة لا يكون بايجاب اجزائها وكذلك سلبهما لا يكون بسلب اجزائها فقد يكون الطرفان موجبين ويكون في معنى السالبة كقولك كلما كان زيد اعمى فهو ضرير وكذا يكون بالسلبتين وهي في معنى الموجبة كقولك كلما كان اذا لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا وصدقها لا يكون بصدق الاجزاء فقد بينا كيفية تركيب الصادقة عن الاجزاء الكاذبة وكذا كذبها ليس بكذب الاجزاء فقد علم تركيب الكاذبة من الاجزاء الصادقة بل اذا حكمت بالاتصال او الانفصال بين قضيتين كانت موجبة اما متصلة او منفصلة واذا حكمنا برفع الحكم عن كل منهما كانت سالبة متصلة ومنفصلة على اي حال كان الطرفان بعد ذلك واذا حكمنا بالاتصال او الانفصال بين القضيتين وكان مطابقا للامر في نفسه كانت صادقة وان لم يكن مطابقا كانت كاذبة كيف كان الطرفان وتاخير ادوات الاتصال والانفصال عن موضوع المقدم يجعل الشرطية شبيهة بالحملية كقولك الشمس

وعن مقدم كاذب وتال صادق كقولك ان كان زيد انسانا كان صاهلا صح

وكاذبين صح

فكلما كانت طالعة فالنهار موجود واو العدد واما ان يكون زوجا او فردا اذ يصير المعنى حينئذ انك اخبرت عن الموضوعين وهما الشمس او العدد بان الشمس متى طلعت كان النهار موجودا او بان العدد محكوم بانه اما زوج او فرد فالشمس او العدد مبتداء والشرطية خبره وفيها ضمير يعود الى المبتداء فالحملية والمتصلة تبل زمان يلزم من صدق الشرطية وبالعكس ولا تبل زمان في المنفصلة لان اداة الانفصال اذا اخرت عن الموضوع جاز ان يكون المنفصلة حقيقية كقولك كل عدد اما زوج واما فرد فهي حملية جزئها منفصلة حقيقية وان قدم اداة الانفصال على الموضوع كقولك اما كل عدد زوج واما كل عدد فرد وصارت المنفصلة مانعة من الجمع دون الخلو لامكان الخلو عنهما جميعا بان يكون بعضه زوج وبعضه فرد والمتصلة يتكثر القضايا فيها بحسب تكثر اجزاء التالي لان التالي لازم والمقدم ملزوم ومتى صدق الملزوم صدق اللازم ويلزم من صدق الملزوم مع مجموع صدقه مع كل جزء من اجزائه فيلزم صدق المقدم مع كل جزء من اجزاء التالي لان جزء اللازم لازم فيحصل من لزوم كل جزء من اجزاء التالي للمقدم قضية متصلة غير المتصلة الى حاصلة من لزوم الجزء الاخر للمقدم واما ان تكثر الاجزاء في المقدم لا يوجب تكثر القضايا فلكون المقدم ملزوما وجاز كون جميع الاجزاء ملزوما لتالي ولا يلزم من ملزومية مجموع شيء ان يكون لكل واحد من اجزائه ملزوما فلا يجوز جعل كل جزء منه مع اللازم قضية ولهذا لمجموع الحيوانية والناطقية الملزومة للكتابة كيف لا يجوز جعل جزء منهما وهي الحيوانية ملزومة لها فتظهر الفرق ولكن ان تركب القياس على تكثرها من جانب التالي بالقياس المركب من الاول والاوسط نفس التالي في المتصلة بهكذا اذا صدق كلما كان آ ب ج د و هز وجب ان يصدق كلما كان آ ب فج د وكلما كان آ ب فهز لانا اذا ضممنا الى المتصلة وهي كلما آ ب فج د فهز قولنا وكلما كان ج د فهز فج د انتجت المقدمتان كلما كان آ ب فج د واذا ضممنا وكلما كان ج د وهز فهز انتج القياس كلما كان آ ب فهز وهو المطلوب هذا في الموجبة واما ان السالبة المتصلة اذا تكثرت الاجزاء في التالي فلا يلزم من صدق السالبة عدم لزوم كل جزء من التالي للمقدم لان النوعين كالانسان والفرس مثلا الداخلين تحت جنس كالحيوان لا يلزم احدهما الاخر مع لزوم جزء له وهو الحيوانية فاذا صدق ليس كلما كان هذا انسانا كان فرسا لا يلزم ان يصدق مع جزئه حتى يصدق ليس كلما كان هذا انسانا كان حيوانا لما لا يلزم من صدقه مع هذا الجزء الذي هو الحيوانية صدقه مع الجزء الاخر الذي هو الصاهلية والا لصدق مع المجموع والمفروض خلافه • واما المتأخرون فانهم يردون تكثر القضايا بتكثر اجزاء المقدم في المتصلة الموجبة المركبة من اجزاء فانه يلزم من صدق المتصلة ان يكون كل جزء من اجزائها ملزوما لتاليها لزوما جزئيا كلية كانت المتصلة ام جزئية بالقياس المركب من المتصلة ومن لزوم المقدم لكل جزء من اجزائه من الثالث والاوسط نفس المقدم في المتصلة مثل اذا صدق كلما كان آ ب وج د فهز وجب ان يصدق قد يكون اذا كان آ ب فهز وقد يكون اذا كان ج د فهز لانا اذا ضممنا الى المتصلة وهي كلما كان آ ب وج د فهز قولنا وكلما كان آ ب وج د فاب انتج القياس من الثالث قد يكون اذا كان آ ب فهز بعد العكس واذا ضممنا الى تلك المتصلة الصغرى وكلما كان آ ب وج د فج د انتج القياس المذكور • وقد يكون اذا كان ج د فهز بعد العكس وهو المطلوب وكذلك يكون الحكم فيما اذا كانت المتصلة سالبة بهذا البرهان بعينه • واما المنفصلة الموجبة فان كانت مانعة الخلو مركبة عن اجزاء وامتناع الخلو عن الشيء وعن المجموع المركب عنها يوجب امتناع الخلو عنه وعن كل جزء من اجزاء ذلك المجموع فانه اذا جاز الخلو عنه وعن الجزء الى ز الخلو عنه وعن الكل لانتفاء الكل عند انتفاء جزئه • فيلزم خلوه عن الكل وهو خلاف المفروض وان كانت مانعة الجمع مركبة عن اجزاء فامتناع اجتماع الشيء مع المجموع المركب من الاجزاء لا يستلزم امتناع الجمع بينه وبين كل جزء من اجزاء ذلك المجموع لان كل نوعين داخلين تحت جنس كالانسان والفرس الداخلين تحت الحيوان يمتنع اجتماعهما ويجب اجتماع كل واحد منهما مع الجنس الذي هو جزء من

صدق الحملية صح

كان صح

مانعة صح

الاجزاء

الاخر لكونه جزء منه ايضا ويمتنع اجتماعه بالجزء الاخر اذ لو جاز اجتماعه بالكل مع وجوب اجتماعه بالاول لجاز اجتماعه بالمجموع والمفروض خلافه هذا حكم الموجبات واما السوالب فبالعكس اما في مانعة الخلو فلانه اذا جاز الخلو عن الشيء وعن مجموع فلا يلزم منه جواز الخلو عنه وعن كل جزء من اجزاء ذلك المجموع اذ لا يجوز الخلو عن الفرس والانسان الداخلين تحت الحيوان الذي هو جنسهما مع امتناع الخلو عنه وعن الجنس الذي هو جزء من النوع الاخر نعم يجوز الخلو عنه ومن المجموع الجزء الاخر فانه لو امتنع الخلو عنه مع كونه كان امتنع خلوه عن الجزء الاول لزم الخلو عنه وعن المجموع والمفروض خلافه واما مانعة الجمع فلانه اذا جاز اجتماع الشيء مع الشيء المركب من اجزاء جاز اجتماعه مع كل جزء لامتناع اجتماعه مع الكل اذا الكل انما يتحقق باجزائه • واما الحقيقية فانها لما كانت اخص من مانعة الجمع ومانعة الخلو فحكم تركبهما من الاجزاء حكم تركب تلك المنفصلتين الموجبتين لكون الخاص مستلزما للعام هذا اذا كانت موجبة فان كانت سالبة فصدقها اما ان يكون لجواز صدق الطرفين او يكون صدقها لجواز كذبها فان كان الاول فحكمها في تركب الاجزاء حكم تركب اجزاء مانعة الجمع السالبة وان كان الثانية فحكمها في تركب اجزائها حكم تركب كل واحد من اجزاء مانعة الخلو السالبة والامثلة للموجبات والسوالب يجب ان يتدبر ويدرك من المفهومات المذكورة وما يقرب منها • واما حصر الشرطيات المتصلة والمنفصلة فلا يكون ذلك لكون المقدم والتالي محصورين ولا لخصوصهما واهمالهما لحصولهما واهمالهما فان قولك كلما كان زيد يكتب فزيد يحرك يده فان موضوع المقدم والتالي مخصوصان مع كون المتصلة كلية فحصرها انما يكون بعموم الاتصال والانفصال في جميع الازمنة والفروض والاوضاع التي تفرض للمقدم ان كانت كلية وفي بعض الازمنة والاوضاع ان كانت جزئية كقولك كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومعناه في اي زمان واي حال ووضع فرض فيه صدق المقدم وهو طلوع الشمس يصدق معه لزوم التالي وهو وجود النهار فلزوم صدق التالي للمقدم عام في جميع الازمنة والاوضاع فلا حال يفرض صدق المقدم فيه الا وقد يصدق معه لزوم التالي ولا نعني بكلية الاوضاع المراد حتى يكون معناه كل مرة حصل فيه المقدم لزم التالي وتبعه • فان المقدم قد يكون امرا ثابتا لا رجوع ولا عود له كقولك كلما كان الله حيا فهو عالم وخصوصهما بخصوص الزمان او تعيين الوضع فيكون او الوضع وبالجملة بتعيين الحالة التي يصدق فيها لزوم التالي للمقدم كقولك ان جئتني اليوم او مع زيد اكرمتك فاللزوم مختص بحال وهو اليوم المخصوص واهمالها يكون بكون التالي تابعا للمقدم في الجملة كقولك ان جئتني اكرمتك في تقسيمه واللازم على كون التالي تابعا للمقدم من غير تعيين ان الاتباع في جميع اوضاع المقدم او في بعضها فالشرطية الكلية ما حكم فيها بكون التالي لازما ومعاندا للمقدم المفروض وجوده في كل زمان مع كل وضع يفرض للمقدم بسبب اقتران الاحوال الممكنة به في الاحوال • ويعنون بالاحوال الامور اللازمة لوجود فرض المقدم او الممكنة الفرض معه او الاتباع لسبب انتساب احد طرفيه واحد طرفي احد طرفيه او الفهوم او مفهومات او مقدمات او بالعكس في الكل • قال الشيخ الرئيس وهذه الانتسابات ينبغي ان يكون بحالة يمكن صدقها مع صدق المقدم ولا يكون صدقها معه محالا وان كانت محالا في نفسها فانا لو لم نعتبر ذلك لم يمكن صدق الشرطية الكلية لامكان وجود اوضاع للمقدم لا يمكن ان يصدق معها لزوم التالي له ولا معاندته • وذلك كفرضنا المقدم مع عدم التالي او عدم لزومه له فانه يمتنع لزوم التالي له مع كل واحد من الوضعين المفروضين والا لزم ان يكون التالي وعدمه لازمين لشيء واحد كما في المفروض الاول وان يكون صدق ملازمة التالي وعدمها لازما كما في الفرض الثاني وذلك محال • وكذلك يكون الحكم في فرضنا المقدم مع صدق الطرفين في مانعة الجمع وفرضنا له مع كذب الطرفين في مانعة الخلو امتنع ان يكون التالي معاندا للمقدم في الصدق في مانعة الجمع او في الكذب في مانعة الخلو والا فيلزم على تقدير صدق المقدم صدق الشيء وكذبه وذلك محال •

من اجزاء ذلك المجموع فانه لو امتنع اجتماعه
مع اي جزء كان من الاجزاء لامتنع اجتماعه
مع كله لاستلزام امتناع اجتماعه مع الجزء
صح

ظ
لخصوصهما

والجواب انا لا نم ان لو فرض المقدم مع عدم التالي او مع عدم لزوم التالي لا ان يكون التالي غير لازم للمقدم حينئذ بل هو
لازم له على كل حال سواء فرض عدم التالي او عدم لزومه له او لم يفرض فان ملازمة الشيء الواحد وملازمة عدمه جائز
الا اذا دل على امتناعه دليل خارجي وتحقيق هذا المقام ان المقدم اذا اقتضى لذاته كان لزوم التالي له ضروريا
على كل حال فرض كقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا فانه لما كانت الانسانية مقتضية للحيوانية لذاتها كانت
مقتضية لها على جميع التقادير والاوضاع وتقدير وجود الانسانية مع عدم الحيوانية او عدم لزوم الحيوانية لا يوجب
ان يكون الحيوانية غير لازمة للانسانية فان العلم الضروري حاصل بان المقدم الذي هو الانسان كونه حيوانا ناطقا
كيف فرض وقدر لزم كونه حيوانا وكذلك كونه حيوانا ناطقا مع عدم كونه حيوانا يكون حيوانا بالضرورة فلا يمنع
تقديرنا عدم التالي ان لا يكون لازما للمقدم فيكون تقدير كون المقدم حيوانا ناطقا مع تقدير عدم كونه حيوانا تقديرا التالي م
للنقيضين وهو لا يقتضي تحققهما فلا يمنع من التقدير وكذلك يكون الحكم في التعاند المفروض فانه على تقدير فرض
وجود المقدم مع صدق الطرفين في مانعة الجمع تارة ومع كذبهما في مانعة الخلو اخرى لا يلزم منه ان لا يكون التالي
معاندا للمقدم حينئذ في الصورتين المفروضتين بل العناد حاصل لانه اذا كان التالي معاندا للمقدم في نفس الامر
فهو معاند له مع اي فرض ووضع وتقدير قدرته سواء فرضت معاندته او لم يفرض فان معاندة الشيء وعدمه عدم م
لشيء واحد جائز الا اذا دل على امتناعه دليل خارجي فعلم ان قول الشيخ بانا لو لم نعتبر الانتفاءات الممكنة لا نصدق الشرطية
بما ذكره من الاوضاع ليس لبديه بل الصواب ان يقال لو لم نعتبر تلك الانتفاءات الممكنة لا يحصل لنا الجزم بصدق الشرطية
كلية لجواز فرض المقدم مع عدم التالي او فرضه مع صدق الطرفين او كذبهما وحينئذ جاز ان لا يكون التالي لازما للمقدم
او معاندا له لكون المقدم وان كان جائزا استلزامه للنقيضين او معاندته له فلا يكون ذلك واجبا ومع امكان
وقوع هذه الاحتمال استحال الجزم بصدق الشرطية كلية لست اقول انه موجب للجزم بعدم صدقها والموجبة الاتفاقية
لا تصدق كلية الا اذا حكم فيها بان التالي يجامع المقدم على الصدق في جميع الازمنة الواقعة في نفس الامر والكلية
الاتفاقية لما اوجب صدقها في نفس الامر وجب صدقها في جميع الامور الواقعة هذا هو المعنى الموجبة الكلية اللزومية
والاتفاقية واما الجزئية منها فهو الحكم فيها على بعض ما حكم عليه في الكلية مع جميع ما اعتبرنا في الكلية واما سوالبها فالكلية
اللزومية ما رفعت اللزوم على جميع التقادير والاوضاع والاتفاقية ما رفعت الاتفاق على جميع التقادير الكائنة
في نفس الامر والعنادية ما رفعت العناد على جميع الاوضاع والسوالب الجزئية من كل منها ما رفعت الحكم الذي رفعته
كلها على بعض الاوضاع والموجبة اللزومية يقابلها سلب لزوم التالي للمقدم لا لزوم عدم التالي للمقدم والموجبة
العنادية يقابلها سلب العناد بين طرفيها لا معاندة عدم التالي للمقدم لما بين ان لزوم التالي وعدمه للمقدم ومعاندة
التالي وعدمه للمقدم كأنه لو جاز موافقة التالي وعدمه لشيء واحد لجاز اجتماع النقيضين في الواقع واستحالة
ذلك ظاهر وسور الموجبة الكلية كلما كقولك كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكذلك مهما ومتى و
سور المنفصلة دائما كقولك دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا وسور السالبة الكلية في المتصلة والمنفصلة
ليس البتة وسور الجزئية الموجبة قد يكون وسالبة قد لا يكون كقولك قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان
او قد يكون وبالجملة ادوات الشرط مثل ان واذا ولو في المتصلة واما في المنفصلة فيكون للاهمال الا اذا
ضمنت الى القضية ما يوجب تحصيلها فحينئذ يكون شخصية كقولك ان جئتني اليوم او مع زيد اكرمتك وكل
قضية شرطية ذكر فيها اللزوم او العناد او الاتفاق لفظا فهي موجهة والخالية عن الثلثة في اللفظ محتملة لكل
من الثلثة اي المطلقة العامة وكل واحد من الثلثة قد يعتبر بحسب ذات المقدم وقد يعتبر بحسب الوصف له والذي
بحسب الذات ان كانت النسبة ضرورية فهي الضرورة الذاتية والا فهي الدائمة المطلقة والذي بحسب الوصف

جائز قدم تقريره واما الموجبة الاتفاقية فيقابلها سلب الاتفاق بين طرفيها ويقابلها ايضا اتفاقه عدم التالي للمقدم مع

الكانت

ان كانت النسبة ضرورية فهي المشروطة العامة وان قيدت بلا دوام بحسب الذات فهي المشروطة الخاصة وان
كانت النسبة غير ضرورية فهي العرفية العامة وان قيدت بلا دوام بحسب الذات فهي العرفية الخاصة وان كانت الضرورة
بحسب وقت فهو اما معين او غير معين على ما فصلناه في الحمليات **الفصل الخامس** في التناقض عرفوه بانه اختلاف مبحث التناقض
قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة فالاختلاف كالجنس
البعيد لانه قد يكون بين قضيتين وقد يكون بين اشياء اخر كالانسان والفرس والحجر وغيرها فبقيد القضيتين
يخرج جميع اختلافات غير القضايا وبقيد الايجاب والسلب يخرج اختلاف القضايا بكونها محصورة ومخصوصة ومهملة
ومتصلة ومنفصلة وغير ذلك من القضايا المختلفة لا بالايجاب والسلب وبقيد قولنا لذاته يخرج اختلاف القضيتين
بالايجاب والسلب الذي يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى لا لذاته بل بسبب لازمها المساوي او بخصوص
المادة كقولك زيد انسان زيد ليس بناطق فيلزم من صدق القضية الثانية كذب الاولى بواسطة قضية اخرى
وهي زيد ناطق لا لذاته فهما يقتسمان الصدق والكذب لا لذاته بل لان زيد انسان يستلزم زيد ناطق وهو مناف
لقولنا ليس زيد بناطق لذاته وكذا قولنا زيد انسان زيد ليس بحيوان بينهما منافاة لا لذاته بل لان الانسان
يجب ان يكون حيوانا فزيد انسان يستلزم لزيد حيوان فزيد حيوان مناف بقولنا زيد ليس بحيوان لذاته ومناف
لزيد انسان بالعرض اعني بواسطة قضية اخرى مثال خصوص المادة كل انسان حيوان لا شيء من الانسان بحيوان
وبعض الانسان حيوان ليس بعض الانسان حيوانا فاقتسما الصدق والكذب لو لم يكن لخصوص المادة بل للايجاب والسلب
لزم ان يكون كل كليتين وجزئيتين كذلك عند اختلافهما بالكيف وهو محال فان قولك كل حيوان انسان لا شيء
من الحيوان بانسان كاذبان وبعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا صادقان وبقيد قولنا يقتضي صدق
احديهما كذب الاخرى يخرج اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب الذين لا يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى
بل يكونان اما صادقين كقولك كل انسان حيوان لا شيء من الانسان بلا حيوان او كاذبين كقولك كل انسان فرس
لا شيء من الانسان بلا فرس وذكر بعضهم بعد قوله يختلفان بالايجاب والسلب تحقيقا او تقديرا ليدخل فيه زيد موجود زيد
معدوم وزيد ممكن ان يكون كاتبا زيد ممتنع ان يكون كاتبا فان كل قضيتين منهما متناقضين لا بالايجاب والسلب تحقيقا
بل تقديرا اذ معنى زيد معدوم هو معنى ليس بموجود ومعنى ممتنع ان يكون كاتبا اي ليس بكاتب وهو يناقض زيد كاتب
وفيه نظر لان قولنا زيد معدوم ان كان معناه هو معنى ليس بموجود بعينه من غير فرق فيكون القضيتان مختلفين بالايجاب
والسلب تحقيقا وان كان معناه انه لازم مساوي له فلا يكون اختلافهما لذاته بل بواسطة فتناقض ما ذكره في
التعريف او تقديرا لذاته وذكر القدماء انه يشترط في التناقض ثمانية شروط وحدة الموضوع ووحدة المحمول اذ
لو اختلف جاز ان يصدق القضيتان وان يكذبا كقولك زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب وزيد كاتب ليس بنجار زيد م
ووحدة الزمان كقولك زيد ماش يوم الجمعة زيد ليس بماش يوم السبت اذا كان الماشي ولا ماشي في زمانين فيجوز صدقهما
وكذبهما وكذلك في وحدة الاضافة كقولك زيد ابو عمرو وزيد ليس باب لخالد ووحدة القوة والفعل كقولك
الخمر مسكرة الخمر ليست بمسكرة احدهما بالفعل والاخر بالقوة ووحدة الجزء والكل كقولك الزنجي اسود اي جلدة الزنجي
ليس باسود اي لحمه واسنانه ووحدة المكان كقولك زيد جالس اي على الارض زيد ليس بجالس على السماء ووحدة
الشرط كقولك الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض الجسم غير مفرق للبصر بشرط كونه اسود فقد عرفت عند اختلاف
واحد من هذه كيف يجوز صدق القضيتين وكذبهما لكن وحدة الشرط عائدة الى وحدة الموضوع داخلة فيه
فان الموضوع في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الموصوف بالسواد فالموضوع الاول غير الثاني وكذلك
الجزء والكل فان الموضوع في الاول جلد الزنجي وفي الثاني لحمه واسنانه فهما مختلفان والاربعة الباقية داخلة في وحدة

الخمر مسكرة بالقوة والخمر ليست بمسكرة [illegible]

المحمول واما الاضافة فان المحمول في الاول ابوه عمرو وفي الثاني ابوه خالد والقوة والفعل فالمحمول في الاول الخمر المأخوذة
بالفعل وفي الثاني الخمر المأخوذة بالقوة وهما متغايران وكذلك وحدة الزمان والمكان فالمحمولان في الاول
المشي في الجمعة والجلوس على الارض وفي الثاني المشي في السبت والجلوس على السماء فجواز الصدق او الكذب
في هذه القضايا انما كان لتغاير محمولاتها والا فلو اتحدت المحمولات مع اتحاد الموضوعات والاختلاف في الكيف امتنع
صدقهما وكذبهما وقول الامام فخر الدين ان وحدة الزمان مغايرة لوحدة الموضوع والمحمول فلا بد من اعتبارها ليس بصواب
لانها اذا قلنا القمر منخسف القمر ليس بمنخسف كان المحمول في الاول المنخسف المشروط بالحيلولة وفي الثاني المنخسف
المشروط بالتربيع فالزمان داخل في وحدة المحمول لا محالة وقد رد ابو نصر الفارابي جميع الشرائط الى شيء واحد وهو
اتحاد النسبة الحكمية وقال بانها اذا اتحدت من جميع الوجوه حصل التناقض فان انتساب احد الشيئين المعينين
الى الآخر كانتساب الحيوانية الى الانسانية غير انتساب غيرها من المحمولات اليه وغير انتسابها الى موضوع آخر واعلم
بان الصدق والكذب قد يكون احدهما متعينا كما في مادة الوجوب والامتناع كقولك الانسان حيوان صدقه
متعين والانسان ليس بحيوان كذبه متعين وفي مادة الامتناع الانسان حجر كذبه متعين والانسان ليس بحجر صدقه
متعين واما في مادة الامكان فان قولك زيد كتب او يكتب كان زمان وجود الكتابة او عدمها بالنسبة الى الماضي
والحاضر متعين فيهما واما بالنسبة الى المستقبل كقولك زيد يكتب غدا زيد ليس يكتب غدا فلا يتعين الصادق
والكاذب بالنسبة الى ذات الحكم منهما اذ لو تعين احدهما للصدق والآخر للكذب لانتفت القدرة عن الانسان
لان المتعين وقوعه يكون واجبا وعدمه ممتنعا واما بالنسبة الى العلل الخارجة فاحدهما متعين لان ما تم سببه وقوعه
يكون اللفظ الدال عليه صادقا والآخر كاذبا ولا بد مع ما ذكرنا من اعتبار الجهة لان الضروريتين قد يكذبان والممكنتين
قد يصدقان في مادة الامكان فانه يكذب بالضرورة كل انسان كاتب بالضرورة لا شيء من الانسان بكاتب ويصدق
بالامكان كل انسان كاتب وبالامكان لا شيء من الانسان بكاتب هذا حكم المخصوصتين واما في المحصورات فلا بد
من اعتبار شرط آخر وهو اختلاف القضيتين بالكمية بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين قد يكذبان
والجزئيتين يصدقان في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول فان قولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان كلاهما كاذبان وقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان كلاهما صادقان والقضايا لما
كانت ثلث عشرة فليس لشيء منها نقيض من جنسها فست منها يجتمع على الكذب بعد مراعاة ما ذكرنا من
الشرائط وهي الضرورية والدائمة والمشروطتان والوقتيتان اما في مادة اللادوام بحسب
الذات كقولك بالضرورة او بالدوام كل انسان ضاحك وبعض الانسان ليس بضاحك وكذا بالضرورة
المشروطة او بالعرفي كل كاتب ضاحك ما دام كاتبا فقط او لا دائما بحسب الذات فيهما وبعض الكاتب ليس فيهما م
بضاحك ما دام كاتبا واما المطلقة العامة والممكنة العامة فيصدقان في مادة اللادوام بحسب الذات بالضرورة
كقولك بالاطلاق العام او بالامكان العام كل انسان كاتب وبهما بعض الانسان ليس بكاتب واما الوجوديتان
والوقتيتان والممكنة الخاصة فالخمس يجتمع على الصدق في مادة اللادوام كقولك كل انسان ضاحك لا دائما
او لا بالضرورة او باحد الجهات الباقية وبعض الانسان ليس بضاحك لا دائما او لا بالضرورة او باحد الوقتيتين
او بالامكان الخاص فالكل صادق وبالعكس في مادة الضرورة فالكل كاذب كقولك كل انسان حيوان لا دائما
او لا بالضرورة بعض الانسان ليس بحيوان لا دائما او لا بالضرورة كلاهما كاذبان وكذا البواقي ولما كان احد
شروط التناقض وحدة الزمان فكان تحقيقه عند الاستعمال في الكلية افردنا القضية بالتعيين اما البسائط
فالمطلقة العامة لا يناقضها من نوعها شيء لان ثبوت المحمول للموضوع لا ينافي سلبه بحسب وقتين مختلفين كقولك

بالاطلاق

بالاطلاق كل انسان متنفس بعض الانسان ليس بمتنفس بل نقيضها الدائمة لان ثبوت المحمول للموضوع في بعض الاوقات يناقضه سلبه عنه في كل الاوقات م
وكذلك الثبوت الدائم يناقضه السلب في بعض وكذلك في طرف السلب في بعض الاوقات يناقضه الثبوت الدائم بالعكس الاوقات م او السلب م
لان العموم والخصوص في الازمنة كالعموم والخصوص في الافراد فكما اعتبر الاختلاف في الكم بحسب الافراد اعتبر بحسب الازمنة
والضرورية المطلقة نقيضها الممكنة العامة فانك اذا قلت بالضرورة الانسان حيوان كان معناه ثبوت الحيوانية للانسان
ضروريا فنقيضها بالامكان العام بعض الانسان ليس بحيوان ومعناه سلب الضرورة عن الطرف المخالف وهو ان ثبوت للحكم م
الحيوانية للانسانية ليس بضروري وقد كان في الاول ضروريا ولا شك في التناقض في ثبوت الضرورة ولا ثبوتها
والمشروطة العامة نقيضها الحينية الممكنة فنقيض قولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ليس
بعض الكاتب متحرك الاصابع في بعض اوقات كونه كاتبا ومعناها سلب الضرورة بحسب الوصف عن الطرف المخالف
للحكم وهو ان ثبوت حركة الاصابع للكاتب في حال الكتابة ليس بضروري وقد كان في الاول ضروريا والثبوت
واللاثبوت بالضرورة مما يتناقضان والعرفية العامة نقيضها الحينية المطلقة ومفهومها ثبوت الشيء للشيء بالفعل
في بعض اوقات الوصف فقولنا كل ج ب ما دام ج ليس بعض ج ب بالفعل في بعض اوقات كونه ج فيكون
الدوام بحسب الوصف في العرفية ولا دوام في الحينية مما يتناقضان واما المركبات فانه لما كان نقيض القضية البسيطة
اللازم المساوي لنقيضها وهو المخالف للاصل في الكم والكيف والجهة كان نقيض القضية المركبة اللازم المساوي لنقيض
المنفصلة المركبة من الجزئين الموافق للاصل في الكيف والمخالف لها في الكم والكيف والجهة لان النقيض هو الرافع للاول
والقضية المركبة بل كل مركب يرتفع بارتفاع احد اجزائه فرفعها ان كان برفع الجزء المخالف فيكون موافقا او برفع الجزء
الموافق فيكون مخالفا فلهذا السبب رددت بين الجزئين الموافق والمخالف فالممكنة الخاصة نقيضها المفهوم المردد بين نقيضي والمخالف م
الجزئين اعني بين الممكنتين العامتين وهو الضروري المخالف والموافق حتى يكون نقيض قولنا بالامكان الخاص كل ج ب
ليس كذلك ويلزمه اما بعض ج ليس ب بالضرورة او بعض ج ب بالضرورة والمشروطة والعرفية الخاصتان
نقيضهما الحاصل من الترديد بين نقيضي جزئيهما اعني الحينية الممكنة المخالفة والدائمة الموافقة كقولنا بالضرورة كل
ج ب ما دام ج لا دائما ليس كذلك ويلزمه اما بعض ج ليس ب في بعض اوقات كونه ج وهو الحينية الممكنة
او بعض ج ب دائما واما العرفية الخاصة فنقيضها اما الحينية المطلقة المخالفة او الدائمة الموافقة كقولنا كل
ج ب لا دائما نقيضه اما بعض ج ليس ب حين هو ج او بعض ج ب دائما والوقتية يكون نقيضها الحاصل
من الترديد بين نقيضي جزئيها وهي الممكنة الوقتية المخالفة او الدائمة الموافقة كقولك بالضرورة كل ج ب في
وقت معين لا دائما نقيضه اما بعض ج ليس ب بالامكان في ذلك الوقت المعين او بعض ج ب دائما واما الم
المنتشرة فيكون نقيضها اما الممكنة المخالفة او الدائمة وهي نقيض جزئيها كقولك بالضرورة كل ج ب في وقت ما الموافقة م
لا دائما فيكون نقيضه اما بعض ج ليس ب في جميع الاوقات او بعض ج ب دائما واما الوجودية اللادائمة
فنقيضها الترديد بين نقيضي جزئيها اعني الدائمة المخالفة والدائمة الموافقة كقولك لا دائما نقيضه اما بعض ج كل ج ب م
ليس ب دائما او بعض ج ب دائما والوجودية اللاضرورية نقيضها ما حصل من الترديد بين نقيضي جزئيها اعني
الدائمة المخالفة او الضرورية الموافقة كقولك كل ج ب لا بالضرورة نقيضه ليس كذلك ويلزمه اما بعض
ج ليس ب دائما او بعض ج ب بالضرورة الذاتية وقس على ذلك السوالب الكلية مثل اذا قلنا لا شيء
من ج ب لا دائما نقيضه اما بعض ج ب دائما او بعض ج ليس ب دائما واما الجزئية المركبة سواء كانت موجبة
او سالبة ففي نقيضها لا يكفي ما ذكرت في الكلية لان الترديد بين نقيضي جزئيها لا يكفي لامكان كذب الاصل مع كل واحد من
نقيضي الجزئين المردد فيهما وذلك فيما اذا كان الموضوع اعم من المحمول فانه يكذب بالامكان الخاص بعض الحيوان انسان

مع قولنا كل حيوان انسان بالضرورة فلا شيء من الحيوان بانسان بالضرورة بل الطريق الصحيح ان تردد بين كل واحد واحد
من آحاد الموضوع فنقول كل واحد واحد من آحاد الحيوان اما ليس بانسان بالضرورة ويحصل بعد ذلك انسان انسانا [او الكل لكونه انسانا بالضرورة صح]
اما ان يكون كل الحيوان انسانا بالضرورة او لا انسانا بالضرورة او البعض انسانا بالضرورة والبعض الآخر ليس
بانسان بالضرورة وقولنا بعض ج ليس ب بالامكان الخاص نقيضه ليس كذلك ويلزمه اما كل واحد واحد من آحاد
ج اما ب بالضرورة او ليس ب بالضرورة على ما عرفت في الجزئية الموجبة وكذا الفعل في المركبات من غير تفاوت
اصلا واعتبر بالمثال المذكور في الكل موجبة وسالبة والشرطية فنقيضها المخالف لها في الكمية والكيفية والموافق
لها في الاتصال والانفصال واللزوم والاتفاق مع مراعات الجهة وسائر الشروط المذكورة في المحصورات فالموجبة
اللزومية الكلية نقيضها السالبة الجزئية كقولك ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود بالدوام قد لا يكون
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكذا الكلام في المنفصلة كقولك دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا
قد لا يكون اما ان يكون العدد زوجا او فردا الفصل الثالث في العكس المستوي عرفه الشيخ الرئيس بانه جعل [في العكس المستوي]
المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله واورد عليه ان حيوانا انسان
فانه كاذب مع صدق عكسه وهو بعض الانسان حيوان واجيب عنه بانه شرط في العكس موافقة الاصل في الصدق والكذب
فما لا يوافق لا يكون عكسا وكل لازم لا يلزم ان يكون عكسا مستويا والا لزم ان يكون سائر اللوازم كعكس النقيض
وغيره عكسا مستويا على ان شرط الكذب ليس موجودا في الشفاء ولا في بعض نسخ الاشارات وهو الحق ويخرج
عكوس الشرطيات عنه فان اردت دخولها قلت كما ذكره الشيخ الآخر بانه جعل كل واحد من جزئي القضية ذي الترتيب
الطبيعي بكليته في مكان الآخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق وخرج بقيد الترتيب الطبيعي المنفصلة فانه ليس
مقدمها ممتازا عن تاليها بالطبع بل بالوضع فليس لها ترتيب طبيعي فهي وان جاز عكسها لكنه لا يكون مفيدا
شيئا فلا جل هذا لا يجعلون عكسها في حكم العكس ويخرج بقيد قوله بكليته مثل قولك بعض ما في الكوز في الماء فانه
لا يجوز ان يعكس الى قولك بعض الكوز في الماء لانك لم تجعل المحمول بكليته موضوعا اذ المحمول ليس هو الكوز فقط
بل هو مجموع قولك في الكوز فنقول بعض ما في الكوز ماء واما المتأخرون فقالوا هو جعل كل واحد من طرفي القضية في مكان
الآخر مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق فهو يتناول الشرطيات المتصلة والمنفصلة التي لا فائدة في عكسها ووجه
اعتبارهم الصدق فقط دون الكذب ليدخل كثير من اللوازم الصادقة للقضايا الكاذبة لما عرفت ان لازم الكاذب
جاز ان يكون صادقا فلو اعتبرنا الكذب لخرجت امثال هذه اللوازم عن ان تكون عكسا والعكوس كلها لوازم ومرادهم
بالطرفين عنوان الموضوع ونفس المحمول لانك اذا قلت بالامكان الخاص كل كاتب ضاحك لو لم يكن الضاحك محمولا
بل الذات التي صدق عليها الضاحك وهو الانسان محمولا كانت القضية ضرورية لا ممكنة خاصة لان نسبة الانسان
الى الكاتب ضرورية فاذن المحمول هو الضاحك والموضوع ما صدق عليه الكاتب فاذا عكست القضية جعلت نفس
المحمول عنوانا ووصفا للموضوع وعنوان الموضوع ووصفه نفس المحمول ولو جعلت ذات الموضوع محمولا لكانت [الموضوع صح]
السالبة الجزئية منعكسة فانك اذا قلت بعض الحيوان ليس بانسان فالذي صدق عليه الحيوان اعني ذات الحقيقة
هو الفرس والحمار والثور فاذا جعلت ذات الموضوع محمولا في العكس جاز بعض الانسان ليس بحيوان يعني
الفرس والحمار والثور ويصدق العكس حينئذ كليا ايضا وهو لا شيء من الانسان بحيوان والحيوان هو الفرس
والحمار والثور وهم ذات الموضوع فانك قلت لا شيء من الانسان بهذه الانواع وامثال هذا العكس لا يفيد
في العلوم شيئا فثبت ان المراد بالطرفين عنوان الموضوع ونفس المحمول وفي هذا التحقيق نظر فان في قول من
قال العكس هو ان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه فانك اذا قلت كل ج ب كان المحكوم عليه

الذات

[هامش: ...النقيض صح]

الذات التي صدق عليها الجيم والمحكوم به نفس الباء فاذا عكست القضية الكلية الى الجزئية فقلت بعض ب ج
صار المحكوم عليه الذات التي صدق عليها الباء والمحكوم به نفس الجيم ولنا قلنا انه تبديل الطرفين يعني عنوان الموضوع [الموضوع]
ونفس المحمول فالمحكوم عليه الذات التي صدق عليها العنوان لا نفس العنوان على انه قد يكون العنوان نفس الذات
والشرطيات لا يدخل في هذا التعريف ايضا فقد وقع فيما هرب منه فالسوالب السبع الكلية لا ينعكس وهي الوجوديتان
والممكنتان والوقتيتان والمطلقة العامة لكون الوقتية اخصها وهي غير منعكسة لصدق قولنا لا شيء من القمر بمنخسف
وقت التربيع لا دائما واستناع صدق عكسه باعم الجهات وهو لا شيء من القمر المنخسف بقمر لا دائما لكون
كل قمر منخسف فهو قمر بالضرورة وفائدة تكريرنا القمر انا لو قلنا كما هو المشهور لا شيء من القمر بمنخسف دائما ثم قلنا
وعكسه كاذب وهو لا شيء من المنخسف بقمر لا دائما امكن منعه لان المنخسف الذي ليس بقمر وان كان وجوده ممتنعا
لكنه بحالة لو وجد كان منخسفا فيصدق في عكسه بعض المنخسف ليس بقمر واما على ما ذكرنا فلا يمكنه ان يقول ذلك
لان المنخسف الذي هو قمر امتنع ان لا يكون قمرا كان وجوده ضروريا او لم يكن لكونه قمرا فهو قمر بالضرورة واذا لم [كل صح]
ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم اذ لو انعكس الاعم لانعكس الاخص لكون العام لازما والعكس لازما ولازم اللازم لازم
فعكس العام لازم للخاص من غير عكس ولا يلزم من انعكاس الخاص الى شيء انعكاس العام اذ الخاص غير لازم للعام
فلا يكون لازمه وهو العكس لازما للعام فعلم انه اذا انعكس الاعم انعكس الاخص ونعكسه بعكس النقيض الى قولنا اذا
لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم وهو المطلوب وكذلك المنتشرة فانه يصدق بالضرورة لا شيء من الانسان بمتنفس
وعكسه باطل بالضرورة وهو لا شيء من المتنفس بانسان بل بعض المتنفس انسان بالضرورة واما سوالب جزئيات [...بع]
السبع فلا ينعكس ببين هذا البرهان وذكر المثال جزئيا وذلك انه يصدق بعض القمر ليس بقمر منخسف وقت التربيع
لا دائما وعكسه كاذب وهو بعض القمر المنخسف ليس بقمر لا دائما باعم الجهات واما السالبة الجزئية الضرورية
والدائمة والعامتان فلما كانت الضرورية اخصها وهي غير منعكسة لما علمت انه اذا لم ينعكس الاخص لم ينعكس [فالثلثة غير منعكسة صح]
الاعم اما عدم انعكاس الضرورية فلانه يصدق بعض الحيوان ليس بانسان والعكس كاذب باعم الجهات وهو بعض
الانسان ليس بحيوان لان كل انسان حيوان بالضرورة وبقي من السوالب الجزئية الخاصتان وقد ظهر كلتاهما تنعكس
عكسها اما العرفية الخاصة فلانه اذا صدق بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما وجب ان يصدق العكس وهو
بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وذلك بالافتراض لانا نفرض في القضية الاصلية البعض الذي هو ج وليس
هو ب ما دام ج لا دائما د فيصدق حينئذ ثلث مقدمات الاولى كل د ج بحكم الافتراض والثانية كل [فكل د ب صح]
د ب لانا قيدنا الاصل باللادوام الذي هو عبارة عن بعض ج ب و د هو ذلك البعض من ج و ج ب
والثالثة ان د ليس في جميع اوقات كونه ب والا لصدق كون د ج في شيء من اوقات ب فيلزم ان
يكون د ب في شيء من اوقات ج وكان د ليس ب في جميع اوقات ج بحكم اصل القضية وكون د ج
بحكم الافتراض واذا صدق الباء والجيم على د على ما قرر في المقدمتين الاوليين وتباينا د على ما قرر في
المقدمة الثالثة صدق بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو العكس المطلوب برهان آخر لهم على
انعكاس الخاصتين اذا قلنا بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما وجب ان يصدق العكس بعينه كنفسه وهو
بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما لانا نفرض ذلك البعض من ج د فيصدق مقدمات ثلثة كل د ب
وكل د ج وهما المقدمتان المذكورتان وقد قرر بيانهما والثالثة وهي لا شيء من د ب ما دام ج وبيانها
ان د ج و ج ليس ب ما دام ج فد ليس ب ما دام ج ويلزم من صدق الثلثة ان يصدق مقدمتان
اخريان الاولى هي قولنا بعض ب د بالفعل والثانية لا شيء من د ج ما دام ب لا دائما وينتج المقدمتان

كلاهما مع

من الشكل الاول بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو العكس المدعى صحة لزومه واما بيان الصغرى فلانها لو لم تصدق لصدق نقيضها وهو لا شيء من ب د دائما وانعكس كنفسها الى قولنا لا شيء من د ب دائما وكل د ب بالفعل بحكم الافتراض هذا خلف واما بيان الكبرى وهي لا شيء من د ج ما دام ب لا دائما فلانها لو لم تصدق لصدق نقيض المفهوم المردد بين نقيضي جزئيها وهو اما بعض د ليس ج دائما او بعض د ج حين هو ب وهما كاذبان اما كذب بعض د ليس ج دائما فلصدق نقيضه وهو كل د ج بالفعل بحكم الافتراض واما بعض د ج حين هو ب فلو لم يكذب لصدق وانضمت الى الكبرى صادقة في نفس الامر وهي كل ج حين هو ب فهو ب حين هو ج هكذا بعض د ج حين هو ب وكل ج حين هو ب فهو ب حين هو ج وانتجت المقدمتان من الاول بعض د ب حين هو ج وكان لنا بحكم الافتراض لا شيء من د ب ما دام ج وهي المقدمة الثالثة وهي مناقضة لهذه النتيجة هذا خلف فالصغرى كاذبة وكذا الحكم في المشروطة الخاصة من غير تفاوت الا في زيادة قيد الضرورة وبقي من السوالب الكلية ستة فالضرورية والدائمة والعامتان منها ينعكس كل منها كنفسها في الكم والجهة اما الضرورية والدائمة فنذكر البرهان على الضرورية ونقيس عليه الدائمة فاذا صدق بالضرورة لا شيء من ج ب صدق بالضرورة لا شيء من ب ج والا لزم صدق نقيضه مع الاصل وهو بعض ب ج بالامكان العام وصدقه مع الاصل يستلزم صدق لازمه معه ايضا ولازم النقيض الذي هو بعض ب ج بالامكان هو امكان حصول ج لب بالفعل اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه بالفعل محال فيصدق مع الاصل هكذا بعض ب ج بالفعل وبالضرورة لا شيء من ج ب وينتج من الاول بعض ب ليس ب بالضرورة وهو محال لا انما لزم من ضم نقيض العكس الى الاصل فالعكس حق واستدلوا بهذا البرهان على ان الدائم في الكليات ضروري فقالوا اذا صدق دائما لا شيء من ج ب صدق بالضرورة لا شيء من ب ج والا لصدق نقيضه مع الاصل وهو بعض ب ج بالامكان العام فيمكن صدق لازمه ايضا مع الاصل لان الملزوم مع الشيء يستلزم صدق لازمه معه وهو ثبوت الجيم للباء بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل ولا شيء من ج ب بالضرورة فينتج بعض ب ليس ب بالضرورة وهو محال وهكذا حكم الموجبة الكلية الدائمة والشيخ استدل على انعكاسها كنفسها بانه اذا صدق بالضرورة لا شيء من ج ب صدق بالضرورة لا شيء من ب ج والا صدق نقيضه وهو بعض ب ج بالامكان العام مع لا شيء من ج ب بالضرورة الذي هو الاصل مجعولا كبرى لينتج من الاول بالضرورة بعض ب ليس ب وهو محال وهذا مبني على رأي الاوائل في انتاج الصغرى الممكنة في الاول والمتأخرون برهنوا على امتناعه فسقط الاحتجاج واحتج فخر الدين على انعكاسها كنفسها فانه اذا صدق بالضرورة لا شيء من ج ب يكون معناه عدم اجتماع الجيم والباء في شيء من الذوات فاذا امتنع اجتماع الباء مع الجيم امتنع اجتماع الجيم مع الباء ايضا لان المنافاة بين الشيئين انما يتحقق من الجانبين فيلزم ان يصدق بالضرورة لا شيء من ب ج وهو العكس المطلوب وفيه خلل فيه قيل ان قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب ليس معناه عدم اجتماعهما في شيء من الذوات مطلقا بل معناه والمراد عدم اجتماعهما في الذات التي صدق عليها انها ج ومطلوبنا في العكس الذي هو لا شيء من ب ج استحالة اجتماعهما في الذات التي صدق عليها انها ب بالفعل والاول غير مستلزم للثاني فسقط هذا الاستدلال ايضا ثم المنافاة التي في الاصل هي بين ذات الجيم ووصف الباء والمنافاة المطلوبة في العكس انما هي بين ذات الباء ووصف الجيم والمغايرة بينهما ظاهرة والطريق الاصح في عكس الضرورية ما ذكرناه اولا ويتمشى هذا البرهان في الدائمة مع مزيد برهان آخر وهو ان

تصدق مع

كذبه

والمحال مع

صدق مع

وذلك

وذلك لانا نفرض موضوع نقيض العكس وهو بعض ب ج بالفعل شيئا معينا وليكن د فد ج و د ب فبعض ج ب بالفعل من الثالث وكان لا شيء من ج ب دائما في الاصل هذا خلف ولا يتم هذا في الضرورية لصدق الضرورية المطلقة في الاول بحكمه واما المشروطة والعرفية العامة فيمكن موافقة عكسها قاصرة ولكن نقول العكس الاول اذا قلنا بالضرورة لا شيء من ج ب ما دام ج وجب ان ينعكس كنفسها وهو بالضرورة لا شيء من ب ج ما دام ب والا فيلزم صدق نقيضه وهو بعض ب ج في بعض اوقات كونه ب مع الاصل فانه ثبوت ب ج بالفعل اذ الممكن يجوز فرض وقوعه فالممكن حينئذ صدق بعض ب ج بالفعل حين هو ب المفروض صغرى مع الاصل المجعول كبرى لانه لازم نقيض العكس ولازم اللازم لازم وينتج المقدمتان من الاول بعض ب ليس ب حين هو ب وهو محال فالمحال لازم لامكان صدقهما فصدقهما محال وبعض المتأخرين ذكر برهانا آخر على انعكاسهما وحاصله انه اذا صدق بالضرورة لا شيء من ج ب ما دام ج فان معناه كون وصف الباء يستحيل حصوله لذات الجيم في جميع اوقات حصول وصف الجيم وحينئذ يلزم من ذلك الآخر استحالة حصول وصف الجيم بوصف الباء في جميع اوقات حصول وصف الباء ولما تقرر في العقل ان الاول اذا استحال حصوله لذلك يستحيل حصول ذلك لهذا فان المنافاة انما يتحقق من الجانبين فيلزم منافاة الباء لوصف الجيم عند ذلك حصول الجيم لكل ذات حصلت الباء له ما دامت موصوفة بالباء ويلزم من ذلك صدق المدعى انه عكس وهو بالضرورة لا شيء من ب ج ما دام ب وفيه خلل لان الجيم اذا امتنع حصول الباء له ما دام موصوفا بالجيم فلا يلزم من ذلك امتناع حصول الجيم للباء مطلقا ومنافاته له وانما يلزم منافاته له في الذات التي صدق عليها انها ج بالفعل ويستلزم ذلك منافاة الباء للجيم في تلك الذات اعني ج بعين ما ذكرتم ان المنافاة انما يتحقق من الجانبين ولا يلزم من ذلك صحة المدعى الذي هو منافاة الباء للجيم في الذات التي صدق عليها انها ب بالفعل وذلك هو مطلوبنا في العكس وايضا فلان صدق الاصل وهو بالضرورة لا شيء من ج ب ما دام ج يوجب منافاة ذات الجيم لوصف الباء في جميع اوقات وصف الجيم والذي نطلبه في العكس هو منافاة ذات الباء لوصف الجيم في جميع اوقات وصف الباء ولا يستلزم احدهما الآخر بل هما متغايران واما العرفية العامة فيدل على انعكاسها كنفسها وجهان الاول اذا صدق لا شيء من ج ب ما دام ج صدق لا شيء من ب ج ما دام ب والا صدق نقيضه وهو بعض ب ج في بعض اوقات كونه ب فنجعله صغرى والاصل القضية كبرى فينتج من الاول بعض ب ليس ب في بعض اوقات كونه ب وهو محال الثاني الافتراض فاذا صدق لا شيء من ج ب ما دام ج صدق لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج في بعض اوقات كونه ب فلنفرض ذلك البعض معينا وليكن د فبعض د ان د ج حين هو ب و د ب حين هو ج وينتج القياس بعض ج ب حين هو ج وكان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف واما الخاصتان فينعكس كل منهما الى عامتها مقيدا باللادوام في البعض ولنقرر ذلك في العرفية الخاصة ونقيس عليها المشروطة الخاصة فاذا قلنا لا شيء من ج ب ما دام ج لا دائما فهي مركبة من عرفية عامة وهي لا شيء من ج ب ما دام ج ومن انعكاسها كنفسها ولازم العام لازم للخاص فالخاصة ينعكس الى العامة ومن مطلقة عامة موجبة وهي كل ج ب بالفعل وينعكس الى بعض ب ج بالفعل وهو عبارة عن اللادوام في البعض فلو لم يصدق لا دائما في البعض اي بعض ب ج بالفعل لصدق نقيضه وهو الدوام في الكل وهو لا شيء من ب ج دائما وانعكس كنفسه وهو لا شيء من ج ب دائما فكان في الاصل كل ج ب بالفعل هذا خلف وايضا يجعل الاصل صغرى ونقيض العكس كبرى هكذا كل ج ب بالفعل ولا شيء من ب ج دائما ينتج من الاول لا شيء من ج ج وهو محال واذا صدق عكس العامة وهو لا شيء من ج ب ما دام ب وعكس المطلقة العامة وهو بعض ب ج بالفعل وجب ان يصدق المدعى في العكس وهو لا شيء من ب ج

فيمتنع مع

واما العرفية العامة

انه مع

الخاصتان

مادام ج لا دائما في البعض ولا ينعكس كنفسهما اي الى عامتهما مقيدة بلا دوام في الكل لانه يصدق لا شيء من الكاتب
ب كن مادام كاتبا لا دائما ولا يصدق في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب مادام ساكنا لا دائما في كل الافراد
فان بعض افراد الساكن يسلب عنه الكتابة دائما كالارض فهذه احكام السوالب الكلية والجزئية واما الموجبات كلية
كانت او جزئية فينعكس في الكم الى الجزئية لجواز كون المحمول اعم من الموضوع فلو انعكس كلية يصدق الخاص محمولا على كل افراد جزئية صح
العام كقولك كل انسان حيوان فلو انعكس كليا الى كل حيوان انسان فيصير الانسان محمولا على كل فرد من افراد الحيوان
كالفرس وغيرها وهو محال واما في الجهة فالضرورية والدائمة والعامتان والحينية المطلقة ينعكس كلها
الى الحينية المطلقة لان الحينية ينعكس كنفسها وهي اعمها واذا انعكس الاعم الى شيء انعكس الاخص اليه لما عرفنا
فيذكر البرهان على انعكاس الحينية المطلقة وقس الباقي عليها فاذا صدق كل ج ب او بعضه في بعض اوقات
كونه ج صدق العكس وهو بعض ب ج في بعض اوقات كونه ب والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج مادام
ب والعكس الى لا شيء من ج ب مادام ج وكان في الاصل كل ج ب في بعض اوقات كونه ج او بعضه بعض صح
فهو مناقض للجزئية ومضاد للكلية هذا خلف وان ضممت النقيض الى الاصل هكذا كل ج ب او بعضه في اوقات كونه
ج هو بعضه ولا شيء من ب ج مادام ب انتج القياس لا شيء من ج مادام ج وهو سلب الشيء عن نفسه وهو محال
واما الوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة فينعكس الجميع الى المطلقة العامة لان المطلقة اعمها وهي تنعكس
كنفسها والاربع الباقية اخص منها وقد بينا انه اذا انعكس الاعم انعكس الاخص ونستعمل برهان المطلقة
العامة في الكل فاذا صدق كل ج ب او بعضه بالفعل صدق بعض ب ج بالفعل والا لصدق نقيضه وهو لا شيء
من ب ج دائما والعكس الى لا شيء من ج ب دائما وهو مضاد للاصل الكلي ومناقض للجزئية فيلزم صدق النقيضين
وهو محال وان جعلته كبرى للاصل هكذا كل ج ب بالفعل ولا شيء من ب ج دائما انتج القياس سلب الشيء عن نفسه
وهو لا شيء من ج ج دائما وهو محال وبالافتراض وهو ان نفرض البعض من ب الذي هو ج بالفعل د فد ب ود ج
بالفعل وينتج بعض ب ج بالفعل وهو المدعى اذ عكس واما الخاصتان فانهما ينعكسان الى الحينية المطلقة مقيدة
بلا دوام اما الاول فلكون كل منهما اخص من عامته المنعكسة اليها فهو لازم لعامتيهما فيلزمهما ايضا واما الثاني وهو
التقييد باللادوام فلانه اذا صدق كل ج ب مادام ج لا دائما وجب ان يصدق بعض ب ج في بعض اوقات
كونه ب وهي الحينية المطلقة اللازمة للخاصتين واما تقييدنا الحينية باللادوام وذلك انا نفرض البعض من ب
الذي هو ج في بعض اوقات كونه ب معينا وليكن د فيصدق د ب ود ج ولا شيء من د ج بالفعل الذي هو
عبارة عن لادوام اذ لو لم يصدق صدق نقيضه وهو بعض د ج دائما فان قرنته بالجزء الايجابي من الاصل كذا بعض
د ج دائما وكل ج ب مادام ج انتج القياس بعض د ب دائما وان قرنته بالجزء السلبي من الاصل اعني
المطلقة التي هي عبارة عن اللادوام كذا بعض د ج دائما ولا شيء من ج ب بالفعل فينتج ان ذلك البعض
من د الذي كان ب دائما ليس ب بالفعل فيلزم اجتماع النقيضين وذلك محال فهذا حكم الكليتين فان
كانتا جزئيتين فكذلك يكون العكس مقيدا باللادوام لانه اذا صدق بعض ج ب مادام ج لا دائما وجب
ان يصدق بعض ب ج في بعض اوقات كونه ب لا دائما فلنفرض ذلك البعض من ب الذي هو ج معينا
وليكن د فيصدق ان د ج في بعض اوقات كونه ب لما مر ود ليس ج بالفعل الذي هو عبارة عن و ب دائما صح
لا دوام فلو لم يصدق هذه المطلقة صدق نقيضها وهو كون د ج دائما لكون الثانية دائمة بدوام الجميع
واذا صدق د ج في بعض اوقات كونه ب وليس ج بالفعل صدق العكس وهو بعض ب ج في بعض
اوقات كونه ب لا دائما وهو المطلوب وكذلك في المشروطة الخاصة واما الممكنتان فسواء كانتا الحكم صح

كلية

كلية او جزئية ينعكسان الى الممكنة العامة لانه اذا صدق كل ج ب او بعضه باحد الامكانين صدق بعض ب ج
بالامكان والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج بالضرورة فينعكس الى لا شيء من ج ب بالضرورة وكان كل
ج ب او بعضه بالامكان فهو ضده ان كان الاصل كليا ونقيضه ان كان جزئيا هذا خلف فهذه عكوس جميع القضايا
السوالب والموجبات الكلية والجزئية اذا كان الموضوع ماخوذا بحسب الخارج واما اذا كان الموضوع ماخوذا بحسب
الحقيقة فالسوالب السبع التي لا ينعكس وهي الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة ينعكس
كل واحدة منها سالبة جزئية دائمة واما المطلقة العامة فلانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالفعل صدق بعض
ب ليس ج دائما وينتج ان من الثالث المدعى وهو بعض ب ليس ج دائما وهو المطلوب والصغرى ظاهرة لوجوب صدق مقدمتين الاولى كل ما هو ب دائما ب بالفعل والثانية لا شيء من ب دائما ج دائما صح
لكون كل ما هو ب دائما فهو ب بالفعل اي يصدق عليه انه ب في وقت والكبرى ان لم يصدق اعني لا شيء
من ب دائما ج دائما صدق نقيضها وهو بعض ب دائما ج بالفعل فنجعل صغرى لاصل القضية
وهو لا شيء من ج ب بالفعل فينتج ان بعض ب بعض ب دائما ليس ب بالفعل وانه محال واما الممكنة
العامة فلانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالامكان العام صدق بعض ب ليس ج دائما لوجوب صدق
المقدمتين المذكورتين لكن مع تقييد موضوع المقدمتين بالضرورة هكذا كل ما هو ب بالضرورة ب بالفعل
ولا شيء مما هو ب بالضرورة ج دائما وينتج من الاول بعض ب ليس ج دائما وهو العكس المطلوب فالصغرى
غنية عن البيان والكبرى ان لم يصدق نقيضها وهو بعض ب بالضرورة ج دائما ولا شيء من ج ب بالفعل الذي صدق صح
هو الاصل كذا ينتج من الاول بعض ما هو ب بالضرورة ليس ج بالفعل وذلك محال ولما كانت المطلقة اعم الفعليات
الفعليات والممكنة اعم جميع القضايا ومتى انعكس الاعم الى شيء انعكس الاخص وتمام هذا البرهان فيها صح
في الكل من غير تفاوت هذا حكم السوالب واما الموجبات الكلية الفعلية فينعكس جميعها الى الموجبة الجزئية
ضرورية اما المطلقة العامة فاذا صدق كل ج ب بالفعل صدق بعض ب ج بالضرورة والا لصدق
نقيضه وهو لا شيء من ب ج بالامكان العام وينعكس كما ذكرنا الى بعض ج ليس ب دائما وكان الاصل
كل ج ب بالفعل هذا خلف ببرهان اخر اذا صدق كل ج ب بالاطلاق العام صدق بعض ب ج بالضرورة
والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج بالامكان العام ونجعلها كبرى لقولنا كل ما هو ج بالضرورة فهو ب
بالفعل ولا شيء من ب ج بالامكان لينتج لا شيء مما هو ج بالضرورة ج بالامكان العام وهو محال بيان الصغرى
ان كل ما هو ج بالضرورة فهو ج بالفعل ونجعله صغرى للاصل وهو كل ج ب بالفعل لينتج كل ما هو ج بالضرورة
فهو ب بالفعل واذا انعكست المطلقة العكس الكل لعين هذا البرهان اولان الاعم اذا انعكس انعكس
الاخص هذا ما ذكره الافضل واعترض عليه الاثير ... بان المقدمة التي بها يتم البرهان سواء كان
الموضوع مقيدا بالدوام كقولك كل ما هو ب دائما فهو ب بالفعل او بالضرورة كقولك كل ما هو ب بالضرورة
فهو ب بالفعل يمنع صدقهما لعدم وجود الموضوع وانما يصدقان اذا كان لهما موضوع موجود ويكون موصوفا
بان افراده الممكنة يكون ب دائما او ب بالضرورة ونحن نمنع ذلك عند كون الموضوع ماخوذا بحسب
الحقيقة مع اشتراط الامكان في جميع الافراد اما اذا اخذ على وجه يدخل فيه الممتنع فيمتنع انعكاس السوالب
السبع الى الجزئية الدائمة لتمام البرهان فيها وايضا لو كانت السوالب السبع منعكسة الى السالبة
الجزئية الدائمة لوجب انعكاس جميع الفعليات الكلية الى الموجبة الجزئية الضرورية بالبرهان المذكور وحينئذ
لا يمكن ان يصدق الخاصتان في مادة اصلا لانه اذا صدق لا شيء من ج ب مادام ج لا دائما فكان الجزء
السلبي منعكس الى قولنا لا شيء من ب ج مادام ب وهو العرفية العامة وكان الجزء الايجابي منعكسا الى

قولنا بعض ب ج بالضرورة فيلزم ان يكون القضية صادقة مع الاخص من نقيضها وهو محال ومن ممنوعه
ان هذه القضايا اما ان يكون صادقة في نفس الامر او مفروضة الصدق فان كانت مفروضة الصدق فلا نسلم
انه اذا صدق لا شيء من ج ب ما دام ج صدق لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج اوقات كونه ب في بعض م
وينعكس الى قولنا بعض ج ب في بعض اوقات كونه ج فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال قلنا لا نسلم
ان اجتماع النقيضين على تقدير فرضنا صدق الاصل محال فانه يجوز ان يكون التقدير محالا والمحال جاز ان
يكون يلزمه محال آخر ويرد هذا على بعض البراهين ايضا اذا كان فيها الوضع كقولك لو لم يصدق عكس
السالبة الضرورية لصدق نقيضها وهو بعض ب ج بالامكان فاذا فرضنا وقوع الممكنة يصير بعض ب ضرورية م
ج بالفعل فيلزم كون ذلك البعض ج و ب وكان في الاصل لا شيء من ج ب بالضرورة هذا خلف
قلنا لا نسلم ان هذا المحال لازم لانا عند فرضنا وجود الجيم لبعض ما هو ب يكون ذلك البعض ج و ب
على تقدير وجود الجيم لبعض ما هو ب فيلزم ان يكون بعض ج ب على ذلك التقدير وذلك لا يكون منافيا
لقولنا لا شيء من ج ب بالضرورة في نفس الامر فافهم ذلك فهو عصاه التي لا يلقيها وان لم يضعها عن عاتقه
واحذر في العكس وفي غيره ان نقول لو لم يصدق العكس لصدق نقيضه ثم نضمه الى الاصل فينتج المحال ثم
نقول المحال لم يلزم من المقدمة الصادقة فيتعين ان يكون من النقيض فالنقيض كاذب والعكس صادق فانه
يجوز ان يكون المحال لازما من المجموع مع صدق كل واحدة من المقدمتين في عكس المتصلات المشهور ان السالبة
الكلية تنعكس كنفسها لانه اذا صدق ليس البتة اذا كان اب فجد صدق ليس البتة اذا كان جد فاب
والا لصدق قد يكون اذا كان جد فاب والضم صغرى الى الاصل المجعول كبرى وانتج القياس من الاول
سلب الشيء عن نفسه وهو قد لا يكون اذا كان جد فجد وهو كاذب لصدق نقيضه وهو كلما كان
جد فجد واما الموجبة سواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس موجبة جزئية لانه اذا صدق كلما كان او قد
يكون اذا كان اب فجد فليصدق قد يكون اذا كان جد فاب والا لصدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان جد فاب
وانعكس الى ليس البتة اذا كان اب فجد وهو مضاد للاصل الكلي ومناقض للجزئي وان انضم الى الاصل الكلي
هكذا كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان جد فاب وانتج القياس ليس البتة اذا كان اب
فاب ومع الاصل الجزئي قد لا يكون اذا كان اب فاب وهما محالان لصدق كلما كان اب فاب واما السالبة
الجزئية فانها لا تنعكس فانه يصدق قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان مع كذب وهو قد لا يكون
اذا كان هذا انسانا فهو حيوان ضرورة انه كلما كان انسانا فهو حيوان وعلم ان الخاص يستلزم العام كليا لا
جزئيا هذا الحكم في اللزومية واما الاتفاقية الموجبة فسواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية لانه
اذا كان صادقا في جميع زمان صدق المقدم او في بعض زمانه لزم صدقهما معا في زمان واحد ويلزم منه ذلك
صدق المقدم في بعض زمان صدق التالي وهو العكس المطلوب ويختلف ايضا واما السالبة الكلية فانها تنعكس
كنفسها فانه اذا صدق ليس البتة اذا كان اب فجد صدق ليس البتة اذا كان جد فاب والا لصدق نقيضه
وهو قد يكون اذا كان جد فاب وينعكس الى قد يكون اذا كان اب فجد وقد كان ليس البتة اذا كان اب فجد
هذا خلف وزعم فخر الدين ان الاتفاقية السالبة اذا كان التالي فيها ممتنعا فانها لا تنعكس فانه يصدق ليس البتة
كلما كان الانسان موجودا فالخلاء موجود ولا يصدق عكسه ليس البتة كلما كان الخلاء موجودا فالانسان موجود وفيه
نظر فانه لما كان معنى السالبة الاتفاقية سلب مصاحبة التالي للمقدم فالمقدم ان كان كاذبا لزم سلب مصاحبة
التالي للمقدم والسالبة الجزئية لا تنعكس لتخلف المذكور واما المنفصلات فلما لم يتميز التالي فيها عن المقدم بالطبع بل

بالوضع

بل بالوضع فلا يتصور فيها العكس لان تبديل المقدم بالتالي لا يحصل في ذلك قضية مغايرة للاولى وبعضهم يطلق
لفظ الانعكاس عليها لكن نقول انه لا فائدة فيه لما ذكرنا من عدم المغايرة عند العكس واورد بعض المتأخرين ها هنا
اشكالا على عكس المتصلات بان قال ان عكسها مبني على انتاج القياس المؤلف من المتصلتين اللزوميتين وذلك انما يكون
اذا كانت الكبرى صادقة على تقدير مقدم الصغرى لكن ذلك ممنوع فان معنى الكبرى في قولنا كلما كان اب فجد وكلما كان جد كان م
فهز هو استلزام جد لهز في نفس الامر وصدق هذه الملازمة في نفس الامر لا يستلزم صدقها ايضا على تقدير وجود
اب واذا كان صدقها غير واجب على ذلك التقدير لم يكن تالي الصغرى مندرجا في مقدم الكبرى فلا يحصل الانتاج واجيب
بان اندراج الصغرى في الكبرى حاصل لازم لان مرادنا بالكبرى الكلية الصادقة في نفس الامر ان يكون تاليها لازما لمقدمها
المفروض وجوده في كل زمان ومع كل وضع يعرض له بسبب الاحوال المذكورة ومن جملة تلك الازمنة الزمان الذي فرض
فيه مقدم الصغرى موجودا فثبت اندراج الصغرى في الكبرى وكلما كان الاندراج حاصلا كان الانتاج ضروريا بينا
ورجح بعض علماء العصر على انتاج القياس المؤلف من المتصلتين اللزوميتين لزوميته بان قال اذا قلنا كلما كان اب
فجد وكلما كان جد فهز فهل يلزم ان ينتج كلما كان اب فهز فقولنا لم يصدق استلزام اب هز صدق عدم هز في بعض
اوقات صدق اب فالوسط الذي هو جد حينئذ لا يخلو اما ان يصدق في تلك الازمنة او لا فان صدق
لزم كذب الكبرى لانه كان مستلزما له ز والآن صار مستلزما لعدمه وان كذب لزم كذب الصغرى لاستلزام
اب جد الصادق وهما محالان فالنتيجة حقة وهذا ضعيف فانا لو فرضنا النتيجة المذكورة كاذبة لا يلزم من ذلك اللزومية م
ان يكون مقدمها صادقا مع عدم تاليها في بعض الازمنة فان كذب الموجبة غير منحصر في ذلك بل قد يكذب بكذب يكذب م
المقدم والتالي معا وقد يكذب المقدم فحسب وحينئذ لا يتم البرهان فانه لو لم يصدق النتيجة لزم صدق عدم التالي في
بعض زمان صدق المقدم لجواز ان يكون على احد الوجهين الباقيين برهان آخر على انتاج المتصلة اللزومية وذلك
ان الكبرى اذا كانت صادقة على تقدير مقدم الصغرى حصل الانتاج انما تكون الكبرى صادقة على ذلك التقدير
فلان الكبرى لو لم يصدق على ذلك التقدير لكان مقدم الكبرى موصوفا بالصفة لم يتصف بها تالي الصغرى لان مقدم
الكبرى موصوف باللزومية لتاليها الصادقة في نفس الامر واما تالي الصغرى فغير موصوف باللزومية لتالي الكبرى
لان التقدير كذب الكبرى على تقدير مقدم الصغرى فلا يتحد الوسط حينئذ بل يتغاير لكون مقدم الكبرى موصوفا
بصفة لم يتصف بها تالي الصغرى فلا يحصل النتيجة لكن الكلام الذي تم انما هو قياس يتحد فيه الوسط من جميع الوجوه
واوردوا عليه بان معنى الكبرى الصادقة في نفس الامر هو ان يكون المقدم فيها ملزوما لتاليها في جميع الازمنة المفروض
وجوده فيها مع كل وضع يعرض له في الاحوال فلا يلزم من صدق الكبرى على هذه الصفة على تقدير مقدم الصغرى ان يكون
تالي الصغرى ملزوما لتالي الكبرى بل لو كان مقدم الكبرى ملزوما لتاليها في نفس الامر على كل تقدير ما لصدق كون الكبرى
اذا كانت بالصفة المذكورة ان يكون تالي الصغرى حينئذ ملزوما لتالي الكبرى ولكن ليس الامر كذلك بل المراد واصطلح
ان يكون المقدم ملزوما للتالي في جميع الازمنة التي فرض وجود المقدم فيها مع كل وضع يعرض له في الاحوال على حسب
ما قررناه **الفصل الرابع** في عكس النقيض وقد فسره الشيخ بانه اخذ ما يناقض المحمول فيجعل موضوعا وما يناقض الموضوع
فيجعل محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله فقال والموجبة الكلية تنعكس كنفسها في هذا الحكم فانه اذا صدق
كل انسان حيوان صدق كل ما ليس بحيوان ليس بانسان والا لصدق نقيضه وهو ليس بعض ما ليس بحيوان ليس بانسان
ويلزمه بعض ما ليس بحيوان انسان وينعكس الى بعض الانسان ليس بحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف قلنا
لا نسلم انه اذا صدق ليس بعض ما ليس بحيوان ليس بانسان يجب ان يصدق بعض ما ليس بحيوان انسان لان الاولى سالبة
معدولة والثانية موجبة محصلة المحمول والسالبة اعم من الموجبة ولا يلزم من صدق الاعم صدق الاخص والسالبة

الكلية تنعكس جزئية عند رأيه فاذا صدق لا شيء من اللاانسان بحجر صدق بعض ما ليس بحجر انسان والا صدق نقيضه وهو
لا شيء مما ليس بحجر انسان والمنعكس الى لا شيء من الانسان بليس بحجر وقد كان لا شيء من الانسان بحجر هذا خلف وقد يعترض
في هذا التعريف لعكس النقيض حيث جعل عين الموضوع محمولا دون نقيضه واعترض فلان قولنا لا شيء من الانسان بليس بحجر
مع الاصل وهو لا شيء من الانسان بحجر ليس بخلف لجواز اجتماعهما على الصدق عند عدم الموضوع لكون الاصل سالبة بسيطة
وعكس النقيض سالبة معدولة والسالبة لا تستدعي وجود الموضوع فيمكن اجتماعهما واما الموجبة الجزئية على رأيه فتنعكس
جزئية لانه اذا صدق بعض الحيوان انسان صدق بعض ما ليس بانسان ليس بحجر لامكان وجود موجود ما خارج عن
الموضوع والمحمول كما نجد في مثال هذا الحجر والشجر والسماء والارض وغيرها خارجة عن الحيوان والانسان وكذلك
العدمات فيصدق بعض ما ليس بانسان من هذه الاشياء ليس بحيوان بالضرورة قلنا نسلم انا نجد موجودات او
معدومات خارجة عن الموضوع والمحمول كما في هذه المادة وفي كثير من المواد اما كون ذلك مطردا في كل مادة فلا
فممنوع فان قول القائل بعض ما هو مسلوب الضرورة عن احد الطرفين فهو واجب الوجود مع كوننا لا نجد موجودات
ولا معدومات خارجة عن الموضوع والمحمول في هذا المثال ضرورة ان كل ما ليس بواجب الوجود يكون مسلوب الضرورة
عن احد الطرفين واما السالبة الجزئية على رأيه فتنعكس جزئية فاذا صدق ليس كل حيوان انسانا صدق ليس كل
ما ليس بانسان ليس بحيوان والا صدق نقيضه وهو كل ما ليس بانسان ليس بحيوان وينعكس الى كل حيوان
انسان هذا خلف وهذا المختلف انما هو مبني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وقد اوردنا على برهان انعكاسها
شكا فلا يكون الحجة برهانية بعد ذلك واما فخر الدين فلم يشترط حفظ الكيف بل شرط ان يجعل نقيض كل منهما
مكان الاخر قال فاذا صدق كل ج ب بالفعل صدق كل ما ليس ب دائما ليس ج دائما والا صدق نقيضه
وهو بعض ما ليس ب دائما ج بالفعل وانعكس الى بعض ج ليس ب دائما وكان في الاصل كل ج ب بالفعل
هذا خلف وهو ضعيف اذ لا يلزم من عدم صدق كل ما ليس ب دائما ليس ج دائما صدق بعض ما ليس ب دائما
ج بالفعل لجواز اجتماعهما على الكذب عند عدم الموضوع لانهما موجبتان احديهما معدولة الطرفين والاخرى
معدولة الموضوع وهما تستدعيان وجود الموضوع واعترض بشرط ان يكون نقيض المحمول موضوعا ولم يشترط
الدوام وقد اضاف اليه قيل الدوام وكذلك زعم في العرفية العامة والضرورية انهما تنعكسان كنفسهما لان
المحمول اذا كان لازما للموضوع في العرفية كقولك كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا فيلزم من انتفاء اللازم
الذي هو حركة الاصابع انتفاء الملزوم وقيل ان ذلك انما يصدق لو كان انتفاء اللازم وهو كل ما ليس بمتحرك
الاصابع يصدق على شيء من الموضوع حتى يوصف بانه ليس بكاتب وذلك ممنوع وكذلك الضرورية فان
الحيوانية اذا كانت ثابتة للانسان بالضرورة مع قيد آخر وهو انا لا نسلم ان الشيء الذي صدق عليه
انتفاء المحمول يصدق عليه انتفاء الموضوع لما مر في البيان وعرفه الكشي بانه جعل مقابل المحكوم عليه ثانيا
والسلب محكوما به مع بقاء الكيف والصدق والكذب بحاله وجعل حكم الموجبات في عكس النقيض حكم السوالب
في عكس المستوي وبالعكس حكم السوالب في عكس النقيض حكم الموجبات في العكس المستوي فعلى هذا السوالب
السبع الكلية الغير المنعكسة وهي الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة لا تنعكس موجباتها
الكلية بعكس النقيض للتخلف لان الوقتية اخصها وهي لا تنعكس لانه يصدق بالضرورة كل قمر فهو ليس
بمنخسف وقت التربيع لا دائما ولا يصدق عكسه بعض المنخسف فهو ليس بقمر باعم الجهات واذا لم ينعكس
الاخص لم ينعكس الاعم لما مر ولا يرد على هذا شيء واما الضرورية والدائمة والعامتان فينعكس كل منها
كنفسها اما الضرورية فلانه اذا صدق بالضرورة كل ج ب صدق بالضرورة كل ما ليس ب ليس

او معدومات صح

فيلزم من انتفاء اللازم وهو الحيوانية انتفاء الانسانية بالضرورة وصاحب المنع في العرفية اورده ايضا في الضرورية صح

ج

ج والا يصدق نقيضه وهو بعض ما ليس ب هو ج بالامكان العام فينعكس الى بعض ج هو ليس ب
بالامكان العام وكان في الاصل بالضرورة كل ج ب هذا خلف وان شئت ضممت النقيض الى الاصل
هكذا البعض ما ليس ب هو ج بالامكان العام وكل ج ب بالضرورة لينتج القياس من صغرى ممكنة وكبرى ضرورية
بعض ما ليس ب فهو ب بالضرورة وهو محال وهكذا يفعل في الثلاثة الباقية كان هذا البرهان يتم فيها
وفي هذا البيان خلل لان نقيض كل ما ليس ب ليس ج هو نقيض ما ليس ب ج بل ليس بعض ما ليس ب ليس ج وهو
غير مستلزم بعض ما ليس ب ج لكون النقيض سالبة معدولة المحمول والمتوهم انه نقيض محصلة المحمول والمعدولة
اعم من المحصلة ولا يلزم من صدق الاعم صدق الاخص ولان الصغرى الممكنة لا تنتج في الاول وزعم ان الخاصتين
ينعكسان الى عامتيهما ببرهان الذي مر ولوجوب انعكاس الاخص الى ما ينعكس اليه الاعم لكن يكونان مقيدين
باللادوام في البعض فانك اذا قلت كل ج ب ما دام ج لا دائما وجب ان يصدق في عكسها العامة وهو كل ما ليس
ب فهو ليس ج بالفعل والا صدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس ج دائما وانعكس بعكس النقيض الى كل ج ب
دائما وكان الاصل كل ج ب لا دائما هذا خلف ففي الخاصتين تم البيان المذكور لكون موضوع السالبة موجودا
فيستلزم الموجبة هذا احكام الموجبات الكلية واما الجزئية الموجبة فلا ينعكس شيء منها بعكس النقيض الا الخاصتين فقط
اما في السبع الغير المنعكسة فلان النقض المذكور جزئيا في الضرورية اخص الاربع الباقية وهي غير منعكسة فانه يصدق
بالضرورة بعض الحيوان هو ليس بانسان مع امتناع صدق عكسه باعم الجهات وهو بعض الانسان هو ليس بحيوان
بالامكان العام لان كل انسان حيوان بالضرورة واما الخاصتان فينعكس كل واحد منهما كنفسهما فانه اذا صدق
بعض ج ب ما دام ج لا دائما انعكس الى بعض ما ليس ب فهو ليس ج ما دام ليس ب لا دائما فانا نفرض
البعض من ج الذي هو ب ما دام ج لا دائما شيئا معينا وليكن د فيصدق ان د ليس ب بالفعل لتقييد الاصل باللا
دوام فيصدق ان د ج وكل ج ليس ب بالفعل فد ليس ب بالفعل ويصدق ان د ليس ج في جميع
اوقات كون ج ليس ب والا لزم ان يكون د ج في بعض اوقات كونه ليس ب فيكون د ليس ب
في بعض اوقات كونه ج وكان د ب ما دام ج هذا خلف وكان د ج بالفعل واذا صدق على د كونه
لا ج في جميع اوقات اتصافه بلا ب وصدق عليه ايضا اتصافه بالجيم صدق بالضرورة بعض ليس ب
ليس ج ما دام ليس ب لا دائما وهو العكس المطلوب وكذلك الحكم في المشروطة الخاصة واما السوالب فسواء كانت
كلية او جزئية لا تنعكس كلية لجواز كون نقيض المحمول اعم من نقيض الموضوع وحينئذ يمتنع سلب الاخص عن كل افراد
العام كقولك لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل بالاطلاق العام ولا يصدق في عكسه نقيضه لا شيء مما ليس
بضاحك بالفعل انسان لكون بعض ما ليس بضاحك بالفعل انسانا بالضرورة واما في الجزئية فالوقتيتان والوجوديتان
والمطلقة العامة تنعكس كل واحد منها بعكس النقيض الى المطلقة العامة لانه اذا صدق لا شيء من ج ب او بعض
ج ب بالاطلاق العام صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالاطلاق العام والا صدق نقيضه وهو كل ما ليس
ب فهو ليس ج دائما وانعكس بعكس النقيض الى كل ج ب دائما وكان الاصل لا شيء من ج ب بالاطلاق
العام هذا خلف واذا انعكس الاعم انعكس الاخص واما لكونه لازما له ولتمام هذا البرهان في الاربع الباقية
وهذا البيان يتوقف على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وقد ذكرنا عليها في الايراد واما الضرورية والدائمة
والعامتان فينعكس كل واحدة منها الى الحينية المطلقة لانه اذا صدق لا شيء من ج ب او بعض ج ليس ب
ما دام ج صدق ليس كل ما ليس ب ليس ج في بعض اوقات كونه ليس ب والا صدق نقيضه وهو كل ما ليس
ب ليس ج ما دام ليس ب وانعكس بعكس النقيض الى كل ج ب ما دام ج وكان الاصل لا شيء من ج ب

ب ليس صح

ليس صح

ما دام ليس ب لما ذكرنا ووجب صدق اللادوام في البعض وهو عبارة عن ليس كل ما ليس ب فهو ليس ج صح

ليس صح

ما دام ج هذا خلف وهكذا البيان في الباقي واما الخاصتان فينعكس كل واحدة منهما الى الحينية المطلقة مع تقييدها باللا دوام
اما انعكاسها الى الحينية المطلقة فلكونها لازم الاعم لازما للاخص واما تقييدها باللا دوام فلانه اذا صدق لا شيء
من ج ب او بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما فلنفرض الموضوع شيئا معينا وليكن د فد ب بالفعل لتقييد
الاصل باللا دوام و د ج بالفعل بالفرض و د ليس ج في بعض اوقات كونه ليس ب والا لكان د ليس ج
في جميع اوقات كونه ليس ب فد ليس ب في جميع اوقات كونه ليس ج وقد كان ب في جميع اوقات كونه ليس
ج هذا خلف و د ليس ج بالفعل والا لكان د ج دائما فليكن د لا ج دائما لدوام سلب الباء مدام وصف الجيم لكن
د ب بالفعل لتقييد الاصل باللا دوام واذا صدق عليه د انه ليس ل د في بعض اوقات كونه ليس ب وصدق
عليه لا ج صدق المدعى اذ عكس النقيض وهو ليس بعض ما ليس ب ليس ج حين هو ليس ب لا دائما وكذلك
الحكم في المشروطة الخاصة وهذا ايضا يبتني على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها والبرهان الذي ذكره وهو غير
لا يتم واما الممكنتان فينعكس كل واحدة منهما بالعكس النقيض الى الممكنة العامة فانه اذا صدق لا شيء من ج ب
بالامكان العام صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالامكان العام والا لصدق نقيضه وهو كل ما ليس ب ليس
ج بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى كل ج ب بالضرورة وكان الاصل لا شيء من ج ب بالامكان العام
هذا خلف وكذا الحكم في الامكان الخاص وهذا كله موقوف على عكس الموجبة الكلية والشرطية الموجبة ان كانت
كلية فينعكس كنفسها فان قولنا كلما كان ا ب فج د ينعكس بعكس النقيض الى كلما لم يكن ج د لم يكن ا ب والا
لصدق نقيضه وهو قد يكون اذا لم يكن ج د فا ب وينعكس الى قد يكون اذا كان ا ب لم يكن ج د وكان الاصل كلما كان
ا ب فج د هذا خلف وان شئت جعلت صغرى للاصل هكذا قد يكون اذا لم يكن ج د فا ب وكلما كان ا ب فج د
لينتج القياس من الاول قد يكون اذا لم يكن ج د فج د وذلك محال وان كانت المتصلة الموجبة جزئية لا ينعكس بعكس
النقيض لصدق قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو ليس بانسان مع عدم صدق عكسه قد يكون اذا كان هذا
انسانا فهو ليس بحيوان لانه كلما كان هذا انسانا فهو حيوان بالضرورة وقد سهو فان نقيض كلما لم يكن ج د لم
يكن ا ب انما هو قد لا يكون اذا لم يكن ج د لم يكن ا ب لا كما ذكره قد يكون اذا لم يكن ج د فا ب وهو غير لازم
للنقيض لامكان كون الشيء الواحد غير مستلزم للنقيضين مثل كون الانسان ناطقا فانه لا يستلزم ماهية الحمار
ولا عدمها والمتصلة السالبة كلية كانت او جزئية ينعكس جزئية فقولنا ليس البتة او قد لا يكون اذا كان
ا ب فج د ينعكس الى قد لا يكون اذا لم يكن ج د لم يكن ا ب والا لصدق نقيضه وهو كلما لم يكن ا ب وينعكس ج د لم يكن
بعكس النقيض الى كلما كان ا ب فج د وكان الاصل كليا صادقة وان كان جزئيا ناقضه وهو
ايضا يبتني على انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض كنفسها وقد ذكرنا ضعفه فهذه نهاية الابحاث المتعلقة
في هذا الباب وما وقع لهم من السهو والمتاخرون عنهم زمانا كالافضل والاثير واتباعهم فانهم وان
دققوا وفصلوا وذهبوا في العكس والمختلطات والشرطيات ومواضع اخرى في الفلسفيات الى كتب
لا يفتقر الى ذلك وان كان في كل اصل الباب لا الى التفاصيل التي لا يفيد الا تشحيذ الفكر فاذا وصل فهمه
الى المهمات الفلسفية حوسبوا وضيقوا وشرعوا يلعبون بالدنيا ويغترون [illegible] بانواع الترهات
خرافة لا برهان للفلاسفة ولا يتم البيان وفيه منع واشتغال بهذه الهذيانات يريدون ان يطفئوا نور
الله بافواههم ولعلهم حواهم الدنيا ولم يعرفوا ذوق الحكمة لشدة استغراقهم في محبة الدنيا ومناصبها
وظلمة نفوسهم وكثافة طباعهم وانحرافهم عن طريق الاوائل رضي الله عنهم والحكمة لطيفة لا يدركها الا بالطف
النظر فقالوا ان عكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثاني جزء القضية اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة

لاصل

لو حصل في الكيف وموافقته له في الصدق واما الموجبات فالضرورية والدائمة والعامتان فكل واحدة منها ينعكس
كنفسها ان كان كلية فانا اذا قلنا بالضرورة كل ج ب انعكس بعكس النقيض الى لا شيء مما ليس ب ج بالضرورة
والا لصدق نقيضه وهو بعض ما ليس ب ج بالامكان العام مع الاصل وينتج من ذلك صدق لازم النقيض بعد تغيير
وهو بعض ما ليس ب ج بالفعل اذا وصف الشيء بالامكان العام لا ينافي وقوعه بل لا وجوبه وصدق الملزوم
مع الشيء يقتضي صدق لازمه معه واذا صدق لازم النقيض مع الاصل هكذا بعض ما ليس ب ج بالفعل وكل
ج ب بالضرورة لينتج بعض ما ليس ب ب بالضرورة وانه محال فامكان صدق الملزوم مع الاصل مستلزم
لهذا المحال فيكون محالا وايضا اذا عكسنا النقيض وهو بعض ما ليس ب ج بالامكان العام الى بعض ج ليس
ب بالامكان العام وكان الاصل كل ج ب بالضرورة هذا خلف واما الدائمة فاذا قلنا فيها كل ج ب
دائما انعكس بعكس النقيض الى لا شيء مما ليس ب ج دائما والا لصدق نقيضه وهو بعض ما ليس ب ج بالاطلاق
العام والعكس الى بعض ج ليس ب بالاطلاق العام وكان كل ج ب دائما هذا خلف وان ضممته الى
الاصل هكذا بعض ما ليس ب ج بالاطلاق وكل ج ب دائما لينتج بعض ما ليس ب ب وذلك محال وهي
التي [illegible] عليهما والخاصتان ان كانتا كليتين فينعكس كل واحدة منهما بعكس النقيض الى عامتها لكن مع
قيد اللا دوام في البعض فاذا قلنا كل ج ب ما دام ج لا دائما انعكس الى العامة وهو لا شيء مما ليس ب ج
ما دام ليس ب بعين ما ذكرنا من البرهان في العامة او لكون الخاص مستلزما للعام واما قيد اللا دوام في البعض
فهو عبارة عن بعض ما ليس ب ج بالفعل وهو انما صدق لعدم صدق نقيضه وهو لا شيء مما ليس ب ج دائما وتحليلها
في جعلها موجبة فقالوا اي في معنى لا شيء من ج ب بالفعل ولما كان موضوع هذه السالبة في اصل قضيته
الموجبة موجودا كانت السالبة مستلزمة لكل ج هو لا ب بالفعل وحينئذ نقيض هذه الموجبة الى
نقيض العكس هكذا كل ج هو لا ب بالفعل ولا شيء مما ليس ب ج دائما لينتج القياس لا شيء من ج ج دائما
وانه محال واما الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة فانها لا ينعكس لصدق قولنا
بالضرورة كل قمر فهو ليس بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع صدق قولنا بعض المنخسف ليس بقمر باعم الجهات عدم جو
لكون كل منخسف فهو قمر بالضرورة واذا لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم لما ذكرنا غير مرة هذا حكم الموجبات
الكلية واما الجزئية فلا ينعكس شيء منها الا الخاصتان اما التسع الغير المنعكسة فلان ذكر النقيض جزئيا
واما الضرورية والدائمة والعامتان فالضرورة نقيضها وهي غير منعكسة لصدق قولنا بالضرورة بعض
الحيوان ليس هو بانسان مع عدم صدق قولنا بعض الانسان ليس بحيوان لشيء من الجهات لكون كل انسان
فهو حيوان بالضرورة واما الخاصتان فينعكس كل واحدة منهما كنفسها فاذا قلنا بعض ج ب ما دام
ج لا دائما ينعكس بعكس النقيض الى قولنا ليس بعض ما ليس ب ج ما دام ليس ب لا دائما لانه يمكننا فرض البعض بعض ليس جو
من ج اعني الموضوع شيئا معينا هو د فد ج و د ب بالفعل لتقييد الاصل باللا دوام و د
ليس ج ما دام ليس ب والا لزم ان يكون د ج في بعض اوقات ليس ب فيكون د ليس ب في بعض
اوقات ج وكان في الاصل د ب في جميع اوقات ج هذا خلف واذا صدق الامران على د وما احدهما
كونه ج بالفعل والثاني كونه ليس ج في جميع اوقات ليس ب صدق ليس بعض ما ليس ب ج ما دام
ليس ب لا دائما وهو المطلوب وهكذا حكم المشروطة الخاصة واما السوالب لقضايا الستة البسيطة
لا برهان على انعكاسها ولا عدم انعكاسها لعدم الظفر بما يؤدي الى الجزم بواحد منها واما الستة الاخرى
المركبة كلية كانت او جزئية لا ينعكس كلية لجواز ان يكون نقيض المحمول اعم من عين الموضوع فلا ينعكس

لصارعين الموضوع محمولا، ويمتنع حمل الخاص على كل افراد العام كقولك لا شيء من الانسان بحجر لو انعكس
كليا لانعكس الى كل ليس بحجر انسان وهو محال فينعكس جزئية لذلك واما في الجهة فالوقتيات والوجوديتان
ينعكس الى المطلقة العامة فاذا صدق لا شيء من ج او بعضه ليس ب لا بالضرورة صدق بعض ب ج
بالاطلاق العام فيفرض ذلك البعض من ج معينا هو د فد هو ليس ب بالفعل واذا صدق المقدمتان
صدق بعض ما ليس ب ج بالاطلاق العام وهو المطلوب واذا انعكست الوجودية اللاضرورية انعكس
الباقي لكون لازم العام لازما للخاص واما الخاصتان فينعكس كل واحد منهما الى الحينية المطلقة اللادائمة
فاذا صدق لا شيء من ج ليس ب ما دام ج لا دائما انعكس الى بعض ما ليس ب ج في بعض اوقات كونه ليس
ب لا دائما فانا نفرض موضوع الاصل شيئا معينا هو د فد ب بالفعل لتقييد الاصل باللادوام ود
ليس ب بالفعل لكونه بعض ج الذي هو ليس ب بالفعل ود ج في بعض اوقات ليس ب والا لكان
د ليس ج في جميع اوقات ليس ب ويلزم ان يكون ليس لا ب في جميع اوقات ج ولكان د ليس ب
في جميع اوقات ج هذا خلف ود ايضا ليس ج بالفعل والا لزم ان يكون د ج دائما فيكون د ليس
ب دائما لدوام سلب الباء بدوام الجيمية وقد كان د ب بالفعل لتقييد اللادوام في الاصل واذا صدق د
على ج في بعض اوقات لا ب وصدق عليه كونه ليس ج بالفعل وليس ب بالفعل صدق بعض
ما ليس ب ج حين هو ليس ب لا دائما وهو العكس المطلوب وكذلك الحكم في المشروطة الخاصة بعين هذا
البرهان ولان لازم العام لازم للخاص واما الممكنة الخاصة فينعكس ممكنة عامة لانه اذا صدق لا شيء او
بعض ج ليس ب بالامكان الخاص صدق بعض ما ليس ب ج بالامكان العام فانه لو لم يصدق العكس
لصدق نقيضه وهو لا شيء مما ليس ب ج بالضرورة المحققة وينعكس بالمستوي الى لا شيء من ج ليس ب
بالضرورة ولا العكس وهو كل ج ب بالضرورة يلزم منه ان يناقض الاصل او نقيضه وهو محال فهذه
احكام الحمليات واما الشرطيات فالمتصلة اللزومية سواء كانت موجبة او سالبة كلية كانت او جزئية فلا علم لنا
بانعكاسها ولا بعدمه لفقد البرهان المقتضي واحد منهما واما الاتفاقية فالسالبة لا علم لنا بانعكاسها ولا
بعدم انعكاسها ايضا واما الموجبة كلية كانت او جزئية ينعكس سالبة اتفاقية موافقة للاصل في الكم فانا اذا قلنا كلما
كان اب فج د اتفاقية انعكس الى ليس البتة اذا لم يكن جد فاب اتفاقية والا فقد يكون اذا لم يكن جد
فاب وانضم الى الاصل محمولا كبرى هكذا كلما كان اب فج د وقد يكون اذا لم يكن جد فاب وينتج من الاول قد
يكون اذا لم يكن ج د فج د وهو محال للزوم موافقة الشيء لنقيضه المستلزم لصدق النقيضين في الواقع معا و
ذلك محال ولانه اذا صدق كلما كان اب فج د اتفاقية يلزم عدم موافقة عدم ج د لا ب في كل الازمنة
اذ لو لم يلزم ذلك لزم موافقة عدم ج د لا ب في بعض الازمنة التي كان ج د موافقا فيها لا ب ويلزم من
ذلك موافقة الشيء الواحد للنقيضين المستلزم لصدقهما وهو محال واوردوا عليه بانا لا نسلم ان استلزام عدم
جد لجد استلزاما جزئيا محال بل هو واقع في الخارج وذلك لان الملازمة الجزئية بين كل امرين مفروضين سواء
كانا نقيضين او لم يكونا امر واقع بالقياس المركب من الشكل الثالث والاوسط مجموع الامرين فانه يصدق كلما كان
هذا فرسا وحمارا فهو حمار وينتج قد يكون اذا كان هذا فرسا فهو حمار والا لصدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان
هذا فرسا فهو حمار فاذا ضممناه الى الصغرى هكذا كلما كان هذا فرسا وحمارا فهو فرس وليس البتة اذا كان
هذا فرسا فهو حمار لينتج ليس البتة كلما كان هذا فرسا وحمارا فهو حمار وهو محال لكونه منافيا للكبرى الصادقة
تكملة في تلازم المتصلة والمنفصلة زعم الشيخ والقوم ان المتصلتين في الكيف المتوافقتين في المقدم المتناقضتين في التالي

وقج بالفعل م

ب او بعض ج م

كونه م

انعكاسها م

فهو فرس وكلما كان فرسا جلدا م

التي لعقين م

هذه تكملة

يكونان

يكونان متلازمين متعاكسين اما استلزام الموجبة للسالبة فاذا صدق قولنا كلما كان اب فج د وجب ان يصدق
ليس البتة اذا كان اب لم يكن ج د والا لزم صدق نقيضه وهو قد يكون اذا كان اب لم يكن جد فاذا ضممنا اليه الموجبة
كبرى وهو كلما كان اب فج د انتج القياس من الشكل الثالث قد يكون اذا لم يكن ج د فجد وهو محال واما العكس
وهو استلزام السالبة للموجبة فاذا صدق ليس البتة اذا كان اب فجد صدقت الموجبة وهو كلما كان اب لم يكن
ج د والا لوجب صدق نقيضه وهو قد لا يكون اذا كان اب لم يكن ج د ولكان في السالبة امتنع استلزام اب
ج د بالكلية وهنا لزم استلزام اب على بعض الاوضاع لشيء من النقيضين وذلك محال قال المتأخرون انا لا نسلم
ان استلزام الشيء الواحد للنقيضين غير جائز بل هو واقع بالبرهان الذي مر ولان كون الانسان ناطقا لا يستلزم
ناهقية الحمار ولا عدمها فيجوز ان لا يلزم المقدم نقيضه ولا نقيضها ولان المقدم اذا كان محالا جاز ان يلزمه
النقيضان لان المحال جاز ان يلزمه محال آخر واما المنفصلة الموجبة كلية كانت او جزئية فانها تستلزم متصلتين
في الكم والكيف استلزاما متعاكسا اما مانعة الجمع فمن عين المقدم ونقيض التالي واما مانعة الخلو فمن نقيض المقدم
وعين التالي فلو لم يصدق فالجاز صدق المقدم مع عين عدم التالي فيكذب الملازمة وذلك محال واما العكس
وهو انه اذا صدقت المنفصلتان صدقت المتصلة والا لزم كذب المنفصلتين المفروض صدقهما واما المنفصلة الحقيقية
الموجبة سواء كانت كلية او جزئية كقولك دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فانها تستلزم مركبة من عين احد
جزئيها ونقيض الآخر كقولك كلما كان العدد زوجا لم يكن فردا اذ لو لم يصدق المتصلة لصدقت الزوجية مع
الفردية فيكذب الانفصال الحقيقي ولا ينعكس فلا يلزم من صدق المتصلة المذكورة صدق المنفصلة الحقيقية
لاحتمال كون التالي في المتصلة اعم من المقدم او اعم من نقيضه باعتبار اخذ التالي عين احد جزئي المنفصلة او
نقيضه وحينئذ يستحيل الانفصال الحقيقي بين التام والناقص والمتصلة ينقسم الى اربع متصلات بحسب اخذ مقدم
المتصلة عين الجزء الاول او نقيضه او عين الجزء الثاني او نقيضه والقدماء ذكروا ان المتصلة الموجبة والمنفصلة
الحقيقية ومانعة الجمع والخلو يستلزم كل واحد منها سوالب الاخرى مركبة من الجزئين فاذا صدق كلما كان اب فج د
وجب ان يصدق ليس البتة اما اب او ج د مانعة الجمع او الخلو والا لصدق نقيضها وهو قد يكون اما اب
او ج د مانعة الجمع او الخلو ويلزمها متصلة مركبة من عين احدهما ونقيض الآخر وهو قد يكون اذا كان اب
لم يكن ج د بالبرهان الذي مر وكان الاصل كلما كان اب فج د فيكون مستلزما لج د ولعدمه استلزاما جزئيا
فيستلزم اب النقيضين واذا ضممت اللازم الى الاصل هكذا كلما كان اب فج د وقد يكون اذا كان اب لم يكن
ج د وينتج من الثالث قد يكون اذا كان ج د لم يكن ج د فيلزم استلزام عدم ج د لج د وهو محال واذا
لزمت سالبة مانعة الجمع والخلو للمتصلة لزمت السالبة الحقيقية لانها اخص منهما واذا صدقت المنفصلات
الثلاثة صدقت السالبة المتصلة واثبات البيان فبان مثلا اذا صدق دائما اما اب او ج د لم يكن
اب انتج من الاول قد يكون اذا كان اب لم يكن اب وهو محال ولو كانت المنفصلة مانعة الخلو فاذا
صدق دائما اما اب او ج د صدق ليس البتة اذا كان اب فج د والا لزم صدق نقيضها وهو قد يكون
اذا كان اب فج د ويلزم هذه المتصلة قد يكون اما ان لا يكون اب او ج د مانعة الخلو فيلزم ان يكون ج د
معاندا لاب كليا في الاصل ولعدم اب جزئيا في لازم النقيض ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين جزئيا وهو
محال والحقيقية ايضا يستلزم السالبة المتصلة لانها اخص من كل منهما وانت قد عرفت غير مرة ان
استلزام الشيء الواحد للنقيضين جزئيا جائز فلا يتم هذا البيان واما العكس وهو استلزام السالبة من كل واحد
من هذه الاربع الموجبات الثلاثة الباقية فغير لازم وذلك لان صدق المتصلة السالبة قد يكون بصدق الكاذبين

موافقتين م

منفصلة م

آب م

مانعة الجمع صدقت المتصلة السالبة وهو ليس البتة
اذا كان اب فج د فاذا جعلناها صغرى للازم
المنفصلة وهو كلما كان ج د م

وقد يكونان بكذبهما كان كان صدقهما بصدق الطرفين فيتخلف عنها الموجبة المنفصلة المانعة الجمع المركبة من الجزئين وان كان صدقهما بكذب الطرفين يتخلف عنها الموجبة المانعة الخلو والحقيقية يتخلفها ظاهر وكذلك تتخلف المنفصلة المانعة الجمع السالبة يجوز صدقها بصدق الطرفين وهما اللذان لا ملازمة بينهما كناطقية الانسان وناهقية الحمار وكذلك جاز صدق السالبة المانعة الخلو بكذب الطرفين وهما اللذان لا ملازمة بينهما كناطقية الحجر وناهقيته وكذلك يجوز صدق السالبة الحقيقية عند كذب الملازمة بين الطرفين واما مانعة الجمع ومانعة الخلو فكل منهما يستلزم صاحبها بشرط الموافقة في الكيف والتركيب من نقيضي الجزئين فاذا كانت مانعة الجمع موجبة فامتناع الجمع بين الشيئين يستلزم امتناع الخلو عن نقيضيهما اذ لو جاز الخلو عنهما لجاز اجتماع الشيئين وصدقهما وهو محال وان كانت مانعة الخلو موجبة فامتناع الخلو عن شيئين يستلزم امتناع الجمع بين نقيضيهما اذ لو جاز الجمع بين النقيضين لجاز الخلو عن الشيئين وقد كان الخلو ممتنعا وان كانت مانعة الجمع سالبة فجواز الجمع بين الشيئين يستلزم جواز الخلو عن نقيضيهما والا لكان الجمع بين الشيئين ممتنعا وكان جائزا

والا كانت مانعة الخلو سالبة فجواز الخلو عن الشيئين يستلزم جواز الجمع بين نقيضيهما والا لكان الخلو عن الشيئين ممتنعا وقد كان جائزا ٣

الفصل الثامن في القياس وانواعه

اعلم انا اذا استدللنا بشيء على شيء فلا يخلو اما ان يكون بين الدليل والمدلول عموم وخصوص او لا يكون والاول اما ان يستدل بالعام على الخاص اي يستدل بثبوت الحكم للعام على ثبوته للخاص او بالعكس والاول هو القياس عند ارباب المنطق فاذا اردنا بيان كون الانسان جسما وكل جسم محدث فالانسان محدث فقد استدللنا بثبوت الحدوث للانسان بكونه تابعا للجسم والجسم اعم من الانسان فصح انا استدللنا بثبوت الحكم للعام على ثبوته للخاص واما العكس اعني الاستدلال بثبوت الحكم للخاص على ثبوته للعام فهو الاستقراء فانا اذا اردنا بيان ان كل حيوان يحرك عند الاكل فكه الاسفل فقلنا الدليل على ذلك ان الانسان والفرس والحمار يحركون عند الاكل الفك الاسفل فيلزم ان يكون كل حيوان كذلك فقد استدللنا بثبوت الحكم وهو تحريك الفك الاسفل عند الاكل للانسان والفرس والحمار وهي اخص من الحيوان على ثبوت الحكم لجميع الحيوانات وهو قد يكون ناقصا كما في هذه الصورة فلا يكون حجة وقد يكون تاما وهو ان ينحصر الكلي في جزئيات وتبين ثبوت الحكم لجميع تلك الجزئيات فيلزم ثبوته للكلي وهو الحجة واما اذا لم يكن بين الدليل والمدلول عموم وخصوص يوجب اندراج احدهما في الآخر فاما ان يندرجا تحت كلي او لا فان لم يندرجا فلا يمكننا ان نستدل باحدهما على الآخر اذ لا علاقة بينهما وكون الحكم ثابتا لاحد المتباينين لا يستلزم الحكم للمباين الآخر فلا يصح الاستدلال باحدهما على الآخر وان اندرجا تحت كلي فهو التمثيل ويسميه اهل الجدل والعوام قياسا كقولك ان السماء حادثة لانها متشكلة فيكون حادثة قياسا على البيت لكونه متشكل حادث فهو مركب من القياس والاستقراء فمن حيث انا نستدل بتعلق الحكم بالمشترك الكلي وهو كل متشكل حادث على ثبوته في الجزء الآخر الذي هو حدوث السماء يشبه القياس ومن حيث انا نستدل بثبوت الحكم في احد المتساويين كالبيت المتشكل على كون الحكم متعلقا بالمشترك الذي هو كل متشكل حادث بينه وبين المسئلة الاخرى وهو المشترك الكلي الذي اندرج فيه المحلان يشبه الاستقراء واوردوا على قولهم ان الاستدلال بالعام على الخاص هو القياس انه منقوض بقولنا الانسان ناطق وكل ناطق متعجب فالانسان متعجب هو قياس مع كونه استدلالا بالمساوي على المساوي لا بالعام على الخاص فان قيل نعني بالخاص المندرج تحت الشيء كالانسان وان اندرج تحت الناطق الخاص فهو بهذه الحيثية يكون اخص ولكن ينتقض بقولنا بعض الحيوان ناطق وكل ناطق متعجب فانه لا يمكن ان يقال الحيوان اخص من الناطق وايضا ينتقض بالشكل الثاني والثالث والرابع فانا ما استدللنا فيها بالعام على الخاص فان قلت انها عند الرد الى الاول يوصف بذلك قلنا نحن نتكلم على هيئة الاشكال المخصوصة اي شكل كان وكذلك ينتقض بما ذكروه بالاقيسة الاستثنائية باسرها فانا لم نستدل فيها بالعام على الخاص فهذا انما يتم في بعض صور اقيسة الشكل الاول فقط وقيل ان

الانسان محدث انا نقضنا صح

اول من

اول من اورده فخر الدين وتبعه من بعده وعرفوا القياس بانه قول مؤلف من مقدمتين اذا استلزم لزم عنهما لذاتهما قول آخر فقولنا من مقدمتين احترازا عن المقدمة الواحدة فانها يلزمها العكس لذاتها ولا تسمى قياسا وكذلك كل لازم يستلزم شيئا بواسطة قضية محذوفة كقولك فلان يطوف بالليل فهو متلصص فالمحذوفة وكل من يطوف بالليل فهو متلصص ولما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فالمحذوفة المقدمة الاستثنائية وهي لكن الشمس طالعة وقولنا اذا استلزم لا نعني به انهما يكونان مسلمة في ذاتها فانهما قد يكونان كاذبين او احدهما كقولك كل انسان حجر وكل حجر جسم او وكل حجر حيوان بل نعني انهما يكونان بحيث لو سلمتا لزم عنهما النتيجة فان ما بين المقدمتين اذا استلزم لزم كل انسان جسم او حيوان بالضرورة فيندرج فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها وقولنا لزم عنهما يعني اللزوم الاعم من البين وغيره ليندرج في القياس الكامل وهو الشكل الاول وغيره من الاشكال الثلثة وليس هذا اللزوم عن صور المقدمتين ولا عن مادتهما بل عن المجموع من المادة والصورة وقولنا لذاته احتراز عن امرين الاول انه احتراز عن القياس الذي يلزم عنه قول آخر بواسطة مقدمة اجنبية خارجة عن المقدمتين ليست من لوازمها ويسمى قياس المساواة كقولنا آ مساو لب وب مساو لج فمتى سلمت هاتان المقدمتان لزم عنهما ان آ مساو لج لكن لا لذاته فانه ينتج لذاته ان آ مساو لمساو لج كالنظر اليها ولكل ما هو مساو للمساوي فهو مساو وهي اي المقدمة المحذوفة اي حجة لزم المطلوب ان آ مساو لج ولو لم يقل لذاته لورد هذا نقضا لكونه قولا مؤلفا من مقدمتين يلزم عنهما قول آخر وليس بقياس اقتراني لعدم اشتراك المقدمتين في حد اذ محمول المقدمة الاولى مساو لب وموضوع الثانية نفس ب وليس باستثنائي لعدم ذكر النتيجة او نقيضها بالفعل نعم هو قياس بالنسبة الى قولنا آ مساو لمساو لج وليس بقياس بالنسبة الى قولنا آ مساو لج ونزيده تحقيقا فنقول انواع القياس المذكور ان آ مساو لج انما هو بواسطة قياسين فينتج المطلوب منهما فالقياس الاول آ مساو لب وكل ما هو مساو لب فهو مساو لكل ما يساويه ب ينتج ان آ مساو لكل ما يساويه ب وينعكس الى كل ما يساويه ب فآ مساو له فنجعله كبرى بقولنا كل ج مساو لب الذي هي عكس المقدمة الثانية كذا ج مساو لب وكل ما يساويه ب فآ مساو له ينتج ج مساو لآ وينعكس الى قولك آ مساو لج وهو المطلوب الثاني في الاحتراز بقولنا لذاته يحترز به عن المقدمتين المستلزمتين لقول آخر بواسطة مقدمة غير خارجة عنهما بل هي من لوازمها وهي عكس نقيض احديهما كقولنا في بيان ان جزء الجوهر جوهر ان جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر فلا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فاذا سلمت هاتان المقدمتان لزم عنهما ان جزء الجوهر جوهر وليس ذلك اللزوم لذاتهما بل بواسطة مقدمة لازمة للثانية وهي عكس نقيضها وهي كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فينتج حينئذ بالذات جزء الجوهر جوهر وقولنا قول آخر احترازا عن القضية المجهولة جزء قياس فان مجموع المقدمتين يستلزمان كل واحد منهما ومع ذلك ليس مجموعهما قياسا بالنسبة الى واحد منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل واحد منهما والقياس اما اقتراني واما استثنائي وذلك لان النتيجة او نقيضها ان كانا مذكورين في القياس بالفعل فهو الاستثنائي كقولك كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فينتج ان النهار موجود فالنتيجة هنا مذكورة بالفعل في هذا القياس ولو قلنا لكن النهار ليس بموجود فينتج ان الشمس ليست بطالعة فنقيض النتيجة مذكورة بالفعل وهو الشمس طالعة وان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورين في القياس بالفعل بل بالقوة فهو القياس الاقتراني كقولك كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فينتج كل انسان جسم فالنتيجة ونقيضها غير مذكورين بالفعل قال المعلم الاول انه القياس الاقتراني يستغني عن الاستثنائي ويفتقر الى الاقتراني لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار

والاستثنائي صح

موجودة فاذا استثني عين المقدم لانتاج عين التالي او نقيض التالي لانتاج نقيض المقدم في المقدمة الاستثنائية
عين المقدم كانت او نقيض التالي قضية حملية ان كانت بديهية كان القياس بهذا لان الملزوم اذا كان موجودا
كان لازمه كذلك وان كان اللازم معدوما كان ملزومه كذلك ولا يحتاج في هذا القياس ولا الى تركيب مقدمة
فالقياس الاستثنائي لا يفيد الا اذا كانت المقدمة الاستثنائية التي هي عين المقدم ونقيض التالي غير بينة فبيانها
انما يكون بقياس يتركب من المقدمة الحملية فالاستثنائي مفتقر الى الاقتراني فهو مقدم عليه فلنتكلم عليه اولا
فنقول كل قضية جعلت جزء من القياس سميت مقدمة والقياس الاقتراني مؤلف من مقدمتين فالمكرر فيهما الحد
في النتيجة يسمى الحد الاوسط والمحكوم عليه في المطلوب يسمى حدا اصغر والمقدمة التي فيها الاصغر يسمى الصغرى والمحكوم
به في المطلوب يسمى حدا اكبر والمقدمة التي فيها الاكبر يسمى الكبرى فالحدود ثلثة اصغر واوسط واكبر والمقدمتان صغرى
وكبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط مع الحدين الآخرين الذين هما الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى
يسمى قرينة وضربا فاذا لزم عن القرينة لازم لذاتها تسمى تلك القرينة قياسا بالنسبة الى ذلك اللازم وذلك
اللازم يسمى نتيجة بالنسبة الى القرينة القياسية لكن انما يسمى نتيجة بعد اللزوم عن القرينة وقبل ذلك يسمى مطلوبا
والاشكال اربعة وذلك لان الحد الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول القريب
من الطبع جدا كقولك كل ج ب وكل ب آ ولا شيء من آ ب فلا شيء من ج آ وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث
لموافقته الاول في الكبرى كقولك كل ب ج وكل ب آ فبعض ج آ وان كان الحد الاوسط موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع البعيد عن الطبع جدا لمخالفته الاول في كلتي المقدمتين ولذلك اهمله القدماء و
رفضوه كقولك كل ب ج وكل آ ب فبعض ج آ وقالوا الحد الاوسط ان كان محمولا في احدى المقدمتين موضوعا
في الاخرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث هكذا ذكره
المعلم الاول والشيخ وما قررناه اولى قال الملخص انما ذكر المعلم الاول ثلثة اشكال بالحصر المذكور واهمل
الرابع لانا اذا قلنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فهذا هو الشكل الاول فاذا غيرنا النظم فقلنا كل مؤلف محدث
وكل جسم مؤلف فهذا هو الشكل الاول بعينه ولا تفاوت بينهما الا في مجرد التقديم والتاخير ولا تاثير لذلك في الامور
العقلية ويستظهر ان الكبرى اقوى في الانتاج فتقديمها اتم واذا كان كذلك اندرج الصغرى في الاوسط بسهولة
وجب ان لا يختلف الحال بسبب التقديم والتاخير فهذا وجه اسقاطه عند القدماء واما وجه اسقاطه عند الشيخ فذلك
ان الشكل الاول هو القياس الكامل والنظم الطبيعي لانتقال الذهن فيه من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر
فهذا هو الترتيب الطبيعي فان عكسنا الكبرى مع بقاء الصغرى كان الشكل الثاني ولذلك يرتد الى الاول بعكس
الكبرى وان عكسنا الصغرى مع بقاء الكبرى كان الشكل الثالث ولذلك يرتد الى الاول بعكس الصغرى
وان عكسناهما معا كان الشكل الرابع وهو البعيد جدا عن الطبع لوقوع الوسط في الطرفين في الاوسط فقد وقع
التغيير في المقدمتين عن النظم الطبيعي بخلاف الثاني والثالث فانه ما وقع الا في مقدمة واحدة فهذا معنى قول
الشيخ انه ترك لتضاعف الكلفة فيه واعلم ان العلم بالمقدمتين سابق على العلم بالنتيجة سبقا ذاتيا لا زمانيا
لكون العلم بالمقدمتين علة تامة للعلم بالنتيجة والعلة التامة متقدمة على المعلول بالذات لا بالزمان وذكر
الشيخ ان حصول المقدمتين غير كاف في حصول النتيجة بل لا بد من ثالث وهو كون النفس مراعية للتاليف
المخصوص تعتبره وتقيس بينه وبين المطلوب فان من علم ان هذه بغلة وان كل بغلة عاقر فانه لم يجمعهما
في الذهن وراى بغلة منتفخة البطن فربما ظن انها حبلى فلا بد مع حصول المقدمتين من كيفية اندراج الصغرى
في الكبرى وزعم فخر الدين ان المقدمتين كافيتان لان تاليف الصغرى مع الكبرى ان غاير ماهية الاصغر والا

والاكبر

بيان اجزاء القياس

بيان الاشكال الاربعة
فكل ج آ وان كان محمولا فيهما فهو الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه اعني الصغرى كقولك كل ج ب صح

الطرفين ع

والاكبر وانتساب الاصغر الى الاكبر فيقتضي سبب انتساب ذلك المغاير الى الامور الثلثة مقدمة ثالثة ويقتضي ذلك
تركب القياس من ثلث مقدمات ثم تركيب المقدمة الثالثة مع المقدمتين يغاير تلك الاربعة ويقتضي ذلك حصول
مقدمة رابعة ويتسلسل ذلك الى غير النهاية وان كان التاليف غير مغاير للامور الثلثة واذا لم يحصل المغاير فكما حصل
التصديق المغاير والعلم اما تصور واما تصديق فاذا امتنع حصول واحد منهما امتنع حصول التصور الزائد على
المقدمتين واما حديث البغلة فنحن نمنع انه عند حصول المقدمتين يمكن حصول الشك وقال في معنى ان الكبرى
اتم في الانتاج واقوى من الصغرى ان معنى الصغرى هو ثبوت الاوسط لكل ما ثبت له الاصغر ويلزم من ذلك لزوما
خفيا ان كل ما ثبت له الاوسط ثبت له الاصغر والاكبر من جملة ما ثبت له الاوسط فثبت الاصغر واما الكبرى
فمعناها ان الاكبر ثابت لكل ما ثبت له الاوسط والاصغر من جملة ما ثبت له الاوسط فثبت له الاكبر فاللزوم العقلي
وان كان ثابتا في الجانبين الا ان شعار الكبرى بالنتيجة اقوى من شعار الصغرى اذ كان معناها ان كل ما ثبت له
الاكبر لكن الاصغر من جملة ما ثبت له الاوسط فثبت له الاكبر فالاصغر مندرج تحت الاكبر فالكبرى يخص جانبه
اللفظ في بعض الوجوه بخلاف الصغرى فانها وان دلت على ان كل ما ثبت له الاصغر ثبت له الاوسط ويلزم
ثبوت الاكبر للاصغر الا انه لا يندرج تحت اللفظ الشكل الاول وهو الذي الحد الاوسط محمول في الصغرى موضوع
في الكبرى وله في الانتاج شرطان الشرط الاول بحسب الكيف وهو موجبة الصغرى اذ لو كانت سالبة لم يندرج
الاصغر في موضوع الكبرى فلا يتعدى اليه الحكم من الاوسط وايضا لو كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما ان تكون
سالبة او موجبة واياما كان يلزم صدق القياس مع توافق الطرفين تارة ومع تباينهما اخرى وعدم اللزوم
يوجب عدم الانتاج اما اذا كانت سالبة فلانه يصح ان يقال لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بناطق
والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدلنا الكبرى بقولنا ولا شيء من الفرس بناهق كان الحق التباين وهو
لا شيء من الانسان بناهق وان كانت الكبرى موجبة فلانه يصح ان يقال لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس
حيوان والحق التوافق وهو كل انسان حيوان ولو بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس صهال كان الحق التباين وهو
لا شيء من الانسان بصهال ثم لو كانت الصغرى سالبة يستلزم الموجبة كما في القضايا السبع المركبة جاز
جعلها سالبة وينتج بالوصف ومرادهم ان السالبة لا يجوز ان يجعل صغرى اذا لم يتكرر النسب في الكبرى
والا فقولك لا شيء من الانسان بفرس وكل ما ليس بفرس فهو غير صاهل مع انه ينتج لا شيء من الانسان بصاهل
الشرط الثاني بحسب الكم وهو كلية الكبرى اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاكبر
غير البعض الذي حكم به على الاصغر وذلك يقتضي عدم اتحاد الوسط في القياس وحينئذ لا يجب تعدي
الحكم الثابت لذلك البعض الى الاصغر كقولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناهق ولا يجب ان ينتج بعض
الانسان ناهق ولما كانت المحصورات اربعة فاذا جعلنا كل واحدة منها صغرى منضما اليها اربع محصورات
كبرى حصل من ضرب اربعة في اربعة ستة عشر ضربا وكذلك في كل شكل الا انه لما شرطنا كون الصغرى
موجبة سقطت ثمانية اضرب وهي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع
الكبرى وكذلك باشتراطنا كلية الكبرى يسقط اربعة اضرب اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة
والسالبة مع الصغرى الموجبتين وبقيت الضروب المنتجة الباقية اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة كلية كقولك كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ الضرب الثاني من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة كلية كقولك كل ج ب ولا شيء من ب آ فلا شيء من ج آ ~~وكل ب آ فبعض ج آ~~
الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك بعض ج ب وكل ب آ فبعض ج آ

التصور

الاوسط ثبت له

الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض ج ب ولا شيء
من ب أ فبعض ج ليس أ فهذا الشكل اشرف الاشكال وافضلها وهو الناتج لهذه المحصورات الاربع
دون غيره ولا يحتاج في ذلك الى بيان بل هو بين بنفسه لانه اذا كان ب ثابتا لج وكان أ ثابتا لب او
مسلوبا عنه يلزم بالضرورة ان يكون أ ثابتا لج ~~او مسلوبا عنه يلزم بالضرورة ان يكون أ ثابتا لج~~ او مسلوبا
عنه الشكل الثاني وهو الذي يكون الحد الاوسط محمولا في المقدمتين ويشترط في انتاجه شرطان الاول ما هو بحسب الكيف
وهو اختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب اذ لو اتفقتا لكانتا اما موجبتين او سالبتين واياما كان يحصل الاختلاف
المقتضي للعقم وهو صدق القياس مع توافق الطرفين تارة ومع تباينهما اخرى فان المشتركين في ثبوت المحمول
او سلبه جاز ان يكونا متنافيين مع امتناع السلب في المتوافقين وامتناع الايجاب في المتنافيين اما اذا كانتا
موجبتين فانه يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق هنا التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدلنا
الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان فالحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس واما اذا كانتا سالبتين فلانه
يصدق لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحيوان بحجر والحق التوافق وهو كل انسان حيوان وان بدلنا الكبرى بقولنا
ولا شيء من الفرس بحجر كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس واما الشرط الثاني وهو بحسب الكم وهو
كلية الكبرى فلانها لو لم تكن كلية لكانت جزئية اما موجبة او سالبة واياما كان يحصل الاختلاف المقتضي للعقم
اما اذا كانت موجبة فلا بد وان تكون الصغرى سالبة ليكون الاختلاف بالكيف شرطا وحينئذ يلزم صدق القياس
مع كون النتيجة تارة موجبة وهو توافق الطرفين وتارة سالبة وهو تباين الطرفين لانه يصح ان يقال لا شيء
من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس والحق التوافق وهو كل انسان حيوان واذا بدلنا الكبرى بقولنا وبعض
الصهال فرس كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بصهال وان كانت الكبرى الجزئية سالبة فتعين ان تكون
الصغرى موجبة كلية وحينئذ يحصل الاختلاف المقتضي للتوافق الايجابي تارة والتباين السلبي اخرى كقولك
كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق والحق التوافق وهو كل انسان حيوان واذا بدلنا الكبرى بقولنا
وبعض الفرس ليس بناطق كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس فبحسب اعتبار هذين الشرطين يبقى
الضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة لانه باعتبار الشرط الاول وهو الاختلاف في الكيف وجب سقوط ثمانية
وهي الصغرى الموجبة الكلية مع الموجبتين والموجبة الجزئية مع الموجبتين ايضا وكذلك السالبة الكلية الصغرى
مع السالبتين والسالبة الجزئية مع السالبتين ايضا وبحسب اعتبار الشرط الثاني وهو كلية الكبرى اوجب سقوط
اربعة اخرى وهي الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين وكذلك السالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقيت
المنتجة اربعة وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الكلية مع السالبتين والحاصلة من الكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين
الضرب الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولك كل ج ب ولا شيء من أ ب فلا شيء
من ج أ بيانه اما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول او بالخلف وهو ان لم يصدق لا شيء من ج أ صدق نقيضه
وهو بعض ج أ فنجعله صغرى لكبرى القياس وهو لا شيء من أ ب لينتج من رابع الاول بعض ج ليس ب وقد
كان معنا في الصغرى كل ج ب هذا خلف وهكذا يصنع في هذا الشكل من ضم نقيض النتيجة الى الكبرى
لينتج ما ينافي الصغرى الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولك لا شيء من ج
ب وكل أ ب فلا شيء من ج أ بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى وكبرى القياس صغرى ثم عكس النتيجة هكذا
كل أ ب ولا شيء من ب ج لينتج القياس لا شيء من أ ج فنعكسها الى لا شيء من ج أ وهو المطلوب ولا يمكن بيانه بعكس
الكبرى لانه موجبة كلية تنعكس موجبة جزئية والشرط في هذا الشكل كلية الكبرى وبالخلف ايضا ان لم يصدق النتيجة

متوافقين وجاز ان يكونا م

وهو لا شيء

وهو لا شيء من ج أ صدق نقيضها وهو بعض ج أ فنجعله صغرى لكبرى القياس وهو كل أ ب لينتج بعض ج ب وكان في
الصغرى لا شيء من ج ب هذا خلف الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك
بعض ج ب ولا شيء من أ ب فبعض ج ليس أ بيانه بعكس الكبرى وبالخلف ان لم يصدق بعض ج ليس أ صدق كل ج أ
ونضم الى الكبرى وهو لا شيء من أ ب لينتج لا شيء من ج ب وكانت الصغرى بعض ج ب هذا خلف ويتبين بالافتراض
وحقيقة الافتراض هو فرضك موضوع المقدمة الجزئية سواء كانت موجبة او كانت سالبة مركبة مستلزمة للموجبة
الموجودة الموضوع دون السالبة البسيطة الصادقة عند عدم الموضوع شيئا معينا هو د مثلا لتصير المقدمة كلية
ويتم مطلوبك بقياسين احدهما من الشكل الاول والثاني من الشكل الذي انت في بيان ضروبه فقد كان صغرى
الضرب الثالث بعض ج ب فاذا فرضنا ذلك البعض من ج الذي هو ب د فيلزم حينئذ صدق مقدمتين كليتين
وهما كل د ب وكل د ج فاذا جعلنا المقدمة الاولى صغرى لكبرى قياس هذا الضرب هكذا كل د ب ولا شيء
من أ ب لينتج من هذا الشكل الذي هو الثاني من كليتين لا شيء من د أ فاذا عكست كل د ج وهي المقدمة الثانية الى
بعض ج د وجعلت هذا العكس صغرى لنتيجة القياس الاول وهو لا شيء من د أ انتج القياس من الشكل الاول بعض
ج ليس أ وهو المطلوب الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك
بعض ج ليس ب وكل أ ب فبعض ج ليس أ ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى فانها تصير موجبة جزئية بالعكس
والشرط كليتها ولا بعكس الصغرى لعدم قبولها للعكس وعلى تقدير كونها احدى الخاصتين لا يجوز جعلها كبرى بل
بالخلف ان لم يصدق بعض ج ليس أ صدق كل ج أ مع الكبرى وهو كل أ ب لينتج كل ج ب وكانت الصغرى
بعض ج ليس ب هذا خلف ويتبين ايضا هذا الضرب بالافتراض ايضا وفيه خلل من جهة ان السالبة الجزئية
جاز ان تكون بسيطة لا تستدعي وجود الموضوع بل تصدق عند عدمه فلا يلزم حينئذ وجود شيء موصوف بانه ج وليس
ب حتى يصدق بعض ج د الذي هو عكس كل د ج ولا ينتج هذا الشكل الا السلب الشكل الثالث وهو الذي يكون الحد الاوسط
موضوعا في المقدمتين ويشترط في انتاجه شرطان الاول ما هو بحسب الكيف وهو موجبة الصغرى اذ لو كانت سالبة
فالكبرى اما ان تكون سالبة او موجبة واياما كان يلزم توافق الطرفين تارة وهو الايجاب وتباينهما اخرى وهو السلب
اما اذا كانت سالبة فكقولك لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الحجر بحيوان والحق التوافق الايجابي واذا بدلنا
الكبرى بقولنا لا شيء من الحجر بفرس كان الحق التباين السلبي واما اذا كانت الكبرى موجبة فكقولك لا شيء من الانسان
بفرس وكل انسان حيوان والحق التوافق وهو كل فرس حيوان واذا بدلنا الكبرى بقولنا وكل انسان ناطق كان
الحق وهو لا شيء من الفرس بناطق الشرط الثاني ما هو بحسب الكم وهو كلية احدى المقدمتين فانهما لو كانتا جزئيتين
جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر مغايرا للبعض منه المحكوم عليه بالاكبر ويسلب عنه وحينئذ لا يحصل
اجتماع الاصغر والاكبر في ذات واحدة فلا يمكن حصول النتيجة وايضا فلو كانتا جزئيتين والصغرى يجب ان تكون
موجبة فالكبرى اما ان تكون موجبة جزئية او سالبة جزئية واياما كان يحصل الاختلاف وهو التوافق الايجابي
تارة والتباين السلبي اخرى اما اذا كانت الكبرى موجبة جزئية فكقولك بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ناطق والحق التوافق وهو كل انسان ناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا وبعض الحيوان فرس كان الحق التباين وهو
لا شيء من الانسان بفرس وان كانت الكبرى سالبة جزئية فكذلك يحصل التوافق تارة والتباين اخرى كقولك
بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بناطق والحق الايجاب وهو كل انسان ناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا
وبعض الحيوان ليس بفرس كان الحق السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس فعلم بهذين البرهانين انه لا بد وان يكون
احدى المقدمتين كلية والمنتج بمقتضى هذين الشرطين ستة اضرب لان جميع الضروب كما عرفت ستة عشر

لجزئيتها

التباين

فاشتراط ايجاب الصغرى يقتضي سقوط ثمانية وهي الصغرى السالبتين مع الكبريات الاربع واشتراط كلية احدى
المقدمتين يقتضي سقوط ضربين وهما الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئيتين ويبقى الضروب
المنتجة ستة وهي الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع الكبرى والموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى
الكليتين الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا
بانه بعكس الصغرى ليرتد الى الاول وبالخلف انه لم يصدق بعض ج ا صدق نقيضه وهو لا شيء من ج ا
فنجعلها كبرى ونضمها الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى او نضادها فنقول كل ب ج ولا شيء من ج ا ينتج
لا شيء من ب ا وكانت الكبرى كل ب ا هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة
جزئية كقولك كل ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا بانه بعكس الصغرى وبالخلف انه لم يصدق بعض
ج ليس ا صدق كل ج ا فنضمها الى الصغرى وهو كل ب ج لينتج كل ب ا وكانت الكبرى لا شيء من ب ا هذا خلف
ولا ينتج هذان الضربان كلية لجواز كون الاصغر اعم من الاوسط وبالاكبر في الضرب الاول ومندرجا مع الاكبر
تحت جنس في الضرب الثاني وحينئذ يلزم ان يكون الاصغر اعم من الاكبر في الضربين بحيث يمتنع حمل الاكبر على الاصغر في الضرب
الاول وسلبه عنه في الضرب الثاني كقولك كل انسان ناطق مع انه لا يلزم كل حيوان ناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا
ولا شيء من الانسان بفرس فلا يلزم انه لا شيء من الحيوان بفرس وهذان الضربان يتحقق في كل واحد من الضروب الاربعة
الباقية لانه متى صدق الجزئي لاشتماله عليه من غير عكس واذا لم ينتج هذان الضربان الخاصان الكلي وجب ان لا ينتجه
باقي الضروب الاربعة الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك بعض ب ج وكل ب
ا فبعض ج ا بانه بعكس الصغرى وبالخلف انه لم يصدق بعض ج ا صدق لا شيء من ج ا فنضمها الى الصغرى وهو
بعض ب ج لينتج بعض ب ليس ا وكانت الكبرى كل ب ا هذا خلف وبالافتراض وهو ان نفرض موضوع الصغرى
معينا هو د فيصدق مقدمتان كليتان الاولى كل د ب والثانية كل د ج فاذا ضممنا الاولى الى الكبرى فقلنا
كل د ب وكل ب ا انتج من الشكل الاول كل د ا فاذا جعلنا هذه النتيجة كبرى وضممنا الى المقدمة الثانية
المجعولة صغرى فقلنا كل د ج وكل د ا ينتج من هذا الشكل المطلوب وهو بعض ج ا وهكذا الصنيع في كل ضرب
يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية او كانت سالبة مركبة الضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة
جزئية كقولك كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى لان الموجبة الكلية تنعكس جزئية
والكبرى جزئية ايضا ولا قياس عن جزئيتين بل بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة هكذا بعض ا ب وكل
ب ج فبعض ا ج لتنعكس الى المطلوب وهو بعض ج ا وبالخلف انه لم يصدق بعض ج ا فلا شيء من ج ا فنضمها
الى الصغرى وهو كل ب ج لينتج لا شيء من ب ا وكانت الكبرى بعض ب ا هذا خلف وبالافتراض وهو فرض
موضوع الكبرى د فيصدق كل د ب وكل د ا فنضم الاولى الى الصغرى هكذا كل د ب وكل ب ج ينتج من الاول
كل د ج ونضم الى كل د ا لينتج من الثالث بعض ج ا وهو المطلوب الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا بيانه بعكس الصغرى
وبالخلف لو لم يصدق بعض ج ليس ا صدق كل ج ا فنضمها الى الصغرى وهو بعض ب ج لينتج بعض ب ا
وكانت الكبرى لا شيء من ب ا هذا خلف وبالافتراض اذا فرض موضوع الصغرى د فيصدق كل د ب وكل د ج
فنضم الاولى الى الكبرى لينتج لا شيء من د ا فنجعلها كبرى لكل د ج لينتج من الثالث بعض ج ليس ا وهو المطلوب
الضرب السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك كل ب ج وبعض ب ليس
ا فبعض ج ليس ا ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين ولا بعكس

وكون الاوسط ص

حيوان وكان ... ص

الحق صدق ص

الكبرى

الكبرى لانها سالبة جزئية بل بالخلف وقد عرفته والقدماء بينوه ايضا بالافتراض وهو جائز بشرط ان يكون
السالبة الجزئية مركبة مستلزمة للموجبة لان السالبة البسيطة تصدق عند عدم الموضوع وقد تقرر بانه
فقد تبين ان هذا الشكل لا ينتج الا الجزئي الشكل الرابع وهو الذي يكون الحد الاوسط موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى ويشترط في الانتاج بحسب الكم والكيف احد امرين الاول انه اذا كانت المقدمتان موجبتين
فيجب ان تكون الصغرى كلية وان اختلفتا بالكيف فيجب ان يكون احدهما كلية الامر الثاني يجب ان تكون
السالبة الجزئية المستعملة فيه منعكسة الامر الثالث اذا كانت السالبة الكلية صغرى والكبرى موجبة جزئية
فيجب ان تكون السالبة الكلية الصغرى احدى الخاصتين اذ لو انتفت الامور الثلثة لزم احد الامور السبعة وهي
اما ايجاب المقدمتين مع جزئيتهما او جزئية الصغرى فحسب او كونهما سالبتين مع اتفاقهما في الكم او اختلافهما
فيه او كونهما مختلفين في الكيف مع جزئيتهما او ان يكون احدهما سالبة جزئية غير منعكسة او كانت الصغرى
السالبة الكلية غير احدى الخاصتين عند كون الكبرى موجبة جزئية وايا ما كان يلزم توافق الطرفين الايجابي تارة وتباينهما
اخرى اما المتفقتان في الايجاب مع كونهما جزئيتين فلقولك بعض الحيوان انسان وبعض الناطق حيوان
والحق كون النتيجة موجبة وهو كل انسان ناطق وهو توافق الطرفين واذا بدلنا الكبرى بقولنا وبعض الفرس حيوان
فالحق كون النتيجة سالبة وهو لا شيء من الانسان بفرس وهو تباين الطرفين واما اذا كانت الصغرى والكبرى كلية
مع ايجابهما فيعين هذين المثالين الا انك تجعل الكبرى كلية واما اذا كانت المقدمتان سالبتين مع اتفاقهما
في الكم فاما ان تكونا كليتين او جزئيتين فالكليتان كقولك لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الناطق بحجر والحق
التوافق الايجابي واذا بدلنا الكبرى بقولنا ولا شيء من الفرس بحجر فالحق التباين السلبي وهو لا شيء من
الانسان بفرس وكذلك اذا كانت المقدمتان جزئيتين او احديهما جزئية فتذكر هذين المثالين جزئيتين
او احدهما كلية والاخرى جزئية واما ان كانت المقدمتان مختلفتين في الكيف مع كون احدهما سالبة جزئية غير
منعكسة فالسالبة اما ان تكون صغرى او كبرى فان كان الاول فكقولك بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق
حيوان والحق ايجاب النتيجة وهو كل انسان ناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان فالحق كون النتيجة
سالبة وهو لا شيء من الانسان بفرس وان كان الثاني وهو كون السالبة الجزئية كبرى فلصدق قولك كل
انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بانسان مع ان الحق التوافق الايجابي وهو كل ناطق حيوان واذا بدلنا الكبرى
بقولنا وبعض الفرس ليس بانسان فالحق التباين السلبي وهو لا شيء من الناطق بفرس فان كانت المقدمتان
جزئيتين فيظهر التخلف بذكر هذه الامثلة جزئية واما اذا كانت الصغرى سالبة كلية غير احدى الخاصتين مع الكبرى
الموجبة الجزئية فكقولك لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب وهو كل فرس حيوان
واذا بدلنا الصغرى بقولنا لا شيء من الانسان بحجر فالحق السلب وهو لا شيء من الحجر بحيوان والضروب المنتجة بحسب
اعتبار الشروط المذكورة ثمانية لان الصغرى اذا كانت موجبة كلية فانها تنتج مع المحصورات الاربع وكذلك
اذا كانت الصغرى سالبة كلية فانها تنتج مع الموجبتين واذا كانت الصغرى جزئية فتنتج مع السالبة الكلية
وكذلك الصغرى السالبة الجزئية مع الموجبة الكلية فهذه ثمانية اضرب وتسقط ثمانية اخرى وهي الصغرى
السالبة الكلية مع السالبتين والصغرى الموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية والجزئيتين بحسب اعتبار الامر الاول
والصغرى السالبة الجزئية مع الثلثة التي هي غير الموجبة الكلية بحسب اعتبار الامر الثاني الضرب الاول من
موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب ج وكل ا ب فبعض ج ا ولا ينتج الموجب الكلي لجواز
كون الاصغر اعم من الاوسط وكون الاوسط ب والاكبر ويلزم حينئذ ان يكون الاصغر اعم من الاكبر

بينهما

جزئية ص

موجبة ص

ولا يجوز ثبوت الخاص الذي هو الاكبر لجميع افراد العام الذي هو الاصغر كقولك كل انسان حيوان وكل ناطق انسان
مع امتناع حمل الناطق على كل الحيوان وهو كل حيوان ناطق بيانه بجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ليرجع الى الاول
هكذا كل آ ب وكل ب ج فينتج كل آ ج ثم نعكس النتيجة الى بعض ج آ وهو المطلوب وبالخلف وهو
ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي عكس الكبرى وذلك انه لو لم يصدق النتيجة وهو بعض ج آ صدق لا شيء من
ج آ فنجعله كبرى لصغرى القياس وهو كل ب ج ولا شيء من ج آ الذي هو النقيض فينتج لا شيء من ب آ فنعكسه الى لا شيء من
آ ب وهو ينافي كل آ ب الذي هو الكبرى هذا خلف وان عكست الكبرى ارتد الى الشكل الثالث وانتج المطلوب
منه الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولك كل ب ج وبعض آ ب ينتج بعض ج آ
بيانه بتبديل الكبرى بالصغرى والصغرى بالكبرى ليرتد الى الاول ثم عكس النتيجة وبالخلف ان لم يصدق بعض ج آ صدق لا شيء من
ج آ فنجعله كبرى لصغرى هذا خلف وان عكست الكبرى رجع الى الثالث وبالافتراض وهو ان نفرض البعض من آ الذي
هو ب د فيصدق مقدمتان كل د ب وكل د آ فنجعل المقدمة الاولى كبرى لصغرى القياس وهو كل ب ج وكل د
ب لينتج القياس من هذا الشكل بعض ج د ثم نجعل هذه النتيجة صغرى والمقدمة الثانية كبرى هكذا بعض ج د وكل
د آ لينتج القياس من الشكل الاول بعض ج آ وهو المطلوب الضرب الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة
كلية كقولك لا شيء من ب ج وكل آ ب ينتج لا شيء من ج آ بيانه بجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ثم عكس النتيجة
واذا عكست الصغرى ارتد الى الشكل الثاني وانتج المطلوب منه وبالخلف ان لم يصدق لا شيء من ج آ صدق نقيضه وهو
بعض ج آ فنجعله صغرى ينضم اليها الكبرى لينتج ما ينافي عكس الصغرى هكذا بعض ج آ وكل آ ب لينتج من الاول بعض ج
ب وينعكس الى بعض ب ج وهو ينافي الصغرى وهو لا شيء من ب ج هذا خلف الضرب الرابع من كليتين والصغرى موجبة
ينتج سالبة جزئية كقولك كل ب ج ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس آ ولا ينتج السالب الكلي وهو لا شيء من ج آ
لجواز كون الاصغر اعم من الاوسط والاكبر واندراج الاوسط والاكبر تحت الاصغر اندراج اخصين تحت اعم وذلك عندما يكون
الاصغر جنسا للاوسط والاكبر ويستحيل سلب الخاص الذي هو الاكبر عن كل افراد العام الذي هو الاصغر كقولك كل انسان حيوان
ولا شيء من الفرس بانسان مع عدم صدق لا شيء من الحيوان بفرس ضرورة ان بعضه فرس بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى
الثاني وبعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وبالخلف لو لم يصدق بعض ج ليس آ صدق كل ج آ فنجعله صغرى منضما الى
الكبرى وهو لا شيء من آ ب لينتج فلا شيء من ج ب وهو ينافي عكس الصغرى الضرب الخامس من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولك بعض ب ج ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس آ بيانه
بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني او بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وبالخلف ان لم يصدق بعض ج ليس آ صدق كل
ج آ فنجعله صغرى تنضم الى الكبرى لينتج لا شيء من ج ب وعكسه ينافي الصغرى وبالافتراض وهو ان نفرض
البعض من ب الذي هو ج د فيصدق مقدمتان كليتان الاولى كل د ب والثانية كل د ج فنجعل المقدمة الاولى
كبرى وعكس الكبرى صغرى هكذا لا شيء من آ ب وكل د ب ينتج من هذا الشكل لا شيء من آ د ثم نعكسه الى لا شيء
من د آ ونجعله كبرى وعكس المقدمة الثانية صغرى هكذا بعض ج د ولا شيء من د آ ينتج من الشكل الاول بعض ج
ليس آ الذي هو المطلوب وان شئت جعلت المقدمة الاولى صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا كل د ب ولا شيء من
آ ب لينتج من الشكل الثاني لا شيء من د آ ثم نجعل عكس المقدمة الثانية صغرى لهذه النتيجة لينتج بعض ج ليس آ وهو
المطلوب فهذا الشكل مع هذه الضروب بجملته استخرجت بعد الشيخ ولعل الشيخ الرئيس استخرجها كذا زعم في المقاوضة
وقيل المستخرج مجد الدين الجيلي وهو قليل الفائدة واستخرج اهل زماننا ثلثة ضروب اخرى والعجب انهم يستخرجون
امثالها ويتوهم انه قد صنع شيئا وما انه حفظت الحكمة الا انه استخرجت امثالها الضرب السادس من صغرى

القياس هكذا كل ب ج ولا شيء من ج آ لينتج لا شيء من ب آ فنعكس الى لا شيء من آ ب وهو ينافي الصغرى صح

صدق م

سالبة

سالبة جزئية جهتها احدى الخاصتين وكذا موجبة كلية جهتها الضرورة او الدوام اما بحسب الذات او بحسب الوصف
كقولك بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وكل آ ب دائما او بالضرورة ينتج بعض ج ليس آ ويتبين بعكس
الصغرى ليرتد الى الشكل الثاني وينتج المطلوب ولا يتبين بعكس الكبرى لصيرورتها بالعكس جزئية ولا قياس عن
جزئيتين الضرب السابع من صغرى موجبة كلية جهتها احدى الموجهات وكذا سالبة جزئية جهتها احدى الخاصتين كقولك
كل ب ج بالدوام مثلا وبعض آ ليس ب ما دام آ لا دائما ينتج بعض ج ليس آ حين هو ج بيانه بعكس الكبرى
ليرجع الى الشكل الثالث وينتج المطلوب ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى لما مر الضرب الثامن من صغرى سالبة كلية
جهتها احدى الخاصتين وكذا موجبة جزئية جهتها الضرورة او الدوام الذاتيان او الوصفيان كقولك لا شيء
من ب ج ما دام ب لا دائما وبعض آ ب ما دام آ ينتج بعض ج ليس آ ما دام ج لا دائما بيانه بعكس الكبرى
ليرتد الى الثالث وبعكس ترتيب المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول ثم عكس النتيجة وبالخلف في الضروب الثمانية لو لم
يصدق بعض ج ليس آ صدق كل ج آ فيضم الى الكبرى وهو بعض آ ب لينتج بعض ج ب وعكسه ينافي الصغرى
هذا الباب فعلم ان هذا الشكل لا ينتج الموجب الكلي وينتج باقي المحصورات الثلث ونقيض النتيجة في الشكل الثاني
يضم الى الكبرى دائما لينتج ما ينافي الصغرى وفي الشكل الثالث يضم الى الصغرى دائما لينتج ما ينافي الكبرى وفي الشكل
الرابع ان كانت النتيجة موجبة فحكمها حكم الشكل الثالث في ضم نقيض النتيجة الى الصغرى وان كانت سالبة فحكمها حكم
الشكل الثاني في ضم النقيض الى الكبرى **الفصل التاسع** في المختلطات التي من الموجهات في الاشكال الاربعة اما الشكل
الاول فشرط انتاجه بحسب الجهة فعلية الصغرى اذ لو كانت الصغرى احدى الممكنتين كان القياس غير معلوم الانتاج
لكون الاوسط حينئذ ممكنا للاصغر وامكان الشيء للشيء لا يقتضي حصوله له بالفعل بل جاز خلوه عنه دائما وعند
ذلك لا يندرج الاصغر في الاوسط فلا يتعدى الحكم من الاكبر اليه وزعم فخر الدين ان الصغرى اذا كانت احدى الممكنتين
فالكبرى ان كانت ضرورية مطلقة فان النتيجة تكون ضرورية مطلقة لان الكبرى دالة على ان ما ثبت له الاوسط
بالفعل ثبت له الاكبر بالضرورة واما الصغرى فدالة على ان الاوسط ثابت للاصغر باحد الامكانين وكل ممكن فرض
امكانه لا يلزم منه فرض وقوعه محال فاذا فرضنا الاوسط حاصل للاصغر بالفعل فيندرج الاصغر في الاوسط
بالفعل والاكبر حاصل للاوسط بالضرورة فيكون حاصل لما حصل له الاوسط اعني الاصغر بالضرورة واذا
كانت النتيجة ضرورية على تقدير وقوع ذلك الممكن كانت ضرورية في نفس الامر سواء وقع ذلك الممكن او لم
يقع فانه يمتنع ضروريا على تقدير الوقوع ولا يكون ضروريا في نفس الامر فيلزم ان يكون فرض وقوع الممكن مستلزما
لانقلاب ما ليس بضروري ضروريا وهو محال وجوابه انا لا نسلم ان عند فرض وقوع الممكن وحصول الاوسط
بالفعل يكون الاكبر ثابتا للاصغر بالضرورة وانما يلزم ذلك ان لو بقيت الكبرى الصادقة في نفس الامر صادقة
على ذلك التقدير وصدقها انما هو بحسب كليتها وهي غير باقية لازدياد افراد موضوعها فان تقدير وقوع الممكن
بالفعل يصير الاصغر جملة افراد موضوعها وايضا فان النتيجة انما يجب اذا صدق ان كل ما ثبت له الاوسط على
ذلك التقدير فان الاكبر يثبت له بالضرورة ونحن نمنع صدق ذلك بل الصادق على ذلك التقدير هو ان كل ما
هو ب في نفس الامر فهو آ بالضرورة وهو غير مستلزم للاول المطلوب وان لم تكن الكبرى ضرورية فاما ان يكون
من القضايا البسيطة او من المركبة والاول يوجب كون النتيجة ممكنة عامة اي في غير الضرورية فان الصغرى دالة على امكان
ثبوت الاوسط للاصغر فاذا فرضناه حاصلا له بالفعل فالكبرى حينئذ ان كانت ممكنة فالنتيجة ممكنة عامة
وان كانت فعلية وان كانت فعلية ففعلية ولما كان الامكان العام صادقا عليه في اي تقدير كان يصدق
النتيجة ممكنة عامة واذا كانت النتيجة ممكنة على تقدير وقوع الممكن فيكون ممكنة عامة في نفس الامر لان اذا

والصغرى جزئية م

الاصغر م

ضرورية م

الاصغر م

لم يكن ممكنة يكون ضرورية في نفس الامر لم يلزم ان يكون الضروري في نفس الامر غير ضروري على تقدير فرض الممكن واقعا
وانه محال والجواب كالجواب الذي مر في الكبرى الضرورية من غير تفاوت وان كانت الكبرى مركبة فالنتيجة ممكنة
خاصة لان المركبة يكون تركيبها عن قضيتين احدهما موجبة والاخرى سالبة وكل واحد منهما قضية بسيطة فتركب
الصغرى الممكنة مع كل واحد من الكبرى الموجبة تارة والسالبة اخرى فينتج مع الموجبة ممكنة عامة موجبة ومع السالبة اللازم
ممكنة عامة لما مر في القسم الذي كبراه بسيطة ومتى صدقت الممكنتان العامتان المختلفتان في الكيف يصدق الممكنة
الخاصة المركبة عنهما والجواب عما مر بعينه ولان الامكان العام لما صدق على الذي كبراه بسيطة ومركبة بالبيان الذي
مر فاذا تركب القياس من مقدمتين ممكنتين عامتين فيكون الاكبر ممكنا للاوسط والاوسط ممكن للاصغر فيلزم ضرورة
ان يكون الاكبر ممكنا للاصغر لكون الممكن للممكن لشيء ممكنا لذلك الشيء وفيه نظر من جهة ان الاكبر ممكن لذات الاوسط
نعم لو كان الممكن للاصغر هو ذات الاوسط لزم المطلوب لتكرر الاوسط ولكن الممكن للاصغر وهو وصف الاوسط لا الذات
فلم يتكرر الاوسط فلم يلزم امكان الاكبر للاصغر واعلم ان القضايا لما كانت ثلثة عشر اذا ضربناها في نفسها كان مجموع
الاختلاطات الحاصلة مائة وتسعة وستين لكن لما كانت الصغرى الممكنتين مع الكبريات الثلثة عشر غير منتجة
فيسقط من هذا المجموع ستة وعشرون اختلاطا وبقيت المنتجة منها مائة وثلثة واربعين اختلاطا والنتيجة
تابعة للكبرى ان كانت احدى الست وهو ما عدا المشروطتين والوقتيتين وهي تسعة وتسعون اختلاطا وهي
الحاصلة من ضرب احد عشر صغرى في تسعة كبرى لان الاصغر لما حصل له الاوسط بالفعل وكانت الكبرى دالة
على ان كل ما حصل له الاوسط بالفعل حصل له الاكبر بالجهة التي في الكبرى لكن الاصغر ثبت له الاوسط بالفعل
فيثبت له الاكبر الثابت للاوسط بالجهة التي في الكبرى ولكون الاصغر فردا من افراد الاوسط فاي حكم حكمنا على
الاوسط ينبغي ان يتعدى الى الاصغر واما اذا كانت الكبرى احد المشروطتين والوقتيتين وهي الاربع الباقية من
القضايا وهي اربعة واربعون اختلاطا لانها الحاصلة من ضرب احد عشر صغرى في اربعة كبرى فننظر في الصغرى
فان كان فيها قيد اللادوام واللاضرورة حذفناهما وكذلك نحذف عنها قيد الضرورة ذاتية كانت او وصفية
بشرط خلو الكبرى عن الضرورة الوصفية ثم انا ننظر الى الكبرى التي فرضنا انها احدى الاربع فان كانت احدى
العامتين فالنتيجة تابعة للصغرى ان خلت عن القيود المذكورة وان لم تخل عن شيء من القيود فالنتيجة تابعة
لها بعد الحذف وان كانت احدى الخاصتين فنحذف عنها قيد اللادوام ونضمه الى الصغرى ان خلت عن القيود
الثلثة او الى الباقي بعد حذف اللادوام واللاضرورة واما الضرورة فلا تحذف لان الكبرى فيها الضرورة
بحسب الوصف بل نضم اليها فهذا هو حاصل ضابطة الاختلاط على الاجمال واما على التفصيل فلنجعل الصغرى
ضرورية مطلقة فان ضممنا اليها الكبرى المشروطة العامة فالنتيجة تابعة للصغرى لكون الاكبر ضروريا
لوصف الاوسط والاوسط ضروري لذات الاصغر فيلزم ان يكون الاكبر ضروريا لذات الاصغر لان الضروري الضروري ٢
للضروري ضروري وان ضممنا اليها المشروطة الخاصة فالنتيجة كالصغرى مع ضم قيد اللادوام اليها
من الكبرى اما كونها ضرورية مطلقة فلاستلزام المشروطة الخاصة المشروطة العامة المنتجة مع الصغرى
ما ينتج كالكبرى لا دائمة ولما كان الضروري المطلق مستلزما للدوام المناقض للادوام فلا يجتمع النتيجتان
على الصدق معا والقدماء يزعمون ان الخاصة الكبرى مع الصغرى الضرورية غير منتجة اذ يمتنع اجتماع
المقدمتين على الصدق لان معنى الكبرى ان كل ما وصف بـ ب لا يدوم له أ لعدم دوام الباقية ومن
جملة الموصوفات بـ ب ج الضروري له الباقية وان ضممنا اليها العرفية العامة كانت النتيجة دائمة
مطلقة لكون الاكبر دائما لوصف الاوسط والاوسط ضروريا لذات الاصغر فيكون الاكبر دائما لذات

الضرورية المطلقة واما انتاج قيد اللادوام فلان
هو عبارة عن مطلقة عامة سالبة فهي مع الصغرى
صح

الاصغر

لذات الاصغر لكون الدائم لشيء هو ضروري لشيء آخر دائما لذلك الآخر وان ضممنا اليها الكبرى العرفية الخاصة
كانت النتيجة دائمة مطلقة لا دائمة اما كونها دائمة مطلقة فلاستلزام العرفية الخاصة الكبرى العرفية العامة
المنتجة مع الصغرى الدائمة المطلقة بالبيان السابق واما كونها لا دائمة فلان الكبرى جزؤها الآخر لا دائم وهو
عبارة عن مطلقة عامة وهو ينتج مع الصغرى ما ينتج الكبرى ولما امتنع صدق النتيجتين وهو الدوام واللا
دوام فيمتنع صدق المقدمتين جميعا بالبيان المتقدم ثم نجعل الصغرى دائمة فان ضممنا اليها العامتين كانت
النتيجة دائمة تابعة للصغرى لكون الاكبر ضروريا او دائما لوصف الاوسط والاوسط دائم لذات الاصغر
فيكون الاكبر دائما لذات الاصغر اذ يلزم ان يكون الضروري او الدائم للشيء الدائم لآخر ان يكون دائما لذلك
الآخر وان ضممنا اليها الخاصتين كانت النتيجة كالصغرى دائمة ولا دائمة اما كونها دائمة فلاستلزام الخاصتين
الكبريين عامتيهما المنتجتين مع الصغرى الدائمة دائمة لما مر واما كونها لا دائمة فلانتاج المطلقة العامة التي
هي الجزء الآخر من الكبرى وهو لا دائم مع الصغرى الدائمة مع ما ينتج الكبرى وهو لا دائم واذا لم يجتمع النتيجتان على الصدق
فلا يجتمع المقدمتان وهو الدائمة مع كل من الخاصتين واذا جعلنا الصغرى المطلقة العامة او احد الوجوديتين
فان ضممنا اليها العامتين كانت النتيجة مطلقة لكون الكبرى دالة على ان كل ما ثبت له الاوسط بالفعل فالاكبر
يكون ضروريا له او دائما في جميع زمان ثبوت وصف الاوسط والاصغر من جهة ما ثبت له الاوسط بالفعل
فيثبت له الاكبر بالضرورة في جميع زمان ثبوت وصف الاوسط ان كانت الكبرى مشروطة عامة او الدوام
في جميع زمان ثبوت وصف الاوسط ان كانت عرفية عامة وعلى كلا التقديرين فالاكبر ثابت للاصغر بالفعل
والمطلقة العامة صادقة وان ضممنا اليها الخاصتين كانت النتيجة وجودية لا دائمة اما كونها فعلية وهي المطلقة
فلاستلزام الكبرى العامتين المنتجتين مع احدى الصغريات الثلث المطلقة العامة واما كونها لا دائمة فلانتاج
المطلقة التي هي الجزء الآخر من الكبرى مع احدى الصغريات ما ينتج الكبرى وهو لا دائم فاذا جعلنا الصغرى
احدى الوقتيتين فان ضممنا اليها المشروطة العامة الكبرى كانت النتيجة تابعة للصغرى محذوفا عنها قيد اللا
دوام فان الاكبر لما كان ضروريا لوصف الاوسط وكان الاوسط ضروريا لذات الاصغر اما في وقت
معين او غير معين كان الاكبر ضروريا لذات الاصغر وسقط اعتبار قيد اللادوام وتسمى الوقتيتان بعد حذف
اللادوام عنهما بالوقتية المطلقة وبالمنتشرة المطلقة وان كانت الكبرى المضمومة المشروطة الخاصة كانت
النتيجة تابعة للصغرى اما كونها وقتية مطلقة ومنتشرة مطلقة فلاستلزام الخاصة العامة المنتجة مع
الصغرى الوقتيتين ذلك لما مر واما انتاج قيد اللادوام فلان الجزء الآخر من الكبرى وهي المطلقة العامة تنتج
مع الصغرى ما ينتج الكبرى الذي هو لا دوام وان كانت الكبرى المضمومة اليها العرفية العامة كانت النتيجة تابعة للصغرى
محذوفا عنها قيد اللادوام والضرورة لان الاكبر لما كان دائما لوصف الاوسط الذي هو ضروري لذات
او غير معين ٣ الاصغر في وقت معين ايهما كانت صغرى كان الاكبر ثابتا لذات الاصغر في الوقت المعين او غير المعين فالنتيجة
بعد حذف اللادوام والضرورة بالمطلقة الوقتية وبالمطلقة المنتشرة وان كان المضموم اليها الكبرى العرفية
الخاصة كانت النتيجة ما تقدم من المطلقة الوقتية والمطلقة المنتشرة مع قيد اللادوام اما كونها مطلقة وقتية
الوقتية العامة صح ومطلقة منتشرة فلاستلزام الكبرى العرفية الخاصة المنتجة مع احدى الصغريين ما تقدم واما كونها لا دائمة
فلانتاج الجزء الآخر من الكبرى وهي المطلقة مع احدى الصغريين ما ينتج الكبرى الذي هو لا دائم لحصول الدوام
للاصغر في اللادوام الذي في الكبرى واما اختلاطات هذه الاربعة بعضها مع بعض فمجموعها ما يحصل من ضرب
اربعة في اربعة وهو ستة عشر اختلاطا فاذا جعلنا الصغرى احدى المشروطتين فان كانت الكبرى

المضمومة اليهما مشروطة عامة كانت النتيجة مشروطة عامة فان الاكبر لما كان ضروريا بالوصف الاوسط وكان الاوسط
ضروريا بوصف الاصغر كان الاكبر ضروريا لوصف الاصغر فان الضروري للضروري للشئ ضروري لذلك الشئ
وان كانت الكبرى المضمومة اليهما مشروطة خاصة كانت النتيجة مشروطة اما كونها مشروطة عامة فلاستلزام خاتمة
الكبرى الخاصة المشروطة العامة المنتجة مع الصغرى ذلك واما قيد اللادوام فلانتاج المطلقة المتضمنة في الكبرى
مع الصغرى ما يتبع الكبرى وهو اللادوام وان كانت الكبرى المضمومة اليهما عرفية عامة كانت النتيجة عرفية عامة
لان الاكبر لما كان دائما لوصف الاوسط وكان الاوسط ضروريا لوصف الاصغر لزم بالضرورة ان يكون الاكبر دائما
لوصف الاصغر لان الدائم للضروري للشئ يكون دائما لذلك الشئ وان كانت الكبرى المضمومة عرفية خاصة كانت النتيجة
عرفية خاصة اما كونها عرفية عامة فلانتاج الكبرى العرفية العامة مع الصغرى ذلك واما كونها لا دائمة فلانتاج
المطلقة المتضمنة في الكبرى مع الصغرى اللادوام لاندراج الاصغر في اللادوام الذي في الكبرى واذا جعلنا
الصغرى احدى الوقتيتين وكانت الكبرى احدى العامتين كانت النتيجة عرفية عامة لان الاكبر لما كان ضروريا
او دائما لوصف الاوسط وكان الاوسط دائما لوصف الاصغر فيلزم ان يكون الاكبر دائما لوصف الاصغر لكون الضروري
للدائم دائما والدائم للدائم دائما لذلك الامر وان كانت الكبرى المضمومة احدى الخاصتين كانت النتيجة عرفية
خاصة اما كونها عرفية عامة فلانتاج الكبرى العامتين المتضمنة في الخاصتين مع الصغرى ذلك واما قيد اللا دوام
فلانتاج الكبرى المطلقة مع الصغرى قيد لا دوام اختلاطات الشكل الثالث في الانتاج بحسب الجهة شرطان الاول
ان يكون الصغرى اما ضرورية او دائمة واما ان يكون الكبرى من الست المنعكسة السوالب وهي المشروطتان
والوقتيتان والضرورية والدائمة اذ لو انتفى هذا الشرط لزم احدى الامرين اما اختلاط السبع الغير المنعكسة السوالب
بعضها مع بعض واما اختلاط المشروطتين والوقتيتين وهي صغرى مع السبع الغير المنعكسة وهي كبرى وكلاهما
غير منتجين اما بيان الاول فلان اختلاط الوقتيتين اخص اختلاطات التسعة والاربعين الحاصلة من ضرب سبعة
في سبعة وهو غير منتج للتخلف وهو صدق القياس مع ايجاب النتيجة مرة وسلبها اخرى وذلك انه يصدق بالضرورة
كل قمر منخسف لا دائما وبالضرورة لا شئ من القمر بمنخسف لا دائما والحق التوافق الايجابي وهو كل قمر قمر بالضرورة و
كذلك يصدق كل قمر فهو مظلم لا دائما وبالضرورة لا شئ من القمر بمظلم لا دائما والحق التباين السلبي وهو
بالضرورة لا شئ من القمر بشمس واذا لم ينتج هذا الاختلاط وهو اخصها لم ينتج الباقية وهي اعم منه والا
لزم استلزام العام شيئا لا يستلزمه الخاص وهو محال واما بيان الثاني وهو اختلاط الاربع وهي المشروطتان
والوقتيتان وهي صغرى مع الكبريات السبع فلان اختلاط الصغرى المشروطة الخاصة مع الكبرى الوقتية
اخص اختلاطات الثمانية والعشرين الحاصلة من ضرب اربعة في سبعة للتخلف وهو صدق هذا الاختلاط
مع ايجاب النتيجة مرة وسلبها اخرى فانه يصدق بالضرورة لا شئ من المنخسف بقمر مضئ ما دام منخسفا
لا دائما بالضرورة كل قمر فهو قمر مضئ وقت التربيع لا دائما والحق ايجاب النتيجة وهو كل قمر منخسف فهو قمر
بالضرورة وكذلك يصدق بالضرورة لا شئ من المنخسف بمضئ ما دام منخسفا لا دائما بالضرورة كل شمس
مضيئة وقت التربيع لا دائما والحق سلب النتيجة وهو لا شئ من المنخسف بشمس واذا لم ينتج هذا الاختلاط مع
اخصيته فلا ينتج الباقي لعينه لما بيناه واما اذا كان في القياس ممكنة فالشرط الثاني في صحة انعقاده
احد الامرين وهو اما ان يكون الضرورية المطلقة معها صغرى او كبرى واما ان يكون كبراها احدى المشروطتين
اذ لو انتفى هذا الشرط لزم اما اختلاط الممكنة مع غير الضرورية المطلقة والمشروطتين والممكنة صغرى او
كبرى واما اختلاط الممكنة مع المشروطتين وهي كبرى وهما غير منتجين اما الاول وهو اختلاط الممكنتين مع

غير الضرورية

غير الضرورية والمشروطتين وهي تسع قضايا فما عدا اختلاط الممكنتين مع الدائمة والعرفيتين في هذا الامر
الاول والكبرى الممكنة مع الصغرى المشروطتين في الامر الثاني قد بينا وجه التخلف فيها في الشرط الاول من
الاختلاطات التي لم يتبين وجه التخلف فيها الا ما استثنيناه واخص تلك الاختلاطات هو اختلاط الممكنة
مع الدائمة وهو غير منتج فانه يجوز ان يكون الشئ ثابتا للشئ دائما مع جواز سلبه عنه بالامكان وكذلك يكون
مسلوبا عنه دائما مع جواز ثبوته له بالامكان فاذا ركب القياس عن هذين الشيئين فانه يمتنع في النتيجة
عنهما سلب الشئ عن نفسه بالامكان العام الذي هو اعم الجهات كقولك كل زنجي اسود دائما ولا شئ من
الزنجي باسود بالامكان العام مع امتناع سلب الشئ عن نفسه وهو لا شئ من الزنجي بزنجي بالامكان العام بل الحق
التوافق وكذلك يجوز ان يكون الشئ ثابتا لاحد المتباينين دائما مع جواز سلبه عن المباين الاخر بالامكان
وكذلك يجوز ان يكون الشئ مسلوبا عن احد المتباينين دائما مع ثبوته للاخر بالامكان مع امتناع ثبوت
احدهما في النتيجة بالامكان العام كقولك كل زنجي اسود بالامكان العام ولا شئ من الرومي باسود دائما مع
امتناع ثبوت احدهما للاخر بل الحق التباين وهو لا شئ من الزنجي برومي دائما واذا لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم لما ذكرناه
وبحسب اعتبار الشرط الاول يسقط من الاختلاطات الغير المنتجة سبعة وسبعون اختلاطا لان السبعة الغير
المنعكسة اذا ضربتها في نفسها والاربعة الوصفية في السبعة ايضا فمجموع ذلك سبعة وسبعون وبحسب
اعتبار الشرط الثاني يسقط ثمانية ضروب اخرى وهي الصغرى الممكنتين مع الدائمة والعرفيتين و[illegible]
الدائمة مع الممكنتين والباقي من الضروب المنتجة بعد الاسقاط اربعة وثمانون اختلاطا اذا عرفت هذا فاعلم
ان معرفة جهة النتيجة بحسب التفصيل ان نقول باعتبار الشرطين اوجبنا المنتج من الاختلاطات
اربعة وثمانون ينحصر في اقسام خمسة القسم الاول ان يكون احدى المقدمتين ضرورية والمقدمة الاخرى
احدى القضايا الثلاثة عشر وهو خمسة وعشرون اختلاطا لضم الضرورية الى ثلاثة عشر كبرى والى اثنى عشر
صغرى القسم الثاني ما يكون احدى مقدمتيه دائمة والمقدمة الاخرى ما عدا الضرورية المطلقة لاختلاطها
معها في القسم الاول والممكنتين اذ شرط اختلاطها ضرورية الصغرى وهو تسعة عشر اختلاطا لضم الدائمة
الى العشرة الباقية مرة كبريات والتسعة اخرى صغريات القسم الثالث ما يكون صغراه احدى الخمس التي
لا ينعكس سوالبها من الفعليات ويكون كبراه احدى الاربع وهي المشروطتين والوقتيتين وهو عشرون اختلاطا
القسم الرابع اختلاط هذه الدوائم الاربع مع بعضها ببعض وهو ستة عشر اختلاطا كلها يتعلق بالشرط الاول
الا ما كان من اختلاط الممكنتين مع الضرورية فانه يتعلق بالشرط الثاني القسم الخامس ما يكون احدى الممكنتين
صغرى واحدى المشروطتين كبرى وهو اربع اختلاطات وهو يتعلق بالشرط الثاني فالكل كما ذكرناه من
قبل اربعة وثمانون اختلاطا اما القسم الاول فنتيجته يكون دائمة مطلقة وبيانه بالخلف مثلا اذا صدق
في الضرب الثالث بالضرورة بعض ج ب ولا شئ من آ ب بالامكان العام ينتج بعض ج ليس آ دائما والا
لصدق كل ج آ بالاطلاق فنضمه الى الكبرى هكذا كل ج آ بالفعل ولا شئ من آ ب بالامكان ينتج لا شئ
من ج ب بالامكان العام وكانت الصغرى بعض ج ب بالضرورة هذا خلف وبالافتراض وهو فرض ذات
موضوع الصغرى د فيصدق كل د ب بالضرورة وكل د ج بالفعل فنضم الاولى الى الكبرى هكذا كل
د ب بالضرورة ولا شئ من آ ب بالامكان لينتج لا شئ من د آ دائما لما مر في الخلف ثم نجعلها كبرى ونعكس
المقدمة الثانية صغرى فنقول بعض ج د بالاطلاق ولا شئ من د آ دائما فبعض ج ليس آ دائما وهو المطلوب
ويستثنى من هذه القاعدة ما يكون احدى المقدمتين موجبة فعلية والاخرى سالبة كلية ضرورية فانها

ايضا ما يكون احدى المقدمتين مشروطة والاخرى ضرورية مطلقة فان النتيجة تكون ضرورية مطلقة وذلك
لان الثالث به الكلية ان كانت كبرى فيرتد الى الاول بعكسها كنفسها ان انعكست كنفسها والنتيجة تتبع الكبرى
الضرورية وان كانت صغرى فبعكسها وجعل العكس كبرى ثم عكس النتيجة وهو ظاهر وبالافتراض القسم الثاني
ما يكون فيه احدى المقدمتين دائمة والاخرى غير الضرورية والممكنتين ونتائجه دائمة مطلقة فانه اذا صدق كل
ج ب دائما ولا شيء من آ ب بالفعل فلا شيء من ج آ دائما والا فبعض ج آ بالفعل فنضم اليها الكبرى وهو لا شيء
من آ ب بالفعل لينتج بعض ج ليس ب بالفعل وكانت الصغرى كل ج ب دائما هذا خلف وكذا يستعمل الافتراض في
المقدمة الجزئية ويتبين بعكس الكبرى ان [illegible] او بعكس الصغرى ان انعكس وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة القسم الثالث صغراه
احدى الثلاث الغير المنعكسة الفعلية والكبرى احدى الاربع الوصفية فالصغرى اذا كانت احدى الوجوديتين والمطلقة
العامة فان النتيجة تكون مطلقة عامة والا لصدق نقيضها وانضم الى الكبرى انتج ما ينافي الصغرى كقولك
لا شيء من ج ب بالفعل وكل آ ب ما دام آ ينتج لا شيء من ج آ بالفعل والا فبعض ج آ دائما وانضم الى الكبرى
وهو كل آ ب ما دام آ وانتج بعض ج ب دائما المنافي للصغرى وكانت الصغرى لا شيء من ج ب بالفعل هذا خلف وبالافتراض
وبعكس الكبرى وان كانت وقتية معينة فالكبرى ان كانت احدى المشروطتين فالنتيجة وقتية مطلقة بعكس الكبرى
كقولك بالضرورة كل ج ب لا دائما وبالضرورة لا شيء من آ ب ما دام آ وينعكس الكبرى الى الوقتية بالضرورة
لا شيء من ب آ ما دام ب وينتج مع الوقتية ما يوجب حذف لا دوام في الصغرى وهي الوقتية المطلقة الا اذا كان
القياس مركبا من جزئية القرب الثاني فالنتيجة تكون مطلقة وقتية بالخلف كقولك بالضرورة لا شيء من ج ب لا دائما
وبالضرورة كل آ ب ما دام آ ينتج لا شيء من ج آ بالاطلاق الوقتي والا لصدق بعض ج آ دائما وانضم الى الكبرى ينتج
بعض ج ب دائما وكانت الصغرى بالضرورة لا شيء من ج ب لا دائما هذا خلف وان كانت الكبرى احدى الوقتيتين
كانت النتيجة مطلقة موقتة بالبيان الذي مر من الخلف والافتراض وعكس الكبرى وان كانت الصغرى منتشرة فان كانت
الكبرى احدى المشروطتين فالنتيجة منتشرة مطلقة بعكس الكبرى الا في القرب الثاني والرابع فان النتيجة مطلقة منتشرة
بالخلف وان كانت الكبرى احدى الوقتيتين فالنتيجة مطلقة منتشرة والبيان كما في الوقتية لتقاربهما القسم الرابع في
الاربع الوصفية في اختلاط المشروطتين ينتج مشروطة عامة بعكس الكبرى ليرتد الى الاول ويحذف قيد اللادوام من
احدى المقدمتين فالناتج هو المشروطة العامة وهو النتيجة ومثاله ظاهر واما اختلاط المشروطتين مع الوقتيتين
وكذلك الوقتيتين مع الوقتيتين فان النتيجة في الكل عرفية عامة بالخلف كقولك كل ج ب ما دام ج مشروطة
ولا شيء من آ ب ما دام آ ينتج لا شيء من ج آ ما دام ج والا فبعض ج آ في بعض اوقات كونه ج ونضم الى الكبرى
وهي لا شيء من آ ب ما دام آ لينتج بعض ج ليس ب في جميع اوقات كونه ج وكانت الصغرى كل ج ب ما دام ج
او بالضرورة هذا خلف وكذلك يتبين بعكس الثالث به الكلية القسم الخامس ما صغراه احدى الممكنتين وكبراه احدى
المشروطتين فنتيجته ممكنة عامة بالخلف كقولك كل ج ب بالامكان وبالضرورة لا شيء من آ ب ما دام آ ينتج لا شيء
من ج آ بالامكان العام والا فبعض ج آ بالضرورة ونضم الى الكبرى وهو بالضرورة لا شيء من آ ب ما دام آ لينتج بعض
ج ليس ب بالضرورة وكل ج ب بالامكان هذا خلف ويتبين ايضا بعكس الكبرى ان كانت سالبة فان قلت الصغرى
اذا كانت احدى الممكنتين فانها مع احدى الوقتيتين ينتج مطلقة عامة والا لصدق نقيضها وهي الجهة الجزئية الدائمة
وانضم اليها احدى الوقتيتين كبرى وانتج القياس في الاول دائمة لا دائمة وانه محال قلت النتيجة المحال انه لزمت من
مجموع المقدمتين وكل منتجة لا يحصل الا منهما والنتيجة ههنا حصلت في الكبرى فقط لانه اذا صدق لا شيء من آ ب ما دام
آ لا دائما فيمتنع ان يكون آ ج دائما والا لكان حاصلا بصفة الدوام آ ج فيلزم المحال وهو كون آ دائما ج وغير ج

سوآ

سوآ فرضت الصغرى صادقة او كاذبة فان قلت فهذا السؤال يرد عليكم في ان النتيجة ممكنة عامة ونقرره ان
الممكنة العامة لو لم لصدق نقيضها وهي الضرورية وانضمت الى المشروطة العامة الكبرى المتضمنة في المشروطة الخاصة
وانتج القياس في الاول ما ذكرته في المحال قلت الفرق بين المسئلتين وهو كون النتيجة ممكنة او مطلقة ظاهر فان الخلف
دل على كون النتيجة ممكنة عامة والا لصدقت الضرورية وانضمت الى الكبرى المشروطة التي يستلزمها الكبرى المشروطة
الخاصة وانتج القياس ما يتبع الصغرى الضرورية وهي يناقض الصغرى الممكنة العامة وذلك خلف بين وليس الامر
كذلك في كون النتيجة مطلقة عامة لان نقيضها وهي الدائمة مع المشروطة العامة المتضمنة في الكبرى المشروطة
الخاصة ينتج دائمة وهي غير مناقضة للصغرى الممكنة العامة واما فخر الدين فقد زعم في مختلطات هذا الشكل
ان احدى مقدمتيه ان كانت ضرورية فالاخرى اما ان يكون ضرورية مطلقة او لا ضرورية او محتملة لهما فالقسم
الاول ينتج ضرورية مطلقة لكون الاوسط ثابتا لاحد الطرفين بالضرورة ومسلوبا عن الاخر بالضرورة فيلزم ان
يكون بين الطرفين مباينة ضرورية فيكون النتيجة ضرورية والقسم الثاني نتيجته ضرورية فان الاوسط يكون ثابتا
لاحد الطرفين بالضرورة ومسلوبا عن الاخر لا بالضرورة والسلب عن غير الضروري فكان بين الطرفين مباينة ضرورية
فيرجع الى القسم الاول الذي مقدمتاه ضروريتان فيكون النتيجة ضرورية والقسم الثالث نتيجته ضرورية لان احدى
المقدمتين لما كانت ضرورية فالاخرى لا بد ان تكون اما ضرورية او لا ضرورية وايا ما كان فالنتيجة ضرورية لما مر
في القسمين الاولين فالنتيجة في هذا القسم ضرورية ايضا وزعم ايضا ان القياس المركب من المشروطتين في
هذا الشكل ينتج مشروطة عامة لثبوت الاوسط لوصف احد الطرفين بالضرورة وسلبه عن وصف الطرف الاخر
بالضرورة فيلزم ان يكون بين الوصفين مباينة ضرورية والجواب عن الاول ان اللازم من المقدمتين الضروريتين
هو المباينة الضرورية بين ذات الاصغر وذات الاكبر وذلك ليس بمطلوب بل المطلوب هو المباينة الضرورية بين ذات
الاصغر ووصف الاكبر وهذا بعينه جواب الثاني والثالث لرجوعهما الى القسم الاول واما الجواب عن القياس المركب
من المشروطتين لما استدل به على ان النتيجة مشروطة عامة بان المباينة بين وصف الاصغر ووصف الاكبر حاصل
فليس ذلك هو اللازم بل اللازم هو المباينة الضرورية بين ذات الاصغر ووصف الاكبر بشرط اتصاف ذات الاصغر
بذلك الوصف والمطلوب هو المباينة الضرورية بين الوصفين فاللازم غير المطلوب وجواب ثان عن الاول انا
لا نسلم انه اذا كان الاوسط ضروري الثبوت لاحد الطرفين وضروري السلب عن الاخر لكون بين الطرفين
مباينة ضرورية اذ هو اعادة للمطلوب بلفظ آخر لا انه برهان وليس ذلك بديهيا يستغني عن البيان والجواب
عن الثاني في اختلاط الشكل الثالث فشرط انتاجه بحسب الجهة ان يكون الصغرى فعلية اذ لو كانت ممكنة
لم ينتج القياس شيئا لعدم الاندراج المقتضي للانتاج كما عرفته في الشكل الاول واما النتيجة فان الكبرى ان كانت
احدى القضايا السبع التي هي غير الاربع التي يعتبر فيها الدوام بحسب الوصف فان النتيجة تتبع الكبرى بيانه
بعكس الصغرى وبالخلف كقولك كل ب ج بالفعل وكل ب آ بالضرورة فبعض ج آ بالضرورة والا فلا
شيء من ج آ بالامكان فنجعلها كبرى لصغرى القياس هكذا كل ب ج بالفعل ولا شيء من ج آ بالامكان العام
ينتج لا شيء من ب آ بالامكان العام وهو نقيض الكبرى وهو كل ب آ بالضرورة هذا خلف وبالافتراض ونجعل
صغرى هذا القرب جزئية ليصير القرب الثالث فيفرض الموضوع د فيصدق كل د ب بالفعل وكل د ج بالفعل
فنضم الاولى الى الكبرى كذا كل د ب بالفعل وكل ب آ بالضرورة ينتج في الاول كل د آ بالضرورة ونجعل النتيجة
كبرى للمقدمة الثانية كذا كل د ج بالفعل وكل د آ بالضرورة ينتج في الثالث كما بين بالخلف بعض ج آ بالضرورة
وهو المطلوب وان كانت الكبرى احدى الاربع التي فيها الدوام بحسب الوصف ثم يعكس الصغرى ويجعله في [illegible] قيد

اللادوام ان كان فان كانت الكبرى احدى العامتين فجهة النتيجة احدى الخاصتين فينضم قيد اللادوام الى عكس الصغرى ان لم
يكن فيها قيد اللادوام او الى الباقي بعد الحذف فالمجموع المضموم مع التج هو جهة النتيجة بيانه بعكس الصغرى وبالخلف
وبالافتراض وقد ذكرناها فلا حاجة الى الاعادة ولما شرطنا كون الصغرى فعلية فيسقط من الاختلاطات المنتجة الصغرى
الممكنتين مع الثلث عشرة فعلية وهي ستة وعشرون اختلاطا وبقيت الاختلاطات المنتجة مائة وثلثة واربعين اختلاطا
والقسم الاول الذي كبراه احدى السبع وصغراه غير الممكنتين يندرج فيه تسعة وتسعون اختلاطا والقسم الثاني
الذي كبراه احدى الاربع وصغراه ما عدا الممكنتين يندرج فيه اربعة واربعون اختلاطا وزعم فخر الدين ان جهة النتيجة
في هذا الشكل كجهة النتيجة في الشكل الاول من غير تفاوت وليس ذلك بصواب لان ذلك انما يلزم في الاختلاطات
الداخلة في القسم الاول لا الداخلة في القسم الثاني التي قد لا توافق الداخلة تحت القسم الثاني من الشكل الاول
فان الصغرى العرفية العامة تنتج مع العامتين في الشكل الاول عرفية عامة وتنتج في هذا الشكل حينية مطلقة وكثير
من هذا يخالف جهة النتيجة في الشكل الاول وزعم بعض المتاخرين ان نتايج القسم الثاني من هذا الشكل اما مطلقة
عامة او وجودية لا دائمة وهو سهو ايضا لجواز ان يكون النتيجة حينية مطلقة وحينية لا دائمة وبيانه بالخلف
وعكس الصغرى ولا يخفى عليك امثلة هذه الاختلاطات الشكل الرابع فشرط انتاجه بحسب الجهة في خمسة الضروب
التي استخرجها الشيخ ثمة امور الاول ان الممكنة الموجبة لا يجوز ان يكون احدى مقدمتي القياس فيها الا اذا
كانت المقدمة الاخرى في الضربين الاولين فعلية وفي الضرب الثالث ضرورية مطلقة وفي الضرب الرابع وفي كل
ضرورية مطلقة او يكون احدى المشروطتين الثاني ان لا يكون السالبة المستعملة مقدمة في القياس في الضروب
الخمسة منعكسة الامر الثالث يجب في الضرب الثالث ان يكون صغراه اما ضرورية او دائمة او يكون كبراه من القضايا
الست التي تنعكس سوالبها اما الامر الاول فلانا لو جعلنا الممكنة جزء قياس ولم تنضم اليها احد الامور الثلثة
المذكورة لا يحصل لنا الجزم بان النتيجة هي حاصلة ممكنة عامة مع انها اعم الموجهات وبيان ذلك اما في الضربين الاولين
فليعلم تمام البيانات فيهما وفي الثلثة الاخر فانك اذا قلت كل ب ج بالامكان العام وكل آ ب او بعضه
بالامكان العام لو انتج بعض ج آ بالامكان وقلت لو لم يصدق لصدق لا شيء من ج آ بالضرورة فلا يجوز ان
جعلها صغرى الاول لكونها سالبة ولا كبرى وصغرى لانها ممكنة ولا يمكنه بيانه بالرد بالعكس الى الاول لانهما القياس صغرى صح
بالعكس يصيران جزئيتين ولا الى الثاني لانهما موجبتان ولا الى الثالث لوجوب فعلية الصغرى واما في الضرب
الثالث فكذلك فانك اذا قلت لا شيء من ب ج بالامكان العام وكل آ ب بالامكان العام مثلا لو انتج
لا شيء من ج آ بالامكان وقلت لو لم يصدق لصدق بعض ج آ بالضرورة وانضم الى الكبرى وهو كل آ ب خ
بالامكان ينتج بعض ج ب بالامكان وينعكس الى بعض ب ج بالامكان وهو لا ينافي الصغرى ولا يرد الى
الاول بالعكس لامتناع كون الصغرى ممكنة ولا الى الثاني لان الممكنة لا تنتج الا مع الضرورية المطلقة
ولا الى الثالث لكون الصغرى سالبة وشرط موجبية الصغرى واما في الضرب الرابع والخامس فلا يمكن بيانهما
بالخلف لان نتيجة قياس الخلف اما غير منعكسة او ان عكسها لا ينافي الصغرى ولا بالرد ايضا اما في الضرب
الرابع كل ج ب ج بالامكان العام ولا شيء من آ ب كذلك لو انتج بعض ج ليس آ بالامكان وقلت
لو لم يصدق لصدق كل ج آ بالضرورة فنضم الى الكبرى وهي لا شيء من آ ب بالامكان لينتج لا شيء من
ج ب بالامكان وهو لا ينعكس وان انعكست فلا ينافي صغرى القياس وبالرد الى احد الاشكال بالعكس على
ما عرفته فعلم ان الممكنة لو استعملت على غير ما ذكرنا لم يحصل الجزم بانتاج الممكنة العامة فلا ينتج باقي الموجهات
لاستحالة ان يلزم الاخص ما لا يلزم الاعم واما الشرط الثاني وهو انعكاس السالبة المستعملة فيه فلان الاخص

النتيجة جهة العكس ان لم يكن في الصغرى قيد اللادوام او جهة الباقي بعد حذف اللادوام ان كان وان كانت الكبرى صح

السوالب

السوالب الغير المنعكسة الوقتية وهي غير منتجة مع اخص القضايا البسيطة والمركبة وهما الضرورية المطلقة والمشروطة
الخاصة سواء كانت السالبة الوقتية صغرى او كبرى اما اذا كانت السالبة صغرى فلقولك بالضرورة لا شيء من القمر
بمنخسف وقت التربيع لا دائما وبالضرورة كل كوكب ذي محو فهو قمر والحق التوافق وهو كل قمر منخسف فهو كوكب ذو محو
بالضرورة ولذلك اذا قلت بالضرورة المنتشرة لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل لا دائما وبالضرورة كل ناطق
انسان والحق الايجاب وهو كل ضاحك ناطق ولا يصدق السلب في كليهما واذا لم تنتج السالبة الوقتية مع الكبرى
الضرورية وجب ان لا تنتج مع المشروطة الخاصة الكبرى لان قيد اللادوام غير مؤثر في الانتاج لانه عبارة عن
سالبة مطلقة والصغرى سالبة ولا قياس عن سالبتين فيكون المؤثر في الانتاج هو المشروطة العامة ولو كانت
الوقتية معهما لا تنتج مع الضرورية المطلقة لوجوب استلزام الخاص لما يستلزمه العام واما اذا كانت الوقتية
كبرى فكذلك كقولك بالضرورة كل كاتب بالضرورة انسان وبالضرورة لا شيء من الانسان بكاتب في وقت
معين لا دائما والحق الايجاب لامتناع سلب الانسان عن نفسه وكذلك لو كانت الصغرى مشروطة خاصة
كقولك بالضرورة كل متعجب بالفعل ضاحك بالفعل ما دام متعجبا لا دائما وبالضرورة لا شيء من الانسان بمتعجب بالفعل
لا دائما والحق الايجاب ايضا لامتناع سلب الانسان عن الضاحك بالفعل ضرورة كل ضاحك بالفعل انسان فان قلت
الصغرى السالبة الوقتية والممكنة مع احدى الخاصتين تنتج سالبة مطلقة والا لصدق نقيضها وهي الدائمة
وانضمت الى الكبرى من احدى الخاصتين وانتج القياس المحال المتقدم وهو الدوام واللادوام قلت قد عرفت
جوابه وهو ان ذلك انما لزم من صدق الكبرى فقط والصغرى لا مدخل لها في الانتاج اصلا واما الشرط الثاني
وهو كون الصغرى السالبة في الضرب الثالث اما ضرورية او دائمة او كبراها من احدى القضايا التي تنعكس
سوالبها فلانه لو انتفى هذا لزم ان يكون القياس المركب من الاربع الدائم بحسب الوصف الصغرى مع الكبرى الموجبة
الغير المنعكسة السوالب واختلاط الصغرى الغير المنعكسة السوالب بعضها مع بعض اما الاول فمختص اختلاط الثمانية صح
والعشرين اختلاط الصغرى السالبة المشروطة الخاصة مع الكبرى الموجبة الوقتية وهو غير منتج لصدق قولك
بالضرورة لا شيء من المتحرك بالارادة بساكن بالارادة ما دام متحركا بالارادة لا دائما وبالضرورة كل حيوان
متحرك بالارادة لا دائما فلو انتج هذا القياس لانتج السلب وهو ممتنع سلب الحيوان عن الساكن بالارادة
بالامكان العام الذي هو اعم الجهات واما الثاني فلاشتراط عكس السالبة المستعملة فيها واذا كانت
هذه الشروط الثلثة معتبرة بالبيان المذكور فيكون الاختلاطات المنتجة في كل واحد من الضرب الاول والثاني
مائة وخمسة وستين وسقط من كل واحد اربعة اضرب وهي الممكنة الصغرى مع الكبرى الممكنتين والصغرى
الممكنة معها ايضا والمنتج في الضرب الثالث ثمانية واربعون لان الصغرى الضرورية تنتج مع الثلثة عشر
والصغرى الدائمة مع عشرة غير الممكنتين والضرورية والصغرى الاربع الدائم بحسب الوصف مع الكبرى
الستة المنعكسة السوالب وهي اربعة وعشرون ومجموع ذلك ثمانية واربعون والمنتج في كل واحد من
اختلاطات الضرب الرابع والخامس اثنان وسبعون لان كبراهما سالبة منعكسة وهي ستة والستة اذا
ضربناها فيما عدا الممكنتين وهي احد عشر يكون ستة وستين والضرورية والمشروطتان اذا ضربناها في الصغرى
الممكنتين يكون ستة ومجموع ذلك اثنان وسبعون اختلاطا واما جهة النتيجة في الضربين الاولين فالصغرى
ان كانت ممكنة او ضرورية او دائمة والكبرى فعلية او كانت المقدمتان من القضايا المنعكسة السوالب فالنتيجة
عكس الصغرى في الكل وان كانت المقدمتان فعليتين فالنتيجة مطلقة عامة الا اذا كانت الصغرى فعلية
والكبرى ممكنة فالنتيجة ممكنة عامة بيانه بالرد الى الاول بجعل الكبرى صغرى والصغرى كبرى ثم عكس النتيجة لان الكبرى

ان كانت ممكنة لا يمكن جعلها صغرى الا بالرد الى الثاني والثالث بعكس احدى المقدمتين بحسب الاحكام ثم عكس
النتيجة واما جهة نتائج الضرب الثالث فنتيجة جهة عكس الصغرى الا اذا كانت الصغرى احدى المشروطتين والكبرى
احدى الوقتيتين فانا نحذف من عكس الصغرى قيد الضرورة بحسب الوصف فالباقي هو النتيجة وكذلك اذا كانت الصغرى ضرورية
والكبرى احدى الممكنتين فالنتيجة دائمة او كانت الكبرى ضرورية او دائمة فالصغرى ان كانت عرفية عامة او كانت
خاصة فالنتيجة دائمة ولا دائمة في البعض وان كانت الصغرى مشروطة عامة والكبرى ضرورية فالنتيجة
ضرورية وان كانت خاصة فالنتيجة ضرورية لا دائمة في البعض واما جهة النتيجة في الضرب الرابع والخامس فالصغرى
اذا كانت فعلية والكبرى ضرورية او دائمة فالنتيجة تابعة للكبرى وان كانت الصغرى ممكنة والكبرى ضرورية
فالنتيجة دائمة وان كانت الكبرى احدى الدوائم الاربع بحسب الوصف والصغرى بقية القضايا فالنتيجة تابعة
لعكس الصغرى ان لم يكن فيها قيد اللادوام وان كان في الصغرى قيد اللادوام فجهة النتيجة هي جهة الكبرى بعد حذف
اللادوام والبيان في ذلك اما بالخلف او بالعكس او بالافتراض او تبديل المقدمتين وجزئية مطلقة ان كانت
الصغرى احدى الست التي سوالبها لا ينعكس او بعكسها او بعكس احدهما كما مر بيانه مرارا وتكون نتائج الضربين
الاولين والاخيرين نتيجة اخرى وهو اذا كانت الكبرى احدى الخاصتين والصغرى ما ذكرناه وجودية لا دائمة و
وبيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الثالث واما الضروب المنتجة الاخيرة الغير الواردة فالمنتج في الضرب الثاني
اثنى عشر لان الصغرى السالبة الجزئية وهي الخاصتان تنتج مع الكبرى الضرورية والدائمة والعامتين والخاصتين
والمنتج في الضرب السابع ثمانية لان الكبرى السالبة الجزئية الخاصتان تنتج مع الصغرى غير الممكنتين والمنتجة في الضرب
الثامن اثنى عشر لان الصغرى السالبة الكلية الخاصتان تنتج مع الكبرى الضرورية والدائمة والعامتين
والخاصتين **الفصل العاشر** في الاقترانات الشرطية القضايا الشرطية قد تكون بديهية وهي التي لا تفتقر الى
البرهان فقد يكون هذه القضايا مقصودة بالذات وقد يكون مقدمات لاقيسة شرطية تنتج شرطية او حملية
وقد يكون الشرطية نظرية تفتقر في كسبها الى البرهان فوجب علينا ان نتكلم على اقيستها التي تنتجها الاقيسة الكلية
وادعى الشيخ انه استقل باستخراجها في مدة من السنين وان المعلم الاول يجوز ان يكون قد استخرجها ولم يتفق
نقلها الى العربية ولا يندفع بهذا الجواب اعتراض ابي البركات بانه لو استخرجها لنقلت مع ان الشيخ لكونه مستنبطا و
مخرجا لها من القوة الى الفعل لم يخل ما صنفه من سهو في شرطها بالسلب بالشرط وانتاجه العقيم واهمال الكثير من الضروب
المنتجة وسيأتي تحقيق ذلك واقسام الاقيسة الشرطية خمسة لانها اما ان تركب من المتصلتين او من المنفصلتين
او من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة القسم الاول ما يتركب من المتصلتين وهو ينقسم
الى ثلثة اقسام لكون الحد الاوسط اما ان يكون جزءا تاما في كل واحد من المقدمتين واما ان يكون جزءا غير تام
من كل منهما واما ان يكون جزءا تاما في احدهما غير تام في الاخر فهذه ثلثة اقسام وقبل الخوض فيها لا بد من
بيان معنى كون الاوسط تاما او غير تام فنقول ان مقدم المتصلة اما ان يكون مباينا لتاليها بالكلية جزئية اولا
يكون والاول كقولك كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كل واحد من جزئي المقدم وهما الشمس وطالعة
مباينان لجزئي التالي وهما النهار وموجود والثاني وهو الذي يكون بين المقدم والتالي مشاركة فالاشتراك لا يخلوا
اما ان يكون في كلا الجزئين او في احدهما والاول اما ان يكون موضوع المقدم يشارك موضوع التالي ومحموله لمحموله
او بالعكس مثال الاول استلزام القضية الكلية لجزئيتها كقولك ان كان كل انسان حيوانا فبعض الانسان حيوان
مثال العكس استلزام القضية لعكسها كقولك كلما كان الانسان حيوانا فبعض الحيوان انسان واما اذا كانت المشاركة
بين المقدم والتالي في احد الجزئين فقط فاما ان يكون موضوع المقدم يشارك موضوع التالي او يشارك محموله

واما ان يكون

فالنتيجة دائمة صح

وعكس النتيجة صح

وجزئية مطلقة ان كانت الصغرى احدى ذوات التي سوالبها لا ينعكس صح

في كثير من الاحكام لذلك وقطعا من زعم ان الاقيسة الشرطية يستغنى عنها بالاقيسة الحملية صح

واما ان يكون محمول المقدم يشارك موضوع التالي او محموله فهذه اربعة اقسام فالاول كقولك ان كان كل انسان
حيوانا فكل انسان حساس والثاني كقولك ان كان كل انسان حيوانا فبعض الحيوان انسان والثالث كقولك ان
كان كل انسان حيوانا فبعض الحيوان ليس بفرس والرابع كقولك ان كان كل انسان حيوانا فكل ناطق حيوان اذا
عرفت هذا فنقول اما القسم الاول وهو ما يكون الاوسط جزءا تاما في كل واحد من المقدمتين فالاشكال الاربعة
منعقدة فيه وذلك لان الحد الاوسط اما ان يكون تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى او تاليا فيهما او مقدما فيهما
او مقدما في الصغرى تاليا في الكبرى فالاول هو الشكل الاول كقولك كلما كان آ ب فج د وكلما كان ج د
فه ز ينتج كلما كان آ ب فه ز والثاني هو الشكل الثاني كقولك آ ب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج
د ينتج ليس البتة اذا كان آ ب فه ز والثالث هو الشكل الثالث كقولك كلما كان ج د فا ب وكلما كان ج
د فه ز ينتج قد يكون اذا كان آ ب فه ز والرابع هو الشكل الرابع كقولك كلما كان ج د فا ب وكلما كان ه
ز فج د ينتج قد يكون اذا كان آ ب فه ز واما شرائط الانتاج في كل شكل وعدد الضروب المنتجة فكل منها بحسب
الكم والكيف والجهة وهو اللزوم والاتفاق وغير ذلك من احوال الشرطيات والسالبات والخلف والافتراض
والعكس فعلى حكم ما ذكرناه في الحمليات من غير تفاوت هذا هو حكم الاقيسة المركبة من اللزوميات الصرفة او الا
المحضة ان انعقد القياس في الاتفاقيات وجه المانعين من صحة قياسيتها ان النتائج الحاصلة منها تكون ثابتة
معلومة الصدق قبل تركيبها فلا يكون فيها فائدة فانك اذا قلت كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق
وكلما كان الحمار ناهقا فالفرس صاهل فالنتيجة وهي كلما كان الانسان ناطقا فالفرس صاهل معلومة الصدق
قبل القياس فهي كالمقدمتين واما الاقيسة المركبة من اللزوميات والاتفاقيات بان يكون احد المقدمتين
لزومية والاخرى اتفاقية فيجب ان يكون اللزومية كلية اذ لو كانت جزئية جاز ان يكون حال الاتصال
اللزومي مغايرا لحال الاتصال الاتفاقي فلا يتحد الوسط فلا يحصل النتيجة فان مفهوم الاقيسة الشرطية
هو الاستدلال بوجود الملزوم مع الشيء على وجود لازمه معه وبانتفاء لازمه مع الشيء انتفاء ملزومه
معه ولا يحصل ذلك الا عند كلية اللزومية لما ذكرنا وينعقد الاشكال الاربعة في القياس المختلط من
اللزوميات والاتفاقيات اما الشكل الاول فكبراه ان كانت لزومية موجبة كانت النتيجة متصلة موجبة
اتفاقية كقولك كلما كان آ ب فج د اتفاقية وكلما كان ج د فه ز لزومية ينتج كلما كان آ ب فه ز اتفاقية
لان الاوسط وهو ج د لما استلزم الاكبر وهو ه ز وكان ج د الملزوم مجامعا للاصغر وهو آ ب لزم ان يكون
ه ز مجامعا لا ب لان مجامعة الملزوم لشيء يقتضي مجامعة لازمه معه بالضرورة والا لتخلف اللازم عن الملزوم وهو
محال وان كانت اللزومية الكبرى سالبة فلا ينتج القياس شيئا لصدق قولك كلما كان الانسان حيوانا كان البياض
لونا وليس البتة اذا كان البياض لونا كان الانسان حساسا مع كذب النتيجة لزومية كانت او اتفاقية وهو ليس البتة
اذا كان الانسان حيوانا كان الانسان حساسا واما اذا كانت الكبرى اتفاقية موجبة فلا ينتج شيئا لصدق قولك
كلما كان الانسان حجرا كان الانسان جسما وكلما كان الانسان جسما كان ناطقا مع كذب النتيجة لزومية
واتفاقية وهو كلما كان الانسان حجرا كان الانسان ناطقا وان كانت الاتفاقية سالبة فانه ينتج سالبة اتفاقية
كقولك كلما كان آ ب فج د لزومية وليس البتة اذا كان ج د فه ز اتفاقية ينتج ليس البتة اذا كان آ ب
فه ز اتفاقية وذلك لان الاوسط وهو ج د اما ان يكون صادقا او كاذبا فان صدق لزم كذب الاكبر وهو
ه ز لان الاكبر لو صدق مع الاوسط لزم كذب السالبة الاتفاقية والتقدير صدقها وان كذب الاوسط لزم كذب
الاصغر وهو آ ب لان ج د لازم لا ب ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم فعلى كلا التقديرين يلزم اما كذب الاكبر

كلما كان ه

قيات

او الاصغر فيلزم صدق النتيجة السالبة الاتفاقية ضرورة كذب احد جزئيها الشكل الثاني اللزومية اذا كانت جزء
قياس فيه اما ان يكون موجبة او سالبة فان كانت موجبة انتج القياس سالبة اتفاقية كقولك كلما كان آ ب
فج د لزومية وليس البتة اذا كان آ ب فه ز اتفاقية لان الاوسط وهو ج د ان صدق كذب ه ز وهو الاكبر اذ
لو صدق مع الاوسط لزم كذب السالبة الاتفاقية وان كذب الاوسط لزم كذب الاصغر وهو آ ب لانتفاء الملزوم عند
انتفاء اللازم واذا لزم على كل التقديرين كذب الاكبر او الاصغر لزم صدق النتيجة وهي السالبة الاتفاقية وان كانت
اللزومية سالبة فلا ينتج القياس فانه يصدق كلما كان الانسان حيوانا كان الاثنان زوجا اتفاقية وليس البتة اذا
كان الانسان حساسا كان الاثنان زوجا لزومية مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية وهو قد لا يكون اذا كان الانسان
حيوانا كان حساسا الشكل الثالث كبراه ان كانت موجبة انتج القياس اتفاقية كقولك كلما كان ج د فاب
وكلما كان ج د فه ز احد المقدمتين لزومية والاخرى اتفاقية ينتج قد يكون اذا كان آ ب فه ز اتفاقية لان
الاوسط وهو ج د لما كان مستلزما لاحد طرفي القياس وصادقا مع الطرف الاخر الاتفاقي فيلزم صدق الطرف
اللازم للاوسط مع ذلك الطرف الاخر ضرورة وجوب صدق الملزوم مع الشيء صدق لازمه معه والا لزم
كذب الملازمة وهو محال وان كانت كبراه سالبة فلا ينتج القياس لزومية كانت الكبرى السالبة او اتفاقية اما اذا
كانت الكبرى السالبة لزومية فلصدق كلما كان السواد لونا كان الانسان حيوانا اتفاقا وليس البتة اذا كان
السواد لونا كان الانسان حساسا لزوميا مع كذب النتيجة لزومية واتفاقية وهو قد لا يكون اذا كان الانسان
حيوانا كان حساسا وان كانت الكبرى السالبة اتفاقية فلصدق كلما كان الانسان فرسا كان حيوانا لزوميا وليس
البتة اذا كان الانسان فرسا كان جسما اتفاقيا مع كذب النتيجة وهو ليس البتة اذا كان الانسان حيوانا كان
جسما لزوميا واتفاقيا الشكل الرابع الضربان الاولان صغراهما ان كانتا لزوميتين انتج القياس اتفاقية كقولك
كلما كان ج د فاب لزوميا وكلما كان ه ز فج د اتفاقيا ينتج قد يكون اذا كان آ ب فه ز اتفاقيا لكن الاوسط الذي
هو ج د لما كان مستلزما لـ آ ب وهي صغرى اللزوم وان كانت الصغرى فيهما اتفاقية فلا ينتج القياس لصدق كلما كان الانسان
جسما كان ناطقا اتفاقيا وكلما كان فرسا كان جسما لزوميا مع كذب النتيجة لزوميا واتفاقيا وهو قد يكون اذا كان
الانسان ناطقا كان فرسا والضرب الثالث صغراه ان كانت اتفاقية انتج القياس اتفاقية كقولك ليس البتة اذا كان
ج د فاب اتفاقيا وكلما كان ه ز فج د لزوميا ينتج ليس البتة اذا كان آ ب فه ز اتفاقيا لكون الاوسط الذي
هو ج د ان كان صادقا لزم كذب الاصغر الذي هو آ ب والا لصدق آ ب مع ج د الاوسط لزم كذب
الاتفاقية الصادقة وان كان الاوسط كاذبا لزم كذب الاكبر الذي هو ه ز لانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم
واذا كان يلزم صدق النتيجة وهو السالبة الاتفاقية وان كانت صغراه لزومية فلا ينتج القياس شيئا فانه يصدق
ليس البتة اذا كان البياض لونا كان الانسان حساسا لزوميا وكلما كان الانسان حيوانا كان البياض لونا اتفاقيا
مع كذب النتيجة لزوميا واتفاقيا وهو قد لا يكون اذا كان الانسان حساسا كان حيوانا والضرب الرابع والخامس
المنتجان للسالب الجزئي فعقيمان سواء كانت صغراهما اتفاقية او لزومية فان كانت اتفاقية فلصدق
قولك كلما كان البياض لونا كان الانسان حيوانا اتفاقيا وليس البتة اذا كان الانسان حساسا كان البياض لونا
لزوميا مع كذب النتيجة لزوميا واتفاقيا وهو قد لا يكون اذا كان الانسان حيوانا كان حساسا وان كانت الصغرى
لزومية فلصدق قولك كلما كان الانسان فرسا كان حيوانا لزوميا وليس البتة اذا كان جسما كان فرسا اتفاقيا
مع كذب النتيجة لزوميا واتفاقيا وهو قد لا يكون اذا كان الانسان حيوانا كان جسما القسم الثاني وهو الذي يكون
الحد الاوسط جزءا غير تام من كل واحد من المقدمتين فينقسم الى اربعة اقسام لان الاوسط الذي فيه الاشتراك

اما ان يكون

اما ان يكون جزءا للتالي واحد من التاليين او يكون جزء مقدم الصغرى وتاليا في الكبرى او بالعكس وهو كونه مقدما
في الكبرى تاليا في الصغرى او جزءا للمقدمتين وينعقد الاشكال الاربعة في كل واحد من هذه الاقسام الاربعة اما
الثلاثة الاول فيشترط فيها اشتمال الجزئين المشاركين على تأليف منتج وايجاب المقدمتين واما ما يختص كل قسم من هذه
الاقسام الثلاثة الاول فيشترط في الاول منها كلية احدى المقدمتين وفي الثاني منها كلية الكبرى وفي القسم
الثالث كلية الصغرى والمنتج في كل قسم من هذه الثلاثة بحسب هذين الشرطين في القسم الاول ثلاثة ضروب لان الضروب
الممكنة الانعقاد بحسب اعتبار المحصورات الاربع ستة عشر وباشتراط ايجاب المقدمتين وكلية احديهما يسقط
ثلاثة عشر وبقيت المنتجة ثلاثة اضرب الضرب الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى والثالث بالعكس والمنتج في القسم الثاني الضربان الاولان دون الضرب الثالث لسقوطه بكلية
الكبرى وسقوط ما عداهما بايجاب المقدمتين وكلية الكبرى كما عرفت والمنتج في القسم الثالث هو الضرب الاول
والثالث دون الثاني لسقوطه بكلية الصغرى وسقوط الباقي بالشرطين ظاهر وينعقد الاشكال الاربعة في كل
ضرب من هذه الضروب الثلاثة الموجودة في الاقسام الثلاثة فيكون عدد الضروب المنتجة في كل شكل منها هو
عدد الضروب المنتجة بذلك الشكل في الحمليات فالمنتج في القسم الاول ثلاثة اضرب فيكون ثلاثة اضعاف ما في
الحمليات وفي القسم الثاني ضربان وكذلك في الثالث فيكون المنتج فيهما ضعف ما للحمليات ايضا واما نتائج
هذه الضروب فالضرب الاول من القسم الاول ينتج متصلتين كليتين مقدم احدى النتيجتين مقدم الصغرى وتاليها
ملازمة نتيجة التأليف لمقدم الكبرى ومقدم النتيجة الاخرى مقدم الكبرى وتاليها ملازمة نتيجة التأليف لمقدم الصغرى
مثال الاول من الشكل الاول قولك كلما كان آ ب فكل ج د وكلما كان ه ز فكل د ط ينتج القياس كلما كان آ ب
فان كان ه ز فكل ج ط بيانه انه كلما كان آ ب فان كان ه ز فكل ج د وكل د ط ضرورة وجود اللازم
عند وجود الملزوم وكلما كان كل ج د وكل د ط فكل ج ط ينتج كلما كان آ ب فان كان ه ز فكل
ج ط وهو المطلوب والنتيجة الثانية لهذا القياس كلما كان ه ز فان كان آ ب فكل ج ط والبيان هو
البيان المقدم بعينه من غير تفاوت سوى جعل ملزوم الكبرى مقدما في النتيجة واما نتيجة الضربين الباقيين من
القسم الاول فهي متصلة جزئية مقدمها مقدم المتصلة وتاليها ملازمة نتيجة التأليف لمقدم المتصلة الكلية فالضرب
الاول منها كقولك قد يكون اذا كان آ ب فكل ج د وكلما ~~كان آ ب فكل ج د وقد يكون اذا~~ كان ه ز فكل د ط
ينتج قد يكون اذا كان آ ب فان كان ه ز فكل ج ط بيانه انه قد يكون اذا كان ه ز فان كان آ ب فكل ج د وكل
د ط لما مر وكلما كان كل ج د وكل د ط فكل ج ط ينتج قد يكون اذا كان ه ز فان كان آ ب فكل ج ط صح

والضرب الثالث منها كقولك كلما كان آ ب فكل ج د وقد يكون اذا كان ه ز فكل د ط ينتج قد يكون اذا كان ه ز فان كان آ ب فكل ج ط صح

ازاله

القسم الثاني ما يكون الاشتراك بين مقدم الصغرى وتالي الكبرى فالضربان المنتجان فيه نتيجتهما متصلة جزئية
مقدمها هو تالي الصغرى وتاليها هو ملازمة نتيجة التأليف لمقدم الكبرى اما الضرب الاول من الشكل الاول فكقولك
كلما كان ج د فاب وكلما كان ه ز فكل د ط ينتج قد يكون اذا كان آ ب ان كان ه ز فكل ج ط بيانه
بعكس الصغرى وهو قد يكون اذا كان آ ب فج د فيرجع حينئذ الى القسم الاول والضرب الثاني من موجبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى والمثال والبيان كما في الضرب الاول القسم الثالث ما يكون الاشتراك بين تالي الصغرى
ومقدم الكبرى فالضرب الاول والثالث المنتجان فيه ينتج كل واحد منهما متصلة جزئية مقدمها هو تالي الكبرى
وتاليها هو ملازمة نتيجة التأليف لمقدم الصغرى فالضرب الاول من الشكل الاول كقولك كلما كان آ ب فكل ج د
وكلما كان كل د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ه ز فان كان آ ب فكل ج ط بيانه بعكس الكبرى ليرتد
الى القسم الاول ويتبين بما ذكرنا لا بعكس الكبرى فقط لصيرورتها بالعكس جزئية وشرط كلية الكبرى والضرب

الثاني هو ثالث ضروب القسم الاول من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى والبيان ما مر واستخرج من نفسك
بقية الضروب في كل شكل من الاشكال الموجودة في كل ضرب من هذه الاقسام القسم الرابع ما يكون الاوسط
جزءا من المقدمتين يشتركان فيه ويشترط في انتاجه ايجاب المقدمتين وكلية الكبرى والمنتج بحسبه من الضروب
ضربان الاول من موجبتين كليتين والثاني من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والاشكال الاربعة تنعقد في
كل من هذين الضربين وجملة عدد الضروب المنتجة في كل شكل كعدد الضروب المنتجة في ذلك الشكل بعينه واستثنوا
الشكل الرابع فانهم جعلوا انتاجه ستة والنتيجة في الشكل متصلة جزئية مقدمها تالي الصغرى وتاليها ملازمة
تالي الكبرى لنسبة الاكبر الى الاصغر او بالعكس كيف كانت النسبة كلية او جزئية موجبة او سالبة فاذا كان
انتاج مقدم الصغرى مع هذه النسبة لمقدم الكبرى فيجب ان يكون مقدم الكبرى جزئيا اذا كان انتاج القياس — مقدما صح
المؤلف من مقدم الصغرى مع تلك النسبة لمقدم الكبرى والبيان على صورة الشكل الثالث كما في الشكل الاول
والثاني او بعكس النتيجة الموجبة الى مقدم الكبرى وذلك في بعض ضروب الشكل الرابع ولما كانت الاشكال في
الاربعة منعقدة في كل من الضروب المنتجة من كل قسم فلنذكر كيفية انعقاد الاشكال الاربعة وعدد ضروبها
من الضرب الاول من القسم الرابع اما الشكل الاول فالضرب الاول كلما كان كل ج د فا ب وكلما كان بعض
د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان بعض ج ط فه ز لانه قد يكون اذا كان ا ب فان كان
بعض ج ط فيلزم ان يكون كل ج د وبعض ج ط اما بيان لزوم كل ج د لا ب حينئذ فلانه يلزم ا
ب لزوما جزئيا عند عكس الصغرى واما بيان لزوم بعض ج ط فلكونه مفروضا حينئذ وكلما كان كل
ج د وبعض ج ط فبعض د ط يلزم من الشكل الثالث وينتج المقدمتان قد يكون اذا كان ا ب فان
كان بعض ج ط فبعض د ط فاذا جعلت هذه النتيجة صغرى وضممت اليها كبرى القياس هكذا قد يكون
اذا كان ا ب فان كان بعض ج ط فبعض د ط وكلما كان بعض د ط فه ز ينتج القياس من الشكل الاول
قد يكون اذا كان ا ب فان كان بعض ج ط فه ز وهو المطلوب الضرب الثاني كلما كان بعض ج د فا ب
وكلما كان بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب الثالث كلما كان
كل ج د فا ب وكلما كان ليس بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ليس بعض ج ط فه ز الضرب الرابع — آب فان كان صح
كلما كان بعض ج د فا ب وكلما كان ليس بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان لا شيء
من ج ط فه ز وهذه الضروب الثلثة تتبين بما ذكرناه في الضرب الاول بعينه ووجه انحصار الضروب
في هذه الاربعة انه يجب ان يكون مقدم الصغرى موجبا لانه يكون صغرى للتأليف المركب منه ومن
النسبة التي ذكرناها على صورة الشكل الثالث فهذا المقدم في الصغرى لا يخلو اما ان يكون كليا
او سالبا جزئيا واما مقدم الكبرى فقد عرفت وجوب كونه جزئيا فاما ان يكون موجبا او سالبا
فاذا ضربنا اثنين في اثنين يكون اربعة واما النسبة المذكورة فاذا كان مقدم الصغرى جزئيا فيجب
ان يكون كلية وان كان مقدم الصغرى كليا جاز ان يكون كلية مرة وجزئية اخرى والضابط الذي
يعرف به كيفيتها انها تكون موافقة لمقدم الكبرى في الكيف ابدا واما الشكل الثاني منه فضروبه اربعة الضرب
الاول كلما كان لا شيء من ج د فا ب وكلما كان ليس بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان
كان بعض ج ط فه ز الضرب الثاني كلما كان ليس بعض ج د فا ب وكلما كان لا شيء من ط د فه ز ينتج قد يكون — بعض صح
اذا كان ا ب فان كل ج ط فه ز الضرب الثالث كلما كان كل ج د فا ب وكلما كان بعض ط د فه ز ينتج
قد يكون اذا كان ا ب بعض ج ط فه ز الضرب الرابع كلما كان بعض ج د فا ب وكلما كان بعض ط د فه ز — فان كان صح

ينتج

ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز والبيان في الكل ما مر في الشكل الاول ووجه انحصار الضروب
في الاربعة ان مقدم الكبرى يجب ان يكون جزئيا لما مر فيكون اما موجبا او سالبا ولذلك يجب ان يكون مقدم الصغرى
موافقا لمقدم الكبرى في الكيف فمقدم الكبرى اذا كان سالبا جزئيا فمقدم الصغرى يجب ان يكون سالبا كليا او جزئيا
وهما ضربان واما اذا كان مقدم الكبرى موجبا جزئيا فيجب ان يكون مقدم الصغرى موجبا كليا او جزئيا وهما ضربان
آخران ومجموع ذلك اربعة والنسبة المذكورة في هذه الضروب الاربعة لا بد وان تكون موجبة اذ لا نتيجة صغرى
في التأليف من الثالث فان كان مقدم الصغرى جزئيا فيجب ان تكون النسبة كلية وان كان مقدم الصغرى كليا جاز
ان تكون النسبة كلية مرة وجزئية اخرى الشكل الثالث منه وضروبه ستة الضرب الاول كلما كان كل د ج فا ب — قا ب صح
وكلما كان كل د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب الثاني كلما كان كل د ج فا ب وكلما — فان كان صح
كان لا شيء من د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فلا شيء من ج ط فه ز الضرب الثالث كلما كان كل د ج فا
ب وكلما كان بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب الرابع كلما كان كل د
ج فا ب وكلما كان ليس بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان لا شيء من ج ط فه ز الضرب الخامس
كلما كان بعض د ج فا ب وكلما كان بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب السادس
كلما كان بعض د ج فا ب وكلما كان ليس بعض د ط فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان لا شيء من ج ط فه
ز والبيان في هذه الضروب الستة ما تقدم في الشكل الاول الا ان مقدم الصغرى مع النسبة المذكورة انما ينتج مقدم
الكبرى او ما هو ملزوم له من الشكل الاول ولاجل ذلك قالوا ان هذا الشكل اشرف اشكال هذا القسم واما وجه
انحصار الضروب في هذه الستة لان تأليف القياس الحاصل من مقدم الصغرى مع النسبة المذكورة انما يكون على هيئة
الشكل الاول فيجب ان يكون مقدم الصغرى موجبا اما كليا او جزئيا والنسبة تكون كلية موافقة لمقدم الكبرى في الكيف
فمقدم الصغرى اذا كان موجبا كليا فيجوز ان يكون مقدم الكبرى احد الاربع المحصورة وان كان مقدم الصغرى موجبا جزئيا
فيتعين ان يكون مقدم الكبرى اما موجبا جزئيا او سالبا جزئيا ولو جعل مقدم الكبرى موجبا كليا او سالبا كليا لزم
تداخل النتائج فلا جرم كانت ضروب هذا الشكل ستة الشكل الرابع منه وضروبه ستة الضرب الاول كلما كان
كل د ج فا ب وكلما كان بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب الثاني كلما
كان بعض د ج فا ب وكلما كان بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ج ط فه ز الضرب الثالث كلما
كان لا شيء من د ج فا ب وكلما كان لا شيء من ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان كل ط ج فه ز الضرب الرابع
كلما كان لا شيء من د ج فا ب وكلما كان ليس بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان لا شيء من ط ج
فه ز الضرب السادس كلما كان كل د ج فا ب وكلما كان ليس بعض ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب فان كان — فان كان كل ط ج فه ز الضرب الخامس كلما كان كل د ج فا ب وكلما كان لا شيء من ط د فه ز ينتج قد يكون اذا كان ا ب صح
ليس بعض ط ج فه ز وبيان هذه الضروب الستة ما تقدم في الاول الا ان في الضربين الاولين انتاج مقدم الصغرى
مع النسبة انما يكون الا بعكس الى مقدم الكبرى وذلك كما يكون في الشكل الاول وفي الضروب الاربعة الباقية
يكون من الشكل الثاني واما وجه انحصار الضروب في هذا الشكل في ستة انه يجوز ان يكون مقدم الكبرى موجبا كليا
لما ذكر في اول هذا القسم فيتعين ان يكون باقي المحصورات الثلث فاذا كانت سالبا كليا فمقدم الصغرى يجوز ان يكون
موجبا كليا وسالبا كليا وهما ضربان وان كان مقدم الكبرى سالبا جزئيا فمقدم الصغرى يجوز ايضا ان يكون موجبا
كليا وسالبا كليا وهما ضربان آخران وان كان مقدم الكبرى موجبا جزئيا وجب ان يكون مقدم الصغرى اما موجبا
كليا او جزئيا وهما ضربان آخران فالمجموع ستة اضرب القسم الثالث وهو الذي يكون الاوسط جزءا تاما من احدى
المقدمتين غير تام من الاخرى فينقسم الى ثمانية اقسام لانه اما ان يتصور ان يكون الاوسط تاما في احديهما غير تام

من الاخرى اذا كان احد طرفي احدى المقدمتين قضية شرطية اما متصلة او منفصلة وهذه الشرطية والمقدمة
الاخرى تتشاركان في جزء تام من كل واحدة منهما فان الشرطية ان كانت متصلة فاما ان يكون تاليها الصغرى او مقدمها
او تاليها الكبرى او مقدمها فهذه اربعة اقسام وكذلك الحكم اذا كانت الشرطية منفصلة فيكون المجموع ثمانية اقسام
وينعقد الاشكال الاربعة في كل قسم من هذه الاقسام بحسب اعتبار وقوع الاوسط في الشرطية والمقدمة الاخرى التي
يشاركها واذا كانت الشرطية المنفصلة صغرى لم يتميز الشكل الاول عن الثالث ولا الثاني عن الرابع وان كانت
المنفصلة كبرى لم يتميز الاول عن الثاني ولا الثالث عن الرابع لعدم امتياز مقدم المنفصلة عن تاليها بالطبع بخلاف
المتصلة الموجود فيها الامتياز بالطبع ويشترط في جميع الاقسام الثمانية ان يشتمل المشاركات على تأليف منتج
ويكون النتيجة كلية ان كانت المتصلة الشرطية الجزء موجبة كلية والجزء المشارك منها المقدمة الاخرى تاليها وان
لم يكن كذلك كانت النتيجة جزئية الضرب الاول من الشكل الاول من متصلة الجزء المشارك هو التالي ومتصلة الجزء
موجبة كلية كقولك كلما كان ا ب فج د وكلما كان ه ط فو ز وكلما كان و ز فك ل ينتج كلما كان ج د فكلما
ه ط فك ل وبيانه ان المتصلتين على تقدير وجود ج د ينتظمان قياسا منتجا كقولك كلما كان ه ط
فك ل ومثال ما يكون الجزء المشارك هو المقدم في هذا الضرب بعينه قولك كلما كان ه ط فو ز وكلما كان و ز
فك ل ينتج قد يكون اذا كان ج د فكلما كان ه ط فك ل بيانه بعكس الصغرى حتى يرتد الى الاول وهو ما يكون المشا
هو التالي من المتصلة الشرطية الجزء واما مثال ما يكون من منفصلة الجزء والمشارك هو التالي والمتصلة الشرطية الجزء
يكون موجبة كقولك كلما كان ه ز فدائما اما ا ب او ج د وكلما كان ج د فح ط ينتج كلما كان ه ز فكلما لم يكن
ا ب فح ط وهذه النتيجة متصلة مقدمها مقدم المتصلة الشرطية الجزء وتاليها نتيجة التأليف بين المنفصلة
المشاركة الجزء من المتصلة الاولى المركبة والمتصلة الثانية البسيطة وبيانه بانتظام الشرطيتين على تقدير
ه ز قياسا منتجا كقولنا كلما لم يكن ا ب فح ط ومثال ذلك والجزء المشارك هو المقدم قولك كلما كان
دائما اما ا ب او ج د فه ز وكلما كان ج د فح ط ينتج قد يكون اذا كان ه ز فكلما لم يكن ا ب فح ط بيانه
بعكس الصغرى ليرتد الى القسم الاول وهو ما يكون المشارك من المتصلة التالي والنتيجة يكون متصلة مقدمها تالي
المتصلة الشرطية الجزء وتاليها نتيجة التأليف بين مقدم الشرطية الجزء المركبة وبين المتصلة الاخرى البسيطة
ومثال متصلة الجزء والمتصلة الشرطية الجزء سالبة والجزء المشارك ان كان هو التالي كقولك كلما كان ا ب
فج د وليس البتة اذا كان ح ط فكلما كان ج د فه ز ينتج قد لا يكون اذا كان كلما كان ا ب فه ز فح ط وبيانه
بالخلف وهو انه ان لم يصدق هذه النتيجة السالبة الجزئية لصدق نقيضها وهي الموجبة الكلية وهو كلما
وهو كلما كان ا ب فه ز فح ط فنجعل هذا النقيض صغرى ونضمه الى كبرى القياس هكذا كلما كان ا ب
فه ز فح ط وليس البتة اذا كان ح ط فكلما كان ج د فه ز ينتج من الاول ليس البتة اذا كان كلما كان
ا ب فه ز فكلما كان ج د فه ز ثم نعكس هذه النتيجة الى ليس البتة اذا كان كلما كان ا ب فه ز وهو كاذب
لصدق ضده وهو كلما كان ج د فه ز فكلما كان ا ب فه ز لان صغرى القياس اذا جعل صغرى لمقدمها
انتج تاليها من الاول هكذا كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما كان ا ب فه ز وان كان
الجزء المشارك هو المقدم كقولك كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان فكلما كان ج د فه ز فح ط
ينتج قد لا يكون اذا كان ا ب فه ز فح ط فنجعلها كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا ليس البتة اذا كان
كلما كان ج د فه ز فح ط وكلما كان ا ب فه ز فح ط لينتج القياس من الشكل الثاني ليس البتة اذا كان كلما كان
ج د فه ز وكلما كان ا ب فه ز وهو كاذب لصدق ضده وهو كلما كان ج د فه ز وكلما كان ا ب

هو احد طرفيها صح

يكون صح

كلما كان صح

كلما كان ج د فه ز صح

كلما كان صح

كلما كان ا ب فه ز فح ط وبيانه بالخلف وهو انه لم يصدق النتيجة السالبة الجزئية لصدق نقيضها فهو كلما كان صح

قد

قد ولان ضم صغرى القياس الى مقدمها هكذا كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج من الشكل الاول
تاليها وهو كلما كان ا ب فه ز واما من منفصلة والمتصلة الشرطية الجزء السالبة فالجزء المشارك ان كان هو
التالي كقولك كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان ح ط فاما ان يكون ج د او ه ز ينتج قد لا يكون اذا
كان قد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز فح ط بالخلف وهو انه ان لم يصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو كلما كان
قد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز فح ط فنجعله صغرى ونضمه الى كبرى القياس هكذا كلما كان قد يكون اذا لم يكن
ا ب فه ز فح ط وليس البتة اذا كان ح ط فاما ج د او ه ز ينتج القياس من الشكل ليس البتة اذا
كان قد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز فاما ج د او ه ز ونعكس النتيجة الى قولك ليس البتة اذا كان اما
ج د او ه ز فقد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز وهو كاذب لصدق ضده وهو كلما كان اما ج د او ه ز
فقد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز لانتظام صغرى القياس مع مقدمها قياسا منتجا لتاليها واما اذا كان الجزء
المشارك هو المقدم كقولك كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان اما ج د او ه ز فح ط ينتج قد لا يكون اذا كان
اذا لم يكن ا ب فه ز فح ط وبيانه بالخلف وهو انه ان لم يصدق النتيجة لصدق نقيضها وهو كلما كان قد
يكون اذا لم يكن ا ب فه ز فح ط فنجعل هذا النقيض كبرى ونضمه الى كبرى القياس مجعولة صغرى هكذا ليس
البتة اذا كان اما ج د او ه ز فح ط وكلما كان قد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز فح ط لينتج القياس
من الشكل الثاني ليس البتة اذا كان اما ج د او ه ز فقد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز وهو كاذب لصدق ضده وهو كلما
كان اما ج د او ه ز فقد يكون اذا لم يكن ا ب فه ز لان صغرى القياس اذا جعلناها صغرى ومقدم هذه المتصلة كبرى
هكذا كلما كان ا ب فج د وكلما كان اما ج د او ه ز انتج القياس من الاول تاليها وهو قد يكون اذا لم يكن ا ب
فه ز وانت فيمكنك بما اعطيناك استخراج بقية ضروب الشكل الاول وغيره من الاشكال القسم الثاني
ما يتركب من المنفصلتين وينقسم الى اقسام ثلاثة لان الحد الاوسط اما ان يكون جزءا تاما من كل واحدة من المقدمتين
او جزءا غير تام من كل واحدة منهما او جزءا تاما من احدى المقدمتين غير تام من الاخرى اما القسم الاول وهو الذي
الاوسط جزء تام من كل واحدة منهما فالمنفصلتان ان كانتا حقيقيتين فزعم الشيخ ابو علي انه القياس المؤلف منهما
غير منتج لان الطرفين وهما الاصغر والاكبر اما ان يتغايرا او يتحدا فان تغايرا يلزم ان لا يكون الاوسط نقيضا
لكل واحد منهما اذ لو كان نقيضا للطرفين كانا متحدين لكون الشيء الواحد يمتنع ان يكون نقيضا للمتغايرين
فيلزم اتحادهما وقد فرضناهما متغايرين هذا خلف فاذا امتنع كون الاوسط نقيضا لكل واحد منهما فاما ان لا
يكون نقيضا لشيء منهما وذلك يقتضي ان لا يكون المقدمتان حقيقيتين او يكون الاوسط نقيضا لاحدهما دون الآخر
فيقتضي ان يكون احدى المقدمتين فقط حقيقية وقد فرضناهما حقيقيتين فيكون المقدمتان حقيقيتين مع تغاير
الطرفين محال لكذبهما على كل تقدير وان كان الطرفان متحدين يلزم ان يكون المنفصلتان متحدين وحينئذ يلزم
ان يكون القياس مستلزما عناد الشيء لنفسه وذلك محال هذا حاصل كلام الشيخ وجوابه انا لا نسلم انه لو كان
الطرفان متغايرين ولا يكون الاوسط نقيضا لشيء منهما ولا لاحدهما يلزم ان لا يكون المنفصلتان او احديهما حقيقيتين
لاحتمال ان يكون لنقيض الشيء الواحد لوازم متساوية متغايرة ومساوية لذلك النقيض مثل الفردية وعدم الانقسام
بمتساويين بالقياس الى نقيض الزوج فانهما متساويان ومساويان لنقيض الزوج مع وقوع العناد الحقيقي
بين نقيض الزوج وبين كل واحد من تلك اللوازم المتساوية التي هي الفردية وعدم الانقسام بمتساويين كقولك
دائما اما ان يكون هذا العدد فردا او زوجا ودائما اما ان يكون زوجا او غير منقسم بمتساويين فان ما بين هاتين
المنفصلتين حقيقيتان مع تغاير الطرفين في هذا القياس والاوسط هو الزوج ليس نقيضا لشيء منهما فقط

قد يكون صح

الطرفان صح

للمعاند

ما توهمه وليس فان قلت نحن نبين ان القياس المركب من الحقيقيتين غير منتج بطريق آخر فنقول طرفي القياس المركب
من الحقيقيتين اما ان يكونا متساويين اولا فان كانا متساويين لزم ان يكونا متعاندين لان المعاند معاند لكن تعاند
المتساويين ممتنع بالضرورة لصدق كل واحد من المتساويين على الآخر وكذب كل واحد من المتعاندين على الآخر وان
لم يكونا متساويين لزم ان يكون احدى المقدمتين غير حقيقية لان طرفي القياس ان لم يكن واحد منهما نقيضا للاوسط
ولا مساويا لنقيضه كانت المقدمتان غير حقيقيتين لكون الحقيقية يجب تركيبها من النقيضين او من النقيض وما
هو مساو لنقيضها واما اذا كان احد الطرفين نقيضا للاوسط او مساويا لنقيضه فالطرف الآخر يجب ان لا يكون نقيضا
للاوسط ولا مساويا لنقيضه فانه لو كان هذا الطرف ايضا نقيضا للاوسط او مساويا لنقيضه كان الطرفان متساويين
والمقدر خلافه واذا لم يكن هذا الطرف نقيضا للاوسط ولا مساويا لنقيضه فلا يكون هذه المقدمة حقيقية فالقياس
المفروض تركيبه من الحقيقيتين غير مركب منهما هذا خلف قلت في الجواب انه لا يلزم من تساوي الطرفين واتحاد المعاند
المنفصلتين عناد الشيء لما يساويه وانما يكون ذلك لانا اذا اخذنا ان المعاند ونحن نمنع صحة ذلك فان المعاند للمعاند
للشيء لو جاز ان يكون معاندا لذلك الشيء لزم عناد الشيء لنفسه لكون السواد معاندا للبياض والبياض
معاندا للسواد والذي كان معاندا له فيلزم من ذلك معاندة السواد لنفسه وهو محال ولئن سلمنا لزوم عناد الشيء لما يساويه
فلم قلتم انه يلزم من ذلك عدم انتاج القياس المركب من الحقيقيتين لانتاجها المحال وهو عناد الشيء لما يساويه
فان بعض الاقيسة ينتج المحال مع صحة قياسيته كالخلف المنتج بالاتفاق ثم هذا القياس المركب من الحقيقيتين كما انتج
المحال المذكور وهو عناد الشيء لما يساويه فقد ينتج الانفصال بين الطرفين وملازمتها ان جوزنا كون النتيجة لا تكون
من جنس المقدمتين فان المقدمة الاولى يستلزم صدق طرفيها كذب الاوسط والثانية يستلزم كذب الاوسط
صدق طرفها الآخر والمقدمتان ينتجان كلما صدق طرف الاولى صدق طرف الثانية وهي النتيجة المتصلة وان لم
يجز كون النتيجة متصلة فنجعل النتيجة منفصلة مانعة من الخلو مركبة من نقيض مقدمها وعين تاليها او نجعلها
منفصلة مانعة من الجمع من عين مقدمها ونقيض تاليها اللازمين لتلك المتصلة فقد ظهر بما ذكرنا انتاج القياس
المركب من الحقيقيتين في هذا القسم اعني الاول ويشترط في هذا القسم ان يكون احدى المقدمتين موجبة
وان يكون احديهما كلية اما ايجاب الشرط الاول فلان المقدمتين لو كانتا سالبتين كليتين لجاز صدق القياس
مع تلازم الطرفين تارة ومع تعاندهما اخرى اما صدق القياس مع تلازم الطرفين فلصدق قولنا ليس
البتة اما ان يكون هذا الشيء انسانا او حيوانا وليس البتة اما ان يكون حيوانا او ناطقا مع صدق النتيجة
وهو كلما كان هذا الشيء انسانا كان ناطقا واما صدق القياس مع تعاند الطرفين فاذا بدلنا الكبرى بقولنا
ليس البتة اما ان يكون حيوانا او فرسا مع صدق قولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا واذا لم
يستلزم القياس شيئا منهما فلا ينتج واما الشرط الثاني وهو وجوب كلية احدى المقدمتين فلان المقدمتين
لو كانتا جزئيتين جاز ان يكون الزمان الذي فيه العناد بين الاوسط واحد الطرفين غير الزمان
الذي فيه العناد بينه وبين الطرف الآخر في الموجبتين وسلب العناد بينه وبين الطرف الآخر فيما اذا كانت
احديهما سالبة اذا عرفت هذا فاعلم انه لما لم يتميز طرفا كل واحدة من المقدمتين عن الطرف الآخر فلا يتميز
صغرى عن كبرى فلا يتميز الاشكال بعضها عن بعض وكذلك لا يتميز احد طرفي النتيجة عن الطرف الآخر
والقياس المركب من المنفصلات ينحصر في ستة اقسام المركب من الحقيقيتين ومن حقيقية ومانعة الجمع والخلو ومن
مانعي الجمع ومن مانعي الخلو فالقسم الاول وهو المركب من الحقيقيتين فان كانت المقدمتان كليتين فينتج القياس ست
منفصلات موجبة اثنين مانعي الجمع واثنين حقيقيتين فثلثة من الانواع الثلثة تاليها من عين احد الطرفين

للمعاند معاند ح

او جزئيتين ح

ومن حقيقية ومانعة ح

موجبتين ح

ونقيض

مانعي الخلو والتنبيه ح

ونقيض الطرف واما الثلث الاخرى فيكون من عين الطرف الآخر ونقيض الطرف الاول ويكون هذه النتائج الست
كلية ان كانت المقدمتان كليتين وجزئية ان كانت احديهما جزئية فاذا قلت دائما اما آب او ج د حقيقية
ودائما اما ج د او هز حقيقية ينتج القياس دائما اما آب او ليس هز ودائما ينتج دائما اما هز او
ليس آب كل واحد منهما مانعة الجمع ومانعة الخلو وحقيقية اما لزومهما مانعة الجمع ومانعة الخلو فلانهما لو لم
يلزما لزم جواز اجتماع النقيضين والخلو عنهما لان كل واحد من آب و هز لما استلزم عدم ج د وعدم
كل واحد منهما وجوده كان جواز وجود ج د وعدمه مستلزما لاجتماع النقيضين والخلو عنهما وذلك محال
واما لزومهما حقيقية فهو بين بعد لزومهما مانعة الجمع والخلو وهذه النتائج كلية عند كون المقدمتين كليتين فان كانت
احديهما جزئية فطرف المقدمة الجزئية يستلزم نقيض الاوسط جزئيا ونقيض الاوسط يستلزم عين طرف الكلية
كليا وهما ينتجان استلزام طرف الجزئية لطرف الكلية ثم ينعكس هذه الاستلزام كنفسه وهو استلزام طرف الكلية
لطرف الجزئية استلزاما جزئيا هذا الكلام في الموجبتين فاما اذا كانت احدى المقدمتين سالبة فالنتيجة تكون
متصلة سالبة جزئية مقدمها طرف الموجبة وتاليها طرف السالبة او بالعكس اي مقدمها طرف السالبة و
تاليها طرف الموجبة اذ لو جاز ان يكون كل واحد من تاليي المتصلتين الجزئيتين لزم صدق نقيض كل واحد منهما
وذلك يقتضي استلزام كل واحد من الطرفين الآخر كليا ويلزم من ذلك العناد الحقيقي بين جزئي السالبة لكون
العناد الحقيقي اذا كان واقعا بين امرين فانه يوجب وقوع العناد الحقيقي بين احد الامرين وبين ما يساوي الامر
الآخر وانه خلف كقولك دائما اما آب او ج د وليس البتة اما ج د او هز لو لم ينتج قد لا يكون
اذا كان آب فهز لصدق نقيضه وهو كلما كان آب فهز فيلزم عناد جزئي السالبة حينئذ ضرورة عناد
ج د لآب المساوي لهز وعناد جزئي السالبة الحقيقية محال واما القسم الثاني وهو الذي يكون احدى
المقدمتين حقيقية والاخرى تكون مانعة الجمع فان كانت المقدمتان موجبتين كليتين فالنتيجة متصلة كلية
مقدمها طرف مانعة الجمع فقط لاستلزام طرف مانعة الجمع لنقيض الاوسط كليا وهما ينتجان استلزام طرف
مانعة الجمع لطرف المنفصلة الحقيقية كليا وهذه المتصلة الكلية لا يجوز ان يكون مقدمها طرف الحقيقية
والا لزم امتناع الخلو عن طرفي مانعة الجمع لان نقيض الاوسط يستلزم طرف الحقيقية وهي يستلزم طرفها
وهما ينتجان استلزام نقيض الاوسط لطرف مانعة الجمع فيلزم ضرورة مانعة الجمع حقيقية وهو خلف
وهذه المتصلة يرتد الى المنفصلتين احديهما مانعة من عين طرف مانعة الجمع ونقيض طرف الحقيقية
والى المنفصلة المانعة الخلو من نقيض طرف مانعة الجمع وعين طرف الحقيقية هذا حكم الكليتين اما اذا
كانت احدى المقدمتين الموجبتين جزئية فالنتيجة يكون متصلة موجبة جزئية من الطرفين فالمقدمة الكلية
ان كانت حقيقية فيكون مقدم المتصلة من عين ايهما كان وان كانت مانعة الجمع فمقدمها من نقيضي الطرفين
اما بيان الاول فلان طرف مانعة الجمع يستلزم نقيض الاوسط المستلزم لطرف الحقيقية وانعكاس نتيجتها
الى نفسها وبيان الثاني ان عين الاوسط يستلزم كل واحد من نقيضي الطرفين وهما ينتجان المطلوب ثم ان
كل واحدة من هاتين يرتد الى ما ذكرنا من المنفصلتين هذا حكم الموجبتين فان كانت احدى المقدمتين
فان كانت تلك السالبة حقيقية فلا ينتج القياس شيئا لصدقه مع تلازم الطرفين تارة ومع تعاندهما
اخرى اما التلازم فكقولك اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا مانعة الجمع وليس البتة اما ان يكون
فرسا او ناطقا مع ان الحق التلازم بين الانسان والناطق واما التعاند فكما اذا بدلت الكبرى بقولك
وليس البتة اما ان يكون فرسا او انسانا حقيقية والحق التعاند الحقيقي بين الانسان ونقيضه وان

واستلزام نقيض الاوسط لطرف الحقيقية كلية ح

فين

لك

المتصلتين ح

حقيقية ح

كانت كانت السالبة مانعة الجمع فسواء كانت كلية او جزئية فالنتيجة متصلة سالبة جزئية مقدمها طرف
مانعة الجمع اذ لو لم يصدق هذه المتصلة السالبة الجزئية التي مقدمها طرف مانعة الجمع وجب ان يصدق
كلما صدق طرف مانعة الجمع صدق طرف الحقيقية وهو يستلزم امتناع الاجتماع بين الاوسط وطرف مانعة
الجمع لامتناع الاجتماع بين الاوسط وطرف الحقيقية اللازم لطرف مانعة الجمع وامتناع الاجتماع مع اللازم
دائما يستلزم امتناع اجتماعه مع الملزوم ولا يجوز ان يكون مقدمها طرف الحقيقية لجواز ان يكون نقيض
الاوسط وهو طرف الحقيقية اخص من طرف مانعة الجمع مع امتناع سلب لازمه العام الخاص كقولك دائما
اما ان يكون هذا الشيء حيوانا او لا حيوانا وليس البتة اما ان يكون حيوانا او جسما مانعة الجمع مع كذب
قد لا يكون اذا كان حيوانا فهو جسم لصدق نقيضه وهو كلما كان حيوانا فهو جسم القسم الثالث ان يكون
احدى المقدمتين حقيقية والاخرى مانعة الخلو فان كانتا موجبتين كليتين فينتجان متصلتين كليتين
الاولى من عين الطرفين مقدمها طرف الحقيقية والثانية من نقيضي الطرفين مقدمها نقيض طرف مانعة الخلو
اما الاول فلان طرف الحقيقية يستلزم نقيض الاوسط المستلزم لطرف مانعة الخلو وهما ينتجان المطلوب
من الاول ولو كان طرفها مانعة الخلو لم يصدق المتصلة والا لكان طرفها مستلزما لنقيض الاوسط لان
طرف الحقيقية مستلزم له فيلزم انقلاب مانعة الخلو حقيقية هذا خلف واما الثانية فلان نقيض مانعة
الخلو يستلزم لعين الاوسط المستلزم لنقيض طرف الحقيقية وهما ينتجان المطلوب من الاول ولو كان
طرفها نقيض الحقيقية لم يصدق النتيجة والا لكان عين الاوسط مستلزما لنقيض طرف مانعة الخلو
لاستلزام عين الاوسط نقيض طرف الحقيقية فيلزم انقلاب مانعة الخلو الى الحقيقية هذا خلف وان
كانت احدى المقدمتين جزئية ينتج القياس متصلة جزئية من عين الطرفين ومقدمها ايهما كان منهما
من الثالث والاوسط نقيض الاوسط فان كانت الجزئية حقيقية فمن الاول يكون مقدمها طرف الحقيقية
هذا حكم الموجبات واما اذا كانت احدى المقدمتين سالبة فان كانت حقيقية لم ينتج لصدق القياس
مع تلازم الطرفين تارة ومع تعاندهما اخرى اما التلازم فكقولك دائما اما ان يكون هذا الشيء حيوانا
او لا انسانا وليس البتة اما ان يكون حيوانا او لا ناطقا حقيقية مع التلازم بين اللاانسان واللا
ناطق واما التعاند فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس البتة اما ان يكون لا انسانا او لا حيوانا
حقيقية مع التعاند بين الحيوان واللاحيوان وان كانت السالبة مانعة الخلو فسواء كانت كلية او جزئية
فانها تنتج متصلة سالبة جزئية مقدمها طرف الحقيقية والا لصدق قولنا كلما صدق الحقيقية صدق
طرف مانعة الخلو وذلك يستلزم امتناع الخلو عن الاوسط وطرف مانعة الخلو لامتناع الخلو عن طرف
الحقيقية والاوسط وذلك يوجب استلزام امتناع الخلو عن الملزوم دائما امتناع الخلو عن اللازم
فيلزم انقلاب السالبة الى الموجبة ولا يجوز ان يكون مقدمها طرف مانعة الخلو لاحتمال ان يكون نقيض
الاوسط وهو طرف الحقيقية او ما هو مساو له اعم من طرف مانعة الخلو ويمتنع سلب لزوم العام للخاص
كقولك هذا الشيء اما ان يكون حيوانا او لا حيوانا وليس البتة اما ان يكون لا حيوانا او لا انسانا
مانعة من الخلو مع كذب قد لا يكون اذا كان لا انسانا فهو حيوان لصدق نقيضه وهو كلما كان هذا انسانا
فهو حيوان القسم الرابع ان يكون احدى المقدمتين مانعة الجمع والاخرى مانعة الخلو فان كانتا موجبتين
كليتين فينتجان متصلتين موجبتين كليتين الاولى من الطرفين مقدمها طرف مانعة الجمع لاستلزام
طرف الخلو لزم انقلاب مانعة الجمع حقيقية لكون الملازمة بين الطرفين يستلزم امتناع الخلو عن نقيض

مانعة الجمع نقيض الاوسط المستلزم لطرف مانعة الخلو وهما ينتجان المطلوب دون الخلو اذ لو صدقت ومقدمها طرف مانعة صح

الملزوم

الملزوم وعين اللازم ونقيض الملزوم هو الاوسط الذي هو ج د كان بينه وبين عين اللازم وهو اب منع الجمع
والقسم اليه الان منع الخلو فانقلبت مانعة الجمع حقيقية النتيجة الثانية من نقيضي الطرفين مقدمها نقيض طرف مانعة
الخلو لاستلزام نقيض طرف مانعة الخلو لعين الاوسط المستلزم لنقيض طرف مانعة الجمع المنتجان المطلوب دون
العكس اذ لو صدقت ومقدمها نقيض طرف مانعة الجمع لزم انقلاب مانعة الخلو حقيقية لاستلزام الملازمة
بين النقيضين امتناع الجمع بين الملزوم ونقيض اللازم وان كانت احدى المقدمتين جزئية مانعة الجمع مع
ايجابها فينتجان متصلة جزئية من عين الطرفين ومقدمها ايهما كان لكون نقيض الاوسط مستلزما للطرف
مانعة الجمع جزئيا وهو ايضا مستلزم لطرف مانعة الخلو كليا وهما ينتجان المطلوب من الثالث ولذلك ينتجان
متصلة جزئية من نقيضي الطرفين ان كانت الجزئية مانعة الخلو لان عين الاوسط يستلزم نقيض طرفي مانعة الخلو
جزئيا وهو ايضا يستلزم نقيض طرف مانعة الجمع كليا وهما ينتجان المطلوب من الثالث واما اذا كانت احدى المقدمتين
سالبة كلية مانعة الخلو فسواء كانت الاخرى المانعة الجمع كلية او جزئية فان النتيجة يكون سالبة متصلة جزئية
مقدمها طرف مانعة الجمع كقولك دائما او قد يكون اما ان يكون اب او ج د مانعة الجمع وليس البتة
اما ج د او ه ز مانعة الخلو فينتج قد لا يكون اذا كان اب فه ز والا لزم صدق نقيضه وهو كلما كان
اب فه ز فاذا جعلناه لازم الصغرى وهو قد يكون اذا لم يكن ج د فاب صغرى والنقيض كبرى انتج
اذا لم يكن ج د فه ز ويلزمه قد يكون اما ج د او ه ز مانعة الخلو وكانت الكبرى ليس البتة اما ج د او
ه ز مانعة الخلو هذا خلف وان كانت السالبة مانعة الجمع فسواء كانت الاخرى المانعة الخلو كلية او جزئية
فالنتيجة متصلة سالبة جزئية من نقيضي الطرفين مقدمها نقيض طرف مانعة الخلو كقولك دائما او قد يكون
اما اب او ج د مانعة الخلو وليس البتة اما ج د او ه ز مانعة الجمع ينتج قد لا يكون اذا لم يكن اب لم يكن ه ز
والا لصدق نقيضه وهو كلما لم يكن اب لم يكن ه ز فاذا جعلناه كبرى للازم الصغرى وهو قد يكون اذا
لم يكن اب فج د انتج قد يكون اذا كان ج د لم يكن ه ز ويلزمه قد يكون اما ج د او ه ز مانعة الجمع وكانت
الكبرى ليس البتة اما ج د او ه ز مانعة الجمع ينتج قد لا يكون اذا لم يكن اب لم يكن ه ز والا لصدق
نقيضه وهو كلما لم يكن اب لم يكن ه ز فاذا جعلناه كبرى للازم الصغرى وهو قد يكون اذا لم يكن اب
ج د انتج قد يكون اذا كان ج د لم يكن ه ز ويلزمه قد يكون اما ج د او ه ز مانعة الجمع والخلو لا ينتج لصدق
القياس مع تلازم الطرفين مرة ومع تعاندهما اخرى اما اذا كانت مانعة الجمع فلصدق قولنا دائما اما ان يكون
هذا الشيء لا انسانا او حيوانا مانعة الخلو وقد لا يكون اما ان يكون حيوانا او لا ناطقا مانعة الجمع والحق التلازم بين
اللاانسان واللاناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا قد لا يكون اما ان يكون حيوانا او انسانا مانعة الجمع كان الحق
التعاند بين الانسان ونقيضه واما اذا كانت مانعة الخلو فكقولك دائما اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا
وقد لا يكون اما ان يكون فرسا او ناطقا والحق التلازم بين الانسان والناطق واذا بدلنا الكبرى بقولنا قد
لا يكون اما ان يكون فرسا او لا انسانا مانعة الجمع كان الحق التعاند بين الانسان ونقيضه القسم الخامس وهو
ان يكون المقدمتان فيه مانعتا الجمع فان كانتا موجبتين كليتين او احدهما كلية والاخرى جزئية فالنتيجة يكون
متصلة موجبة جزئية من نقيضي احد الطرفين مقدمها ايهما كان لكون عين الاوسط مستلزما لنقيض كل
واحد من الطرفين فنقول كلما صدق عين الاوسط صدق نقيض احد الطرفين وكلما صدق عين الاوسط صدق
نقيض الطرف الاخر وهما ينتجان المطلوب من الثالث قد يكون اذا صدق نقيض احدهما صدق نقيض الاخر
ولا يكون هذه النتيجة المتصلة كلية لجواز ان يكون كل واحد من نقيضي الطرفين اعم من نقيض الاخر وجه مع

هذا خلف واما اذا كانت السالبة جزئية فسواء كانت صح

امتناع استلزام العام للخاص كلّيًا كقولك هذا الشيء امّا ان يكون حجرًا او حيوانًا ودائمًا امّا ان يكون حيوانًا او شجرًا
مع صدق كلّما كان هذا الشيء حجرًا كان لا شجرًا وكذلك عكسه لصدق نقيضيهما وان كانت احدى المقدمتين سالبة
فسواء كانتا كلّيتين او احدهما فان النتيجة تكون سالبة جزئية متصلة من الطرفين مقدمها طرف السالبة كقولك
ليس البتة امّا آب او ج د مانعة الجمع ودائمًا امّا ج د او ه ز كذلك ينتج قد لا يكون اذا كان آب فـ ه ز والّا
لصدق نقيضها وهو كلّما كان آب فـ ه ز وهو يستلزم امتناع الجمع بين طرفي السالبة وهو آب و ج د لانه
يمتنع الجمع بين احد طرفيها ولازم الآخر حينئذ كـ ج د و ه ز واستلزام امتناع الاجتماع مع اللازم امّا دائمًا او في
الجملة امتناع الاجتماع مع الملزوم وامتناع الاجتماع بين طرفي السالبة محال ولا يكون هذه المتصلة نتيجة و
مقدمها طرف الموجبة لجواز كون طرف الموجبة اخص من السالبة مع امتناع سلب لازمه العام عن الملزوم كقولك
هذا الشيء امّا ان يكون انسانًا او لا ناطقًا وليس البتة امّا ان لا يكون ناطقًا او حيوانًا مع كذب قد لا يكون اذا
كان انسانًا فهو حيوان لصدق نقيضه وهو كلّما كان انسانًا فهو حيوان القسم الثاني ما يكون المقدمتان فيه مانعتي
الخلو فان كانتا موجبتين كلّيتين او احدهما فقط فالنتيجة متصلة جزئية موجبة من عين الطرفين مقدمها ايّهما
كان لكون نقيض الاوسط مستلزمًا لعين كل واحد من الطرفين لانه كلّما صدق نقيض الاوسط صدق عين احدهما و
كلّما صدق نقيض الاوسط صدق عين الطرف الآخر وهما ينتجان المطلوب من الثالث فقد يكون اذا صدق عين
احدهما صدق عين الآخر ولا يكون هذه النتيجة المتصلة كلّية لجواز ان يكون كل من الطرفين اعم من الآخر من وجه
مع ان العام غير مستلزم للخاص كلّيًا كقولك هذا الشيء امّا ان لا يكون حجرًا او لا حيوانًا ودائمًا امّا ان لا يكون
حيوانًا او لا شجرًا الكل بهما مانعة الخلو مع كذب كلّما كان لا حجرًا كان لا شجرًا وان كانت احدى المقدمتين سالبة فسواء
كلّية او جزئية فان النتيجة تكون سالبة متصلة جزئية مقدمها طرف الموجبة دون السالبة امّا كونها طرف
الموجبة اذ لو لم يصدق السالبة الجزئية التي مقدمها طرف الموجبة لصدق نقيضها وهي الموجبة الكلّية المستلزمة
امتناع الخلو عن طرفي السالبة المانعة الخلو لوجوب امتناع الخلو عن احد طرفيها وملزوم الآخر حينئذ وامّا
عدم جواز جعل مقدمها طرف السالبة فلانه يجوز ان يكون طرف الموجبة اعم من طرف السالبة مع امتناع
سلب لزوم العام للخاص كقولك هذا الشيء امّا ان لا يكون انسانًا او حيوانًا وليس البتة امّا ان يكون حيوانًا
او حجرًا الكل بهما مانعة الخلو مع عدم صدق قد لا يكون اذا كان حجرًا كان لا انسانًا لصدق نقيضه وهو كلّما كان حجرًا
كان لا انسانًا القسم الثالث ما يكون الاوسط الذي فيه الاشتراك بين المقدمتين جزءًا غير تام منهما واقسامه
ينحصر في خمسة لان الجزء الواحد الغير التام من احدى المقدمتين امّا ان يشارك الجزء الواحد من الاخرى فقط او يشارك
كل واحد من جزئي الاخرى وامّا ان يكون احد جزئي احدهما يشارك احد جزئي الاخرى والجزء الآخر يحب (؟)
وامّا ان يكون احد جزئي احدهما يشارك احد جزئي الاخرى والجزء الآخر يشارك كل واحدة من جزئي الاخرى او
يشارك كل واحد من جزئي احدهما كل واحد من جزئي الاخرى القسم الاول ان يشارك الجزء الواحد من احدهما الجزء
الواحد من الاخرى فينتج منفصلة موجبة مانعة الخلو من ثلثة اجزاء من نتيجة التأليف ومن الجزئين الغير المشاركين
مثاله دائمًا امّا آب او كل ج د ودائمًا امّا كل د ط او ه ز ينتج دائمًا امّا آب او كل ج ط او ه ز
القسم الثاني ما يشارك احد جزئي احدى المقدمتين كل واحد من جزئي الاخرى فينتج منفصلة موجبة مانعة
الخلو مركبة من ثلثة اجزاء وهي نتيجة التأليفين والجزء الغير المشارك كقولك دائمًا امّا آب او كل ج د ودائمًا
امّا كل د ط او كل د ه ينتج دائمًا امّا آب او كل ج ط او كل ج ه والعلة في القسمين امتناع الخلو عن مقدمتي
التأليف وعن احد الجزئين الغير المشاركين القسم الثالث ما يكون احد جزئي احدى المقدمتين يشارك احد جزئي الاخرى

كانت صح

يشارك الجزء الاخر صح

والجزء

والجزء الآخر منهما يشارك الجزء الآخر من الاخرى فينتج نتيجتين منفصلتين موجبتين مانعتي الخلو كل واحدة منهما مركبة
من ثلثة اجزاء الاولى من نتيجة احد التأليفين والجزئين الآخرين من التأليف الآخر والثانية من نتيجة التأليف الآخر ومقدمتي
التأليف الاول كقولك دائمًا امّا كل آب او كل ج د ودائمًا امّا كل ب ط او كل د ه ينتج دائمًا امّا كل آ ط
او كل ج د او كل د ه وينتج نتيجة اخرى وهو دائمًا امّا كل ج ه او كل آب او كل ب ط والعلة ما مرّ من امتناع
الخلو عن مقدمتي احد التأليفين وعن الجزئين القسم الرابع ما يكون احد جزئي المقدمتين يشارك احد جزئي الاخرى
والجزء الآخر منهما يشارك كل واحد من جزئي الاخرى ولا يتصور وجود هذا القسم الّا اذا كان في كل واحدة من
المقدمتين جزء مشارك لكل واحد من جزئي المقدمة الاخرى وجزء يشارك احدهما ونتيجة هذا القسم تكون
منفصلتين موجبتين مانعتي الخلو كل واحدة منهما مركبة من ثلثة اجزاء احدهما يكون من نتيجتي التأليفين [illegible]
من الجزء المشارك من احدى المقدمتين لكل واحد من جزئي الاخرى ومن الجزء المشارك لاحد جزئي الاخرى والنتيجة
الثانية تكون مؤلفة من نتيجتي التأليفين الحاصلين من الجزء المشارك من المقدمة الاخرى لكل واحد من جزئي الاولى
ومن الجزء الذي يشارك منها لاحد جزئي الاولى لما سلف من امتناع الخلو في نفس الامر عن التأليفين وعن الجزء المشارك
لاحد الجزئين كقولك دائمًا امّا كل آب او كل ج د ودائمًا امّا كل د ه او كل د آ ينتج دائمًا امّا كل آب
او كل ج ه او كل ج آ والنتيجة الاخرى امّا كل د ه او بعض ب د او كل ج آ وهذا القياس يشتمل على
تأليفات ثلثة ولا يكون في هذا القسم على هيئة شكل واحد ويعرف كيفيته عند الاعتبار القسم الخامس ان يكون
كل واحد من جزئي احدى المقدمتين يشارك كل واحد من جزئي الاخرى ونتيجة هذا القسم منفصلة موجبة
مانعة الخلو مركبة من اربعة اجزاء هي نتايج التأليفات الاقيسة الاربعة لامتناع الخلو عن مقدمتي احد
القياسات الاربعة ثم هذه التأليفات الاربعة يجوز ان يقع كلها على صورة شكل واحد كقولك دائمًا امّا كل
آب او كل ج ب ودائمًا امّا كل ب ه او كل ب ط ينتج دائمًا امّا كل آ ه او كل آ ط او كل ج ه او
كل ج ط ويجوز ان يقع على هيئة اشكال مختلفة كقولك دائمًا امّا كل آ ج او كل د ب ودائمًا امّا لا شيء من
ج ب او كل آ د ينتج من آ ب او بعض ج د او لا شيء من د ج او بعض ب آ وقد مرّ تعليله وبرهانه
ويجب ان يكون المنفصلة المستعملة في هذه الاقسام الخمسة امّا موجبة حقيقية او مانعة الخلو والّا لم يلزم اجتماع
مقدمتي التأليف الواقعة فيه على الصدق ومانعة الجمع اذا صحّ انقلابها الى المانعة الخلو وذلك انما يكون
اذا كان اجزاؤها نقايض ما يجب ان يكون في مانعة الخلو المنقضة الجزئين للمنفصلة المانعة الجمع بهذه امثلة
الاقسام الخمسة في الضرب الاول من الشكل الاول ويمكنك استخراج بقية الضروب والاشكال الباقية في كل قسم
من الاقسام الخمسة لا فقط والاشكال الاربعة في كل قسم من الاقسام الخمسة بحسب وضع الحد الاوسط في المنفصلة
وبسبب ذلك يتميز الصغرى عن الكبرى ولا يجوز ان يكون النتيجة في هذه الاقسام الخمسة مانعة الجمع لجواز كون
نتيجة التأليف اعني لازم التأليف اعمّ من التأليف وغير منافية لشيء من الاجزاء الغير المشاركة ان كان القياس
مشتملًا على تأليف واحد ولشيء من نتايج التأليفات الأخر ان كان القياس مشتملًا على اكثر من تأليف
واحد لجواز كون اللازم اعمّ وكون ذلك مستلزمًا لجواز اجتماع النتيجة على الصدق لصحة اجتماع الامور
الغير المنافية على الصدق معًا وصدق العام مع الخاص القسم الثالث ما يكون الاوسط جزءًا تامًّا من
احدى المقدمتين غير تام من الاخرى وهو ينقسم الى قسمين لانه لا يتصور ذلك الّا اذا كان احد طرفي
احدى المقدمتين شرطية امّا متصلة او منفصلة تكون الشرطية يشارك المقدمة الاخرى في جزء
هو تام من كل واحدة منها والاشكال الاربعة ينعقد في هذا القسم اذا كانت الشرطية المستعملة فيه

الآخرين صح — احدى صح

اما لا شيء صح

ركين

متصلة لتمايزها بحسب وضع الاوسط لكن ان كانت صغرى لم يتميز الشكل الاول عن الثاني ولا الثالث عن الرابع
وان كانت كبرى لم يتميز الاول عن الثالث ولا الثاني عن الرابع وان كانت كما الشرطية منفصلة فالاشكال
الاربعة غير متمايزة لعدم تميز الصغرى عن الكبرى ويجب ان تكون المنفصلة الشرطية الجزء اما موجبة حقيقية
او مانعة الخلو وكذلك يجب اشتمال المشتركين في كل شكل على الشرائط المعتبرة في ذلك الشكل على ما يأتي تحليلك
برهانه والنتيجة في كل واحد من هذين القسمين تكون منفصلة مانعة الخلو مركبة من الجزء الغير المشارك من المقدمة
الشرطية الجزء ومن نتيجة القياس المركب من المنفصلتين ان كانت الشرطية منفصلة او من نتيجة القياس المركب
من المتصل والمنفصل ان كانت كما الشرطية متصلة لعدم خلو الواقع عن ذلك الجزء الغير المشارك من المقدمة
الشرطية الجزء عن ذلك التأليف المشتمل عليه كقولك في الضرب من الشكل الاول من متصلة الجزء دائما اما الاول م
اب او كلما كان ج د فه ر ودائما اما ه ر او ح ط مانعة الخلو ينتج القياس دائما اما اب واما قد يكون اذا
لم يكن ح د فح ط لان امتناع الاجتماع مع اللازم يقتضي امتناع اجتماعه مع الملزوم وكقولك في الضرب
الاول من الشكل الاول من منفصلة الجزء وهي مانعة الخلو دائما اما اب واما ان يكون اما ح د او ه ر ودائما
اما ه ر او ح ط مانعة الجمع ينتج المقدمتان دائما اما اب واما ان يكون اما ح د او ليس ح ط وقس على ما ذكرنا
بقية الضروب في الشكل الاول وفيه غيره من الاشكال القسم الثالث ما يتركب من الحملية والمتصلة وينقسم
الى اربعة اقسام من جهة ان الحملية اما ان يشارك تالي المتصلة او مقدمها والمتصلة على كل واحد من التقديرين
اما ان تكون صغرى او كبرى فحصلت اقسام اربعة والاشكال كلها منعقدة في كل منها بحسب وضع الاوسط
في المشتركين اما القسم الاول وهو الذي يكون المشارك للحملية تالي المتصلة والحملية حينئذ صغرى والقسم
الثاني وهو الذي يكون المشارك تالي المتصلة والحملية كبرى فيشترط في انتاجها ايجاب المتصلة سواء كانت
كلية او جزئية وكون الحملية مع التالي مشتملين على تأليف منتج اعني اشتمال المشتركين في كل واحد من القسمين
في كل شكل من الاشكال على الشرائط المعتبرة في ذلك الشكل لكن مع مراعاة كون الحملية صغرى في القسم الاول
وتالي المتصلة كبرى فيه وفي القسم الثاني كون المتصلة صغرى والحملية كبرى ولما جاز ان يكون المتصلة كلية تارة
وجزئية اخرى كانت الضروب المنتجة في كل شكل من الاشكال الاربعة في هذين القسمين ضعف ما في الحمليات
وتكون النتيجة فيهما متصلة مقدمها مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التأليف بين الحملية والتالي والمتصلة ان كانت
كلية فالنتيجة كلية وان كانت جزئية فجزئية مثاله في الضرب الاول من الشكل الاول من القسم الاول كل ج ب وكلما
كان ه ر فكل ب ا ينتج كلما كان ه ر فكل ج ا ومثاله في الشكل الثاني كل ج ب وكلما كان ه ر فلا شيء
من ا ب ينتج كلما كان ه ر فلا شيء من ج ا ومثاله في الشكل الثالث كل ب ج وكلما كان ه ر فكل ب ا ينتج
ينتج كلما كان ه ر فبعض ج ا ومثاله في الشكل الرابع كل ب ج وكلما كان ه ر فكل ا ب ينتج فكلما كان ه ر
فبعض ج ا ومثال الضرب الاول من الشكل الاول من القسم الثاني كلما كان ه ر فكل ج ب وكل ب ا ينتج كلما
كان ه ر فكل ج ا والبرهان في الكل صدق المشتركين في تقدير ه ر وقس على ذلك سائر الضروب
في الاشكال في القسم الاول والثاني والشيخ ابو علي منع القياس عنه وان لم يكن الشرطية موجبة بل سواء كانت
موجبة او سالبة كلية او جزئية فانه ينتج بشرط ان يكون التالي في السالب نقيض الكلية والجزئية نقيض ما يجب ان
يكون لو كانت المتصلة موجبة موافقة لها في الكم كما تقول في الضرب الاول من الشكل الاول ان تالي المتصلة
يجب ان يكون سالبا جزئيا وفي الضرب الثاني يجب ان يكون موجبا جزئيا لكون الضرب الاول في الموجبة موجبا
كليا وفي الثاني سالبا كليا فعلى قول الشيخ يكون عدد الضروب المنتجة في كل شكل في كل قسم من هذين

القسمين

القسمين اربعة لاشتمال تالي الحمليات لاحتمال كون المتصلة سالبة كلية وسالبة جزئية ثم انه بين لزوم النتيجة من
الحملية والواحدة من السالبتين الكلية او الجزئية برده السالبة الى المتصلة الموافقة لتلك السالبة في المقدم والكم الموجبة م
المنافية لها في التالي بما تقدم من بيان لوازم الشرطيات وتستنتج من الحملية والمتصلة الموجبة ما ذكرنا من المتصلة
ثم انه رد هذه المتصلة الموجبة الى المتصلة السالبة الموافقة لها في المقدم والكم المنافية لها في التالي بناء
على البرهان الذي عرفه اللوازم وجعل السالبة المتصلة من نتيجة القياس الاول المذكور كقولك كل ج ب وليس
البتة اذا كان ه ر فليس كل ب ا ينتج القياس ليس البتة اذا كان ه ر فليس كل ج ا لان الشرطية السالبة
المتصلة يلزمها كلما كان ه ر فكل ب ا فاذا ضممناها الى الحملية هكذا كل ج ب وكلما كان ه ر فكل ب ا
انتج كلما كان ه ر فكل ج ا ويلزم هذه المتصلة ليس البتة اذا كان ه ر فليس كل ج ا وهو المطلوب وقس
على ذلك بقية الضروب في سائر الاشكال واما اذا كانت المتصلة السالبة جزئية فان النتيجة يكون جزئية تاليها
تالي النتيجة المتصلة الكلية وكذلك الحال في المتصلة الموجبة الجزئية وقد عرفت ما يرد عليه في لوازم الشرطيات
وان صحة هذا الانتاج يتوقف على صحة تلك البراهين المذكورة في اللوازم القسم الثالث ما يكون المشاركة
للحملية مقدم المتصلة والحملية صغرى والاشكال الاربعة منعقدة فيه فالشكل الاول يشترط فيه امران الاول
ان يكون الحملية موجبة او يكون موافقة لمقدم المتصلة في الكيف مع كون المقدمتين كليتين الامر الثاني ان يكون
المتصلة كلية او مقدمها والمنتج بمقتضى هذين الشرطين ثمانية وعشرون ضربا لان الحملية الموجبة الكلية الصغرى
تنتج مع المتصلة الموجبة الكلية في ضروبها الاربعة اي اذا كان مقدمها موجبا كليا وسالبا كليا وموجبا
جزئيا وسالبا جزئيا فاذا كان مقدم المتصلة احدى الكليتين فالنتيجة يكون متصلة جزئية مقدمها
نتيجة التأليف بين الحملية التي صغرى ومقدم المتصلة وهي كبرى وتاليها هو تالي المتصلة كلية المقدم و
جزئيته كقولك ومقدم الكبرى يكون موجبا كليا كل ج ب وكلما كان ب ا فه ر ينتج قد يكون اذا كان
كل ج ا فه ر اذ لو لم يصدق هذه النتيجة الموجبة الجزئية لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان كل ج ا فه ر
فيجعل هذا النقيض كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا كلما كان ب ا فه ر ينتج من الثاني وليس البتة اذا
كان كل ج ا فه ر ينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ب ا فكل ج ا وهو كاذب لصدق ضده وهو كلما
كان كل ب ا فكل ج ا لان مقدم هذه المتصلة اذا كبرى مع الحملية وهي صغرى تاليها من الشكل الاول
ولانا اذا جعلنا هذه المتصلة الصادقة صغرى وكبرى القياس كبرى انتج المطلوب من الثالث هكذا
كلما كان كل ب ا فكل ج ا وكلما كان ب ا فه ر ينتج من الثالث قد يكون اذا كان كل ج ا فه ر وهو المطلوب
ولانا اذا عكسنا الكبرى ارتد القياس الى القسم الاول وانتج قد يكون اذا كان ه ر فكل ج ا ونعكسه الى قد
يكون اذا كان كل ج ا فه ر وهو المطلوب وكذلك نفعل ومقدم الكبرى سالب كلي كقولك كل ج ب
وكلما كان لا شيء من ب ا فه ر ينتج قد يكون اذا كان لا شيء من ج ا فه ر لما عرفت من الوجوه الثلاثة هذا اذا
كان مقدم المتصلة احدى الكليتين واما اذا كان مقدمها احدى الجزئيتين فان النتيجة يكون كلية متصلة كلية
مقدم النتيجة مع الحملية يستلزم مقدم المتصلة الكبرى من الشكل الثالث ثم هذا الاستلزام مع كبرى القياس ينتج
المطلوب من الشكل الاول كقولك فيما اذا كانت مقدم المتصلة موجبا جزئيا كل ج ب وكلما كان بعض فكل ج ب وبعض ج ا
ب ا فه ر ينتج كلما كان بعض ج ا فه ر لانه كلما كان بعض ج ا كان الحملية صادقة حينئذ وكلما كان كل ج
ب وبعض ج ا فبعض ب ا من الشكل الثالث ينتج الشرطيتان من الاول كلما كان كل ج ا فبعض ب ا فاذا
جعلنا هذه النتيجة صغرى وضممنا اليها الكبرى وهو كلما كان بعض ب ا فه ر انتج المطلوب من الاول وهو كلما

كان بعض ج آ فد ر وكذلك نفعل ومقدم الكبرى سالب جزئي كقولك كل ج ب وكلما كان ليس بعض ب
آ فد ر ينتج كلما كان ليس بعض ج آ فد ر لما تقدم من البرهان فهذه ضروب اربعة ثم ضربان آخران يحصلان من تاليف
الصغرى الموجبة الكلية الحملية مع المتصلة الموجبة الجزئية في جزئية الكلي المقدم دون الجزئية ونتيجتها متصلة
جزئية موجبة مقدمها نتيجة التاليف وتاليها تالي المتصلة والعلة ما تقدم من البراهين الثلثة كقولك
كل ج ب وقد يكون اذا كان كل ب آ فد ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج آ فد ر وكذا نفعل ومقدم الكبرى
سالب كلي كقولك كل ج ب وقد يكون اذا كان لا شيء من ب آ فد ر ينتج قد يكون اذا كان ليس بعض ج
آ فد ر واربعة اضرب اخرى تحصل من تاليف الصغرى الموجبة الكلية الحملية مع المتصلات السالبة الكلية في
ضروبها الاربعة وضربان آخران يحصلان من تاليف هذه الحملية المذكورة مع المتصلة السالبة الجزئية في ضربها
الكلي المقدم والنتيجة في الكل متصلة سالبة كلية ان كان المقدم جزئيا وجزئية ان كان المقدم كليا كقولك
ومقدم المتصلة موجب كلي كل ج ب وليس البتة اذا كان كل ب آ فد ر ينتج قد لا يكون اذا كان كل ج آ
فد ر اذ لو لم يصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو كلما كان كل ج آ فد ر وجعلناه كبرى لقياس صغراه
كبرى القياس الاول وهو ليس البتة اذا كان ب آ فد ر لينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ب آ فكل ج
آ وهو كاذب لصدق ضده وهو كلما كان كل ب آ فكل ج آ لانا اذا جعلنا الحملية صغرى ومقدم هذه الشرطية
كبرى انتج القياس بالبيان من الاول و لانا اذا جعلنا هذه الشرطية الصادقة صغرى وكبرى القياس كبرى
هكذا كلما كان كل ب آ فكل ج آ وليس البتة اذا كان كل ب آ فد ر انتج القياس من الثالث قد لا يكون اذا
كان كل ج آ فد ر وهو المطلوب وكذا نفعل ومقدم الكبرى سالب كلي الا ان مقدم النتيجة يكون سالبا كليا
ان كان مقدم المتصلة موجبا جزئيا كقولك كل ج ب وليس البتة اذا كان بعض ب آ فد ر ينتج ليس البتة
اذا كان بعض ج آ فد ر وبرهانه انه كلما كان بعض ج آ فبعض ب آ لانتاج الحملية مع المقدم بالبيان من الثالث
فاذا جعلنا هذه الشرطية صغرى وكبرى القياس كبرى انتج المطلوب من الاول وكذا نفعل ومقدم الكبرى
سالب جزئي الا ان مقدم النتيجة يكون سالبا جزئيا واذا كانت المتصلة سالبة جزئية ومقدمها يكون
احد الكليتين فتقضيه على ما مر ونبين النتيجة بالخلف فهذه ستة اضرب اخرى فاذا ضممت اليها الستة الاضرب
المتقدمة كان المجموع اثني عشر يحصل من كون الصغرى الحملية موجبة كلية اما اذا كانت الحملية الموجبة جزئية فانه ينتج
مع المتصلة الكلية الموجبة في ضروبها الاربعة ومع الكلية السالبة في ضروبها الاربعة وكذلك ينتج الحملية
الموجبة الجزئية مع الشرطية الجزئية الموجبة في ضربها الكلي المقدم وكذلك في السالبة الجزئية في الضربين الكلي
المقدم ايضا فهذه اثني عشر ضربا اخرى ونتائجها كلها هي النتائج المقدمة المذكورة اذ كل ضرب من هذه
الاثني عشر ينتج نتيجة نظيره من الضروب الاثني عشر المتقدمة التي الحملية فيها موجبة كلية الا ان النتيجة ها
الكلية ههنا لا يكون مقدمها الا كليا اذ لو جعل جزئيا لا ينتج لعدم انتاج هذا المقدم الجزئي مع الحملية ما
الموجبة الجزئية الصغرى مقدم الكبرى اذ لا قياس عن جزئيتين واما مقدم النتيجة الجزئية هنا فلا يكون الا جزئيا
اذ لو جعل كليا كان الخلف غير تام لعدم انتاج الحملية الموجبة الجزئية مع مقدم الكبرى مقدم النتيجة فقد حصل من
كون الصغرى الحملية احدى الموجبتين اربعة وعشرون ضربا اما اذا كانت الصغرى الحملية سالبة فتنتج مع المتصلة كلية صح
الكلية الموجبة اذا كان مقدمها احدى السالبتين وهو ضربان وكذلك ينتج مع المتصلة السالبة الكلية اذا
كان المقدم احدى السالبتين وهو ضربان آخران والنتيجة يكون متصلة جزئية مقدمها موجب جزئي لانا
اذا ضممنا نسبة الاصغر الى الاكبر بالايجاب الجزئي الى الصغرى الحملية السالبة الكلية انتج ما ينعكس الى مقدم المتصلة

ثم هذا

ثم هذا الاستلزام وهو نسبة الاصغر الى الاكبر لمقدم المتصلة مع الكبرى فانتج متصلة هذه المتصلة مع استلزام مقدم
لعكسه ينتج المطلوب من الشكل الثالث كقولك لا شيء من ج ب وكلما كان لا شيء من ب آ فد ر ينتج قد يكون
اذا كان بعض ج آ فد ر لانه كلما كان كل آ ج فكل آ ج ولا شيء من ج ب وكلما كان كل آ ج ولا شيء من ج ب
فلا شيء من آ ب فهذا القياس مؤلف من نسبة الاصغر الى الاكبر مع الحملية المستلزمان لا شيء من آ ب المنعكس
الى لا شيء من ب آ وهو مقدم المتصلة وينتج هذا القياس كلما كان كل آ ج فلا شيء من آ ب فاذا جعلت هذه
النتيجة صغرى وضممت اليها وكلما كان لا شيء من آ ب فلا شيء من ب آ لحكم العكس المستوي انتج كلما كان
كل آ ج فلا شيء من ب آ فيجعل هذه النتيجة صغرى وكبرى القياس كبرى هكذا كلما كان كل آ ج فلا شيء من ب آ
وكلما كان لا شيء من ب آ فد ر انتج القياس من الاول كلما كان كل آ ج فد ر فاذا جعلت كلما كان كل آ ج
فبعض ج آ صغرى وهذه النتيجة وهو كلما كان كل آ ج فد ر كبرى انتج القياس من الثالث قد يكون اذا
كان بعض ج آ فد ر الذي هو المطلوب فهذه جملة الضروب الثمانية والعشرون والنتيجة في جميع اشكال
هذا القسم الثالث والرابع تتبع المتصلة في الكيف ابدا ومقدمها نسبة الاكبر الى الاصغر وتاليها تالي المتصلة
الشكل الثاني وشرطه في الانتاج امران احد الامرين اما كلية المتصلة او كلية مقدمها والامر الثاني اختلاف
الحملية ومقدم المتصلة في الكيف واما كون المتصلة ويكون مقدمها يوافق الحملية في الكيف ولا يكون اشرف منها كلية صح
في الكم واذا اعتبرنا هذين الامرين يكون الضروب المنتجة في هذا الشكل ستة وثلثين ضربا لكون الحملية الموجبة
الكلية تنتج مع المتصلة الكلية سواء كانت موجبة او سالبة في ضروبها الاربعة اي اذا كان مقدم المتصلة
موجبا كليا وجزئيا وسالبا كليا وجزئيا وهي ثمانية اضرب والنتيجة يكون متصلة مقدمها نتيجة التاليف
المتصلة صح وتاليها تالي فان كان مقدم المتصلة موجبا كليا فالنتيجة المتصلة جزئية مقدمها موجب جزئي والبرهان ما
ما تقدم في الشكل الاول فيما اذا كانت الصغرى سالبة كلية كقولك كل ج ب وكلما كان كل آ ب فد ر ينتج
قد يكون اذا كان بعض ج آ فد ر وبيانه انه كلما كان كل آ ج فكل آ ج وكل ج ب وكلما كان كل آ ج
وكل ج ب فكل آ ب من الاول وكلما كان كل آ ب فد ر ينتج كلما كان كل آ ج فد ر وهذه النتيجة مع استلزام
مقدمها لعكسه هكذا كلما كان كل آ ج فبعض ج آ وكلما كان كل آ ج فد ر ينتج من الشكل الثالث قد يكون
بعض ج آ فد ر وهو المطلوب وكقولك فيما اذا كانت المتصلة سالبة كلية كل ج ب وليس البتة
فكل آ ج صح اذا كان كل آ ب فد ر ينتج قد لا يكون اذا كان بعض ج آ فد ر لانه كلما كان كل آ ج وكل ج ب وكلما كان
كذلك فكل آ ب وكلما كان آ ب فد ر الذي هو الكبرى ينتج ليس البتة اذا كان كل آ ج فد ر وهذه النتيجة
اذا جعلت كبرى واستلزام مقدمها لعكسه صغرى هكذا كلما كان آ ج فبعض ج آ وليس البتة اذا كان
كل آ ج فد ر ينتج المطلوب من الثالث وهو قد لا يكون اذا كان بعض ج آ فد ر فاذا كان مقدم المتصلة موجبا
جزئيا فان النتيجة يكون كلية مقدمها كلي وجزئية لكون مقدم نتيجة هذا الضرب مع الحملية يستلزم مقدم الكبرى
في الثالث وهذا الاستلزام مع الكبرى ينتج المطلوب من الاول كقولك كل ج ب وكلما كان بعض آ ب
فد ر ينتج كلما كان بعض ج آ فد ر وبيانه انه كلما كان بعض ج آ فبعض ج آ وكل ج ب وكلما كان بعض
ج آ وكل ج ب فبعض آ ب ينتج من الاول كلما كان بعض ج آ فبعض آ ب وهو مع الكبرى ينتج المطلوب
من الاول واذا كانت المتصلة سالبة كلية والمقدم موجب جزئية كقولك كل ج ب وليس البتة اذا كان
بعض آ ب فد ر ينتج ليس البتة اذا كان بعض ج آ فد ر لانه كلما كان بعض ج آ فبعض ج آ وكل ج ب
وكلما كان كذا فبعض آ ب ينتج كلما كان بعض ج آ فبعض آ ب وهو مع الكبرى ينتج المطلوب من الاول وثم

نتج

كان مقدم المتصلة سالبا كليا فان النتيجة يكون جزئية مقدمها سالب كلي بالخلف وان كانت المتصلة موجبة
فيعكس الكبرى ليرتد الى القسم الاول ثم يعكس النتيجة ليعود الى المطلوب وايضا مقدم الكبرى المستلزم لمقدم
النتيجة ينتظم مع الكبرى قياسا منتجا للمطلوب من الثالث كقولك كل ج ب وكلما كان لا شيء من آب فه
ز ينتج قد يكون اذا كان لا شيء من ج آ فه ز اذ لو لم يصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا
كان لا شيء من ج آ فه ز فنجعلها كبرى وكذا القياس صغرى هكذا كلما كان لا شيء من آب فه ز وليس البتة
اذا كان لا شيء من ج آ فه ز ينتج القياس من الشكل الثاني ليس البتة اذا كان لا شيء من آب فلا شيء من ج آ
وهو كاذب لصدق ضده وهو كلما كان لا شيء من آب فلا شيء من ج آ لان مقدمها وهو لا شيء من آب ينتظم
مع الحملية هكذا كل ج ب ولا شيء من آب ينتج من الثانية تاليها وهو لا شيء من ج آ واذا عكست الكبرى الى
قد يكون اذا كان ه ز فلا شيء من آب ارتد القياس الى القسم الاول وانتج قد يكون اذا كان ه ز فلا شيء
من ج آ ثم نعكسه ليعود الى المطلوب لان المقدمة الصادقة وهي كلما كان لا شيء من آب فلا شيء من ج آ اذا
جعلناها صغرى لكبرى القياس هكذا كلما كان لا شيء من آب فلا شيء من ج آ وكلما كان لا شيء من آب فه ز
ينتج من الثالث قد يكون اذا كان لا شيء من ج آ فه ز الذي هو المطلوب وكذلك قولك كل ج ب وليس
البتة اذا كان لا شيء من آب فه ز ينتج قد لا يكون اذا كان لا شيء من ج آ فه ز وبيانه ايضا بالخلف والقياس
المؤلف من المقدمة الصادقة والكبرى كما مر فان كان مقدم المتصلة سالبا جزئيا فان النتيجة يكون جزئية
مقدمها سالب كلي والبيان الخلفي لا يتم الا بان يرد المتصلة الكلية التي مقدمها جزئي الى المتصلة الكلية
المقدم وبيانه بالقياس المؤلف من الاول والاوسط فيه المقدم السالب الجزئي فاذا صدق كلما كان ا و
ليس البتة اذا كان بعض ج آ فه ز وجب ان يصدق كلما كان ا وليس البتة اذا كان كل ج آ
فه ز فاذا صار كلما كان كل ج آ فبعض ج آ صغرى وجعلنا احدى تينك الكليتين كبرى انتج القياس
من الاول المطلوب والبيانان الاخران بيان فيه عند كون المتصلة موجبة والبيان الثالث يتم اذا كانت
سالبة فهذه هي ثمانية اضرب ثم ان الحملية الموجبة الكلية مع المتصلة الجزئية سواء كانت موجبة
او سالبة اذا كان مقدمها سالبا كليا ينتج متصلة جزئية مقدمها سالب كلي بالبراهين الثلثة
المتقدمة كقولك كل ج ب وقد يكون اذا كان لا شيء من آب فه ز ينتج قد يكون اذا كان لا شيء
من ج آ فه ز اذ لو لم يصدق لصدق نقيضها وانضمت الى الكبرى قياسا منتجا من الثاني قد لا يكون
اذا كان لا شيء من آب فلا شيء من ج آ وهو كاذب لصدق مضاده وهو كلما كان لا شيء من آب
فلا شيء من ج آ لانتاج الحملية مع مقدمها تاليها من الثانية ولعكس الكبرى ليرجع الى القسم الاول وينتج
نتيجة ينعكس الى المطلوب ولانا اذا ضممنا كلما كان لا شيء من آب فلا شيء من ج آ الى الكبرى انتج المطلوب
من الثالث كقولك كل ج ب وقد لا يكون اذا كان لا شيء من آب فه ز ينتج قد لا يكون اذا كان لا شيء
من ج آ فه ز بالخلف والبيانان الاخران لا يتم لما مر فهذان ضربان آخران واما اذا كانت الحملية
الصغرى سالبة كلية فانها تنتج مع المتصلة الكلية الموجبة في ضروبها الاربعة وكذلك مع المتصلة
الكلية السالبة في ضروبها الاربعة وهذه ثمانية اضرب فان كان مقدم المتصلة سالبا كليا
فالنتيجة جزئية مقدمها موجب جزئي لما مر في الصغرى السالبة الكلية في الشكل الاول كقولك
لا شيء من ج ب وكلما كان لا شيء من آب فه ز ينتج قد يكون اذا كان بعض ج آ فه ز لانه كلما كان كل
آج فكل آج ولا شيء من ج ب وكلما كان كل آج ولا شيء من ج ب فلا شيء من آب ينتج كلما كان كل

آج فلا شيء من آب فاذا ضممنا اليها الكبرى وهي كلما كان لا شيء من آب فه ز ينتج كلما كان كل آج فه ز
وهذه النتيجة اذا جعلت كبرى واستلزام مقدمها لعكسه صغرى هكذا كلما كان كل آج فبعض ج آ وكلما
كان كل آج فه ز ينتج من الثالث قد يكون اذا كان بعض ج آ فه ز وهو المطلوب وكقولك لا شيء من ج ب وليس
البتة اذا كان لا شيء من آب فه ز ينتج قد لا يكون اذا كان بعض ج آ فه ز لما عرفته فان كان مقدم المتصلة سالبا
جزئيا فان النتيجة يكون كلية مقدمها موجب كلي وموجب جزئي ايضا لان مقدم النتيجة مع الصغرى الحملية يستلزم
مقدم الكبرى من الشكل الثالث ثم هذا الاستلزام مع الكبرى ينتج المطلوب من الشكل الاول كقولك لا شيء من ج
ب وكلما كان ليس بعض آب فه ز ينتج كلما كان بعض ج آ فه ز وبرهانه انه كلما كان بعض ج آ فبعض
ج آ ولا شيء من ج ب وكلما كان بعض ج آ ولا شيء من ج ب فبعض آ ليس ب وكلما كان بعض آ ليس ب
فه ز ينتج كلما كان بعض ج آ فه ز وهو المط وكقولك والمتصلة سالبة كلية لا شيء من ج ب وليس البتة
اذا كان ليس بعض آب فه ز ينتج ليس البتة اذا كان بعض ج آ فه ز لانه كلما كان بعض ج آ فبعض ج آ
ولا شيء من ج ب وكلما كان كذا فليس بعض آب وهو مع الكبرى ينتج المطلوب فان كان مقدم المتصلة
موجبا كليا او كان موجبا جزئيا فان النتيجة يكون جزئية مقدمها سالب كلي بالخلف ان كان مقدم
المتصلة موجبا كليا فان كان موجبا جزئيا فيجب ردها الى المتصلة التي مقدمها موجب كلي كما ذكرناه
كقولك لا شيء من ج ب وكلما كان كل آب فه ز ينتج قد يكون اذا كان لا شيء من ج آ فه ز [وكقولك لا شيء من ج ب وليس البتة اذا كان آب فه ز ينتج قد لا يكون اذا كان لا شيء من ج آ فه ز صح] والبيان في كل
واحد منها بالخلف الذي مر واما الصغرى الحملية السالبة الكلية فانها تنتج مع المتصلة الجزئية سواء كانت
موجبة او سالبة اذا كان مقدمها موجبا كليا ويكون النتيجة متصلة جزئية مقدمها سالب كلي وبيانه
بالخلف كقولك لا شيء من ج ب وقد يكون اذا كان كل آب فه ز ينتج قد يكون اذا كان لا شيء من ج آ فه ز وكقولك
لا شيء من ج ب وقد لا يكون اذا كان كل آب فه ز ينتج قد لا يكون اذا كان لا شيء من ج آ فه ز فهذان ضربان
فان كانت الحملية موجبة جزئية فانها تنتج مع المتصلة الكلية موجبة كانت او سالبة عند كون مقدمها
موجبا كليا وجزئيا او سالبا جزئيا وكذلك ينتج الحملية المذكورة مع المتصلة الجزئية موجبة كانت المتصلة
او سالبة عند كون مقدمها سالبا كليا والنتيجة يكون متصلة جزئية مقدمها سالب جزئي والبيان
الخلفي يتم في الضربين اللذين مقدم المتصلة فيهما يكون موجبا جزئيا فلكون النتيجة فيهما كلية مقدمها موجب
كلي فيكون مقدمها مع الحملية يستلزم مقدم الكبرى من الثالث ثم هذا الاستلزام مع الكبرى ينتج المطلوب
من الاول وهذه ثمانية اضرب وايضا الحملية السالبة الجزئية تنتج مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة
عند كون مقدم المتصلة موجبا كليا وجزئيا وسالبا جزئيا وتنتج الحملية السالبة الجزئية ايضا مع المتصلة
الجزئية الموجبة والسالبة عند كون مقدم المتصلة موجبا كليا وتكون النتيجة متصلة جزئية مقدمها سالب
جزئي وبيان هذه الضروب بالخلف المذكور الا في الضربين اللذين مقدم المتصلة يكون فيهما سالبا جزئيا
فان نتيجتهما كلية مقدمها موجب كلي لان مقدم النتيجة مع الحملية السالبة الجزئية يستلزم مقدم الكبرى من
الشكل الثالث وانتظام هذا الاستلزام مع الكبرى ينتج المطلوب من الاول وهذه ثمانية اضرب اخرى لم يذكر
امثلتها وكذا الثانية المتقدمة فاستخراج امثلتها مما تقدم سهل الشكل الثالث وشرط انتاجه امران
احد الامرين اما كلية احدى المقدمتين واما كلية مقدم المتصلة الامر الثاني ان الحملية ان كانت سالبة فيجب
ان يكون مقدم المتصلة كليا ويجب ان لا يكون هذا المقدم اشرف من الحملية في الكم والكيف فيكون ضروب
هذا الشكل المنتجة بحسب اشتراط الامرين اربعة وثلثين ضربا فاذا كانت الحملية موجبة كلية فهي مع المتصلة

الموجبة الكلية ينتج في ضروبها الاربعة وكذلك مع السالبة الكلية في ضروبها الاربعة وهي ثمانية اضرب ومع المتصلة الموجبة الجزئية في ضروبها الاربعة وكذلك مع المتصلة السالبة الجزئية في ضروبها الاربعة وهي ثمانية اخرى والمجموع ستة عشر ضربا فان كانت الحملية موجبة جزئية فهي مع المتصلة الكلية الموجبة ينتج في ضروبها الاربعة وكذلك ينتج مع المتصلة الكلية السالبة في ضروبها الاربعة وهي ثمانية اضرب وينتج ايضا مع المتصلة الجزئية سواء كانت موجبة او سالبة عند كون مقدمها احدى الكليتين وهي اربعة اضرب اخرى فان كانت الحملية سالبة كلية فهي ينتج مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة عند كون مقدمها احدى السالبتين وهي اربعة اضرب فان كانت الحملية سالبة جزئية فهي ينتج مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة عند كون مقدمها سالبا جزئيا وهو ضربان آخران فهي اربعة وثلثون ضربا كما قلنا واما نتايج هذه الضروب فالمتصلة ان كانت كلية فالنتيجة كلية والنتيجة مقدمها كلي موافق لمقدم المتصلة في الكيف وتاليها تالي المتصلة لان مقدم النتيجة مع الحملية الصغرى يستلزم مقدم الكبرى من الشكل الاول الملزوم لتاليها الذي هو تالي النتيجة ان كانت موجبة وينافي الملزوم له ان كانت سالبة الا في احد موضعين الاول اذا كانت الحملية موجبة جزئية وكان مقدم المتصلة احدى الكليتين الثاني اذا كانت الحملية سالبة كلية او سالبة جزئية ومقدم المتصلة احدى الكليتين ايضا فان النتيجة تكون جزئية مقدم الاول موافق لمقدم المتصلة في الكيف وبيانه بالخلف والقياس المؤلف من الشكل الثالث والاوسط فيه مقدم الكبرى والنتيجة في الثاني ايضا جزئية مقدمها موجب جزئي وبيانه بالبرهان المذكور في الشكل الاول عند كون الصغرى سالبة كلية ولنورد لكل قسم مما ذكرناه مثالا وقس البواقي عليه عالم نذكر على ما ذكر فمثال الاول قولك كل ب آ قد ر ينتج كلما كان كل ج آ قد ر بيانه انه كلما كان كل ج آ فكل ب ج وكل ج آ وكلما كان كل ب ج وكل ج آ فكل ب آ ينتج القياس كلما كان كل ج آ فكل ب آ اذا ضممنا اليها الكبرى وهي كلما كان كل ب آ قد ر ينتج المطلوب من الاول وهو كلما كان كل ج آ قد ر واما اذا كان مقدم المتصلة سالبا كليا فالنتيجة كقولك كلما كان لا شيء من ج آ قد ر والبرهان هو هذا البرهان بعينه واما مثال الثاني فكقولك بعض ب ج وكلما كان كل ب آ قد ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج آ قد ر اذ لو لم يصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان بعض ج آ قد ر فنجعله كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا كلما كان كل ب آ قد ر وليس البتة اذا كان بعض ج آ قد ر ينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ب آ فبعض ج آ وهو كاذب لصدق مضاده وهو كلما كان كل ب آ فبعض ج آ صغرى وكبرى القياس كبرى انتج من الثالث قد يكون اذا كان بعض ج آ قد ر وهو المطلوب واما اذا كان مقدم المتصلة سالبا كليا فيصير النتيجة قد يكون اذا كان ليس بعض ج آ قد ر بعين البرهانين المتقدمين واما مثال الثالث فكقولك لا شيء من ب ج وكلما كان لا شيء من ب آ قد ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج آ قد ر بيانه انه كلما كان كل آ ج فلا شيء من ب ج وكل آ ج وكلما كان لا شيء من ب ج وكل آ ج فلا شيء من ب آ من الثاني ينتج القياس كلما كان كل آ ج فلا شيء من ب آ فاذا ضممنا الى الكبرى ينتج كلما كان كل آ ج قد ر فاذا جعلناها كبرى واستلزام المقدم لمكنه صغرى هكذا كلما كان كل آ ج فبعض ج آ وكلما كان كل آ ج قد ر ينتج المطلوب من الثالث وهو قد يكون اذا كان بعض ج آ قد ر واذا كانت المتصلة جزئية فان النتيجة تكون جزئية مقدمها جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف والبيان بالخلف والقياس المؤلف من هيئة الشكل الثالث والاوسط مقدم الكبرى كقولك كل ب ج وقد يكون اذا كان كل ب آ قد ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج آ قد ر والا لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان بعض ج آ قد ر فنجعله كبرى

وكبرى

كل ب ج وكلما كان صح

لان المقدم مع الحملية ينتج التالي في الثالث واذا جعلنا المتصلة الصادقة وهو كلما كان كل ب آ فبعض ج آ صح

وكبرى القياس صغرى هكذا قد يكون اذا كان كل ب آ قد ر وليس البتة اذا كان بعض ج آ قد ر ينتج من الشكل الثاني قد لا يكون اذا كان كل ب آ فبعض ج آ وهو كاذب لصدق نقيضه وهو كلما كان كل ب آ فبعض ج آ لان الحملية مع مقدم نقيضه ينتج تاليه من الشكل الثالث واذا القضية المتصلة الصادقة وهي كلما كان كل ب آ فبعض ج آ مع الكبرى وهي قد يكون اذا كان كل ب آ قد ر ينتج من الثالث قد يكون اذا كان بعض ج آ قد ر وهو المطلوب الشكل الرابع ويشترط في انتاجه ثلثة امور الاول ان يكون الحملية اما موجبة كلية الثاني يجب اذ متى كانت المتصلة جزئية ان يكون الحملية موجبة كلية او ان يكون مقدم المتصلة كليا خاصة للحملية في الكيف الامر الثالث يجب ان يكون كلما كانت الحملية جزئية ان لا يكون مقدم المتصلة موجبا كليا وكذلك كلما كانت المتصلة جزئية لا يكون مقدمها سالبا جزئيا فيكون الضروب المنتجة بحسب اعتبار هذه الامور الثلثة اثني وثلثين ضربا وذلك ان الحملية الموجبة الكلية مع كل واحد من المتصلتين الكليتين ينتج في ضروبها الاربعة متصلة كلية مقدمها كلي موافق لمقدم المتصلة في الكيف لكون مقدم النتيجة مع الحملية يستلزم مقدم الكبرى من الشكل الرابع الملزوم لتاليها وان كانت الكبرى موجبة وغير ملزوم له ان كانت سالبة واستثنوا ما يكون مقدم المتصلة فيه موجبا كليا فانهم جعلوا النتيجة فيه جزئية مقدمها جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف وبيانه بالخلف كقولك كل ب ج وكلما كان لا شيء من آ ب قد ر ينتج كلما كان لا شيء من ج آ قد ر برهانه انه كلما كان لا شيء من ج آ فلا شيء من ج آ وكل ب ج وكلما كان لا شيء من ج آ وكل ب ج فلا شيء من آ ب من الشكل الرابع ينتج القياس كلما كان لا شيء من ج آ فلا شيء من آ ب فنجعلها صغرى وكبرى القياس كبرى وهو كلما كان لا شيء من آ ب قد ر لينتج من الاول كلما كان لا شيء من ج آ قد ر وهو المطلوب ومثال ما يكون المقدم في المتصلة موجبا كليا قولك كل ب ج وكلما كان كل آ ب قد ر ينتج قد يكون اذا كان بعض ج آ قد ر بالبيان الخلفي وهو انه ان لم يصدق لصدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان بعض ج آ قد ر فنجعله كبرى وكبرى القياس صغرى هكذا كلما كان كل آ ب قد ر وليس البتة اذا كان بعض ج آ قد ر ينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل آ ب فبعض ج آ وهو كاذب لصدق نقيضه وهو قد يكون اذا كان كل آ ب فبعض ج آ لكون المقدم مع الحملية ينتج من الشكل الرابع تاليه وهذه ثمانية اضرب وايضا الحملية الموجبة الكلية مع المتصلة الجزئية موجبة كانت او سالبة عند كون مقدمها احد المحصورات الا الثلثة الذي هو غير السالب الجزئي ينتج متصلة جزئية يكون مقدمها جزئيا موافقا لمقدم المتصلة في الكيف وبيانه بالخلف والقياس المؤلف من الثالث والاوسط فيه مقدم الكبرى كما مر ذكرها وهذه ستة اضرب اخرى وايضا الحملية الموجبة الجزئية مع المتصلة الكلية موجبة كانت او سالبة عند كون مقدمها احد الضروب الثلثة وهي ما عدا الموجب الكلي وكذلك مع المتصلة الجزئية موجبة كانت او سالبة عند كون مقدمها سالبا كليا ينتج متصلة جزئية مقدمها جزئي موافق لمقدم المتصلة في الكيف بالخلف الا اذا كانت المتصلة كلية ومقدمها موجب جزئي فالنتيجة هناك تكون كلية مقدمها موجب كلي لان مقدمها مع الحملية ينتج مقدم الكبرى من الشكل الرابع ومقدم الكبرى يستلزم تاليه ان كانت الكبرى موجبة وان كانت سالبة فهو غير مستلزم له وهذه ثمانية اضرب اخرى وايضا الحملية السالبة الكلية مع المتصلتين الكليتين ينتج في ضروبها الاربعة لكن ان كان مقدم المتصلة سالبا جزئيا فالنتيجة متصلة كلية مقدمها موجب كلي لكون مقدمها مع الحملية ينتج مقدم المتصلة من الشكل الرابع وهذه النتيجة المتصلة اذا جعلت صغرى وكبرى القياس كبرى انتج المطلوب في الاول وان كان مقدم المتصلة سالبا كليا فالنتيجة متصلة جزئية مقدمها موجب جزئي وبيانه ما ذكر في الشكل الاول

بلغ

عند كون الصغرى سالبة كلية وان كان مقدم المتصلة احدى الموجبتين فالنتيجة متصلة جزئية مقدمها سالب
كلي بالبيان الخلفي كما مر وهذه ثمانية اضرب لغوى وايضا الصغرى الحملية السالبة الكلية مع المتصلة الجزئية
الموجبة والسالبة ينتج كون مقدمها موجبا كليا ويكون النتيجة متصلة جزئية مقدمها سالب كلي بالخلف
فذلك ضربان آخران فالمجموع اثنان وثلثون كما ذكرنا ومقدم المتصلة الكلية اذا كان جزئيا في هذه ويتبين
بالخلف فيجب رد المتصلة الى المتصلة الكلية التي مقدمها كلي ليتم فيها الخلف المذكور والنتيجة في الكيف
تابعة للمتصلة واما القسم الرابع هو الذي يكون المشارك للحملية مقدم المتصلة ويكون المتصلة صغرى
والحملية كبرى والاشكال الاربعة منعقدة في هذا القسم فالشكل الاول شرط انتاجه امران الاول ان يكون الحملية
كلية او يكون موجبة جزئية ويكون المتصلة كلية مع موافقة مقدمها للحملية في الكم والكيف الامر الثاني ان يكون
المتصلة كلية او ان يكون مقدمها موجبا وعند اعتبار هذين الامرين يكون المنتج من الضروب ينتج ستة و
عشرون ضربا وذلك لان الحملية ان كانت موجبة كلية وهي مع المتصلة الكلية الموجبة في ضروبها الاربعة
فكذلك منها اذا كانت سالبة كلية في ضروبها الاربعة وهي ثمانية اضرب وكذلك هذه الحملية المذكورة
ينتج مع المتصلتين الجزئيتين الموجبة والسالبة عند كون مقدمها موجبا كليا او موجبا جزئيا وهي اربعة اضرب
لغوى فان كانت الحملية سالبة كلية فهي مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة ينتج في ضروبها الاربعة وهي
ثمانية اضرب لغوى وكذلك هذه الحملية السالبة الكلية ينتج مع المتصلتين الجزئيتين عند كون مقدمها
موجبا كليا او موجبا جزئيا وهي اربعة اضرب اخرى فان كانت الحملية موجبة فهي ينتج مع المتصلتين الكليتين
عند كون مقدمها موجبا جزئيا وهما ضربان فالمجموع ستة وعشرون ضربا واما النتيجة فينظر فان كانت
المتصلة كلية مقدمها سالب ويكون ذلك في ثمانية اضرب فان النتيجة يكون متصلة كلية موافقة
المقدم لمقدم المتصلة في الكم ومخالف الحملية في الكيف وما عدا هذه الثمانية فان النتيجة يكون جزئية مقدمها
موافق الحملية في الكيف ولمقدم المتصلة في الكم والنتيجة يتبع في الكيف ابدا والبيان في جميع هذه الضروب
الخلف الا في الضروب التي يكون الكبرى الحملية فيه موجبة جزئية فالنتيجة تبين هناك بما ذكر في الشكل الاول
في القسم الثالث عند كون الصغرى سالبة كلية فهذه هي الاقسام الثلثة للنتائج فينفتح بابراد امثلة ثلثة
نحوه وانت فتقيس مالم يذكر على ما ذكر اما مثال الذي يكون المتصلة فيه كلية ومقدمها سالب كلي فلقولك
كلما كان لا شيء من ج ب فقد ر وكل ب آ ينتج كلما كان لا شيء من ج آ فقد ر والا لزم صدق نقيضها وهو
قد لا يكون اذا كان لا شيء من ج آ فقد ر فنجعلها صغرى وصغرى القياس كبرى وهو كلما كان لا شيء من ج ب
فقد ر لينتج من الثاني قد لا يكون اذا كان لا شيء من ج آ فلا شيء من ج ب وهو كاذب لصدق نقيضه وهو
كلما كان لا شيء من ج آ فلا شيء من ج ب لان مقدم هذه المتصلة مع الحملية ينتج من الثاني تاليها هكذا
لا شيء من ج آ وكل ب آ فلا شيء من ج ب طريق آخر نجعل هذه الشرطية الصادقة صغرى وصغرى القياس
كبرى فانه ينتج ما هو المطلوب من الشكل الاول واما مثال ما مقدم المتصلة فيه موجبا كليا فلقولك كلما كان
كل ج ب فقد ر وكل ب آ ينتج قد يكون اذا كان كل ج آ فقد ر والا صدق نقيضه وهو ليس البتة اذا كان
كل ج آ فقد ر فنجعله كبرى وصغرى القياس صغرى لينتج من الثاني ليس البتة اذا كان كل ج ب فكل ج آ
وهو كاذب لصدق مضادة لانتظام مقدمها مع الحملية قياسا منتجا لتاليها في الاول واما مثال الذي يكون
الحملية فيه موجبة جزئية فلقولك كلما كان بعض ج ب فقد ر وبعض ب آ ينتج قد يكون اذا كان بعض
ج آ فقد ر وبيانه انه كلما كان كل آ ج فبعض ب آ وكل آ ج وكلما كان بعض ب آ وكل آ ج من الشكل الاول

عند م

جزئية م

المتصلة م

يكون ط

فبعض ب ج م

ينتج القياس

كقولنا كلما كان بعض ج ب فقد ر وبعض آ ت ح قد يكون اذا كان بعض ج آ فقد ر لانه كلما كان كل ج فكل ح وبعض آ ب وكلما كان كذلك فبعض ج ب
وكلما كان بعض ج ب فقد ينتج كلما كان كل آ ج فقد ر فاذا جعلنا ... كبرى وكلما كان كل آ ج فبعض ج آ صغرى وهو ستلزام المقدم لعكسه ينتج القياس المنتج
قد يكون اذا كان بعض ج آ فقد ر وهو المطلوب الشكل الثالث وشرط انتاجه امران الاول ان لا يكون مقدم المتصلة الصغرى سالبا الا عند كونها كلية والآخر
ان يكون مقدم المتصلة اشرف من الحملية في الكم الامر الثاني وجوب كلية احدى المقدمتين ووجوب كلية المقدم وبحسب اعتبار هذين الامرين يكون الضروب المنتجة
في هذا الشكل اربعين ضربا فالحملية اذا كانت موجبة كلية فهي مع المتصلة الكلية الموجبة ينتج في ضروبها الاربعة وكذلك مع السالبة الكلية في ضروبها الاربعة فهذه
ثمانية اضرب وكذلك هذه الحملية المذكورة ينتج مع المتصلة الجزئية سواء كانت موجبة او سالبة عند كون مقدمها احدى الموجبتين الكلية او الجزئية وهي اربعة ضرب

ينتج القياس كلما كان كل آ ج فبعض ب ج وكلما كان بعض ب ج فبعض ج ب بطريق العكس المستوي
فينتظم الكبرى اليها وهو كلما كان بعض ج ب فقد ر ينتج كلما كان كل آ ج فقد ر ثم نستلزم مقدم هذه
المتصلة لعكسه معها هكذا كلما كان كل آ ج فبعض ج آ فكلما كان كل آ ج فقد ر ينتج من الثالث فقد يكون
اذا كان بعض ج آ فقد ر وهو المطلوب الشكل الثالث وشرط انتاجه امران الاول ان يكون الحملية كلية
او ان يكون موافقة المقدم المتصلة في الكم والكيف الامر الثاني ان يكون المتصلة كلية او يكون مقدمها موافقا
للحملية الكبرى في الكيف وبحسب اعتبار هذين الامرين يكون المنتج من الضروب ثمانية وعشرين ضربا لان
الحملية الموجبة الكلية تنتج مع المتصلتين الكليتين في الضروب الاربعة مع كل واحدة منها وهي ثمانية اضرب
والحملية المذكورة مع كل واحدة من الجزئيتين الموجبة والسالبة في الضربين الذين يكون مقدم المتصلة فيهما
اما سالب كلي او جزئي وهي اربعة اضرب لغوى والبعض الحملية السالبة الكلية ينتج مع كل واحدة من المتصلتين
الكليتين الموجبة في الضروب الاربعة والسالبة في الضروب الاربعة وهي ثمانية اضرب لغوى والحملية
السالبة الكلية المذكورة ينتج مع كل واحدة من المتصلتين الجزئيتين الموجبة والسالبة في الضربين يكون
مقدم المتصلة فيهما اما موجب كلي او موجب جزئي وهي اربعة اضرب لغوى والمجموع اربعة وعشرون
ضربا وايضا الحملية الجزئية الموجبة والسالبة كل واحد منهما ينتج مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة
عند كون مقدمها موافقا للحملية في الكم والكيف وهي اربعة اضرب اخرى فقد كملت الثمانية والعشرون
واما النتائج فالاربعة والعشرون ضربا الاولى نتائجها ان كانت المتصلة كلية مقدمها موافق للحملية
في الكيف كلية مقدمها موجب موافق لمقدم المتصلة في الكم وذلك انما يكون في ثمانية اضرب منها و
برهان ذلك ان مقدم النتيجة مع الحملية ينتج مقدم الصغرى في الشكل الاول الملزوم لتاليها ان كانت
النتيجة موجبة والغير الملزوم له ان كانت سالبة كقولك كلما كان كل ج ب فقد ر وكل آ ب ينتج فكلما
كان كل ج آ فقد ر لانه كلما كان كل ج آ فقد ر الذي هو المطلوب ويكون النتيجة في غير هذه الثمانية متصلة
جزئية مقدمها سالب موافقة المقدم لمقدم المتصلة في الكم وبيانه بالخلف كقولك كلما كان كل ج
ب فقد ر ولا شيء من آ ب ينتج قد يكون اذا كان لا شيء من ج آ فقد ر والا لزم صدق نقيضها وهو ليس البتة
اذا كان لا شيء من ج آ فقد ر فنجعله كبرى وصغرى القياس صغرى هكذا كلما كان كل ج ب فقد ر وليس
البتة اذا كان لا شيء من ج آ فقد ر لينتج من الشكل الثاني من ج آ الا انا اذا جعلنا هذا المقدم صغرى والحملية
الصادقة في الامر كبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من آ ب انتج من الثاني لا شيء من ج آ وهو تاليها واما
نتيجة الضروب الاربعة الاخيرة فيكون متصلة جزئية موجب جزئي للبرهان الذي في الشكل الاول من
القسم الثالث عند كون الصغرى سالبة كلية كقولك كلما كان لا شيء من ب ج فقد ر وكل ب آ
ينتج كلما كان لا شيء من ج آ فقد ر لانه كلما كان لا شيء من ج آ فكل من ب آ ولا شيء من ج آ و
كلما كان كل ب آ ولا شيء من ج آ فلا شيء من ب ج من الشكل الثاني ونضم اليها الكبرى وهو كلما كان لا شيء
من ب ج فقد ر ينتج من الاول كلما كان لا شيء من ج آ فقد ر الذي هو المطلوب واما في سائر الضروب
الباقية فان النتيجة يكون فيها جزئية مقدمها جزئي ايضا ويكون موافقا للحملية في الكيف والبيان بالخلف
كقولك كلما كان كل ب ج فقد ر وكل ب آ ينتج قد يكون اذا كان بعض ج آ فقد ر فانه لو لم يصدق هذه
النتيجة صدق نقيضها وهو ليس البتة اذا كان بعض ج آ فقد ر فاذا جعلنا ها كبرى لصغرى القياس
انتج من الثالث ليس البتة اذا كان كل ب ج فبعض ج آ وهو كاذب لصدق مضادة وهو كلما كان

كل م

اخرى وايضا الحملية اذا كانت سالبة كلية فهي
مع المتصلة الكلية الموجبة والسالبة ينتج في ضروبها
الاربعة وهي ثمانية اضرب وهي ينتج مع كل واحد
من الجزئيتين الموجبة والسالبة عند كون مقدمها
احدى الموجبتين الكلية والجزئية وهي اربعة اضرب
اخرى وايضا الحملية اذا كانت جزئية موجبة
كانت او سالبة فهي ينتج مع المتصلة الكلية
الموجبة والسالبة عند كون مقدمها موجبا كليا
وجزئيا وسالبا جزئيا وهي اثني عشر وهما ينتجان
مع المتصلة الجزئية الموجبة والسالبة عند كون
مقدمها موجبا كليا وهي اربعة اضرب اخرى
فيكون المجموع اربعين ضربا واما النتيجة فيكون
كلية مقدمها كلي مخالف للحملية في الكيف عند كون
المتصلة سالبة المقدم ويكون ذلك في اثني عشر
ضربا لكون مقدم النتيجة مع الحملية المجعولة صغرى
ينتج تاليه من الثاني صح

فكل ج آ وكل آ ب وكلما كان كل ج آ وكل آ ب فكل ج ب
من الاول وكلما كان كل ج ب فقد ر ينتج من الاول
كلما كان كل ج آ صح

ليس البتة اذا كان كل ج ب فلا شيء من ج آ وهو كاذب
لصدق مضادة وهو كلما كان كل ج ب فلا شيء صح

تقدمها م

كل ب ج فبعض ج ا لكون الحملية مع مقدم هذه الشرطية ينتج التالي من الشكل الثالث . الشكل الرابع
ويشترط في انتاجه ثلثة امور الامر الاول ان لا يكون مقدم المتصلة الجزئية ولا الحملية ايضا سالبا جزئية الامر
الثاني يجب ان يكون مقدم المتصلة الجزئية اما موجبا كليا واما في الحملية الكلية في الحقيقة . الامر الثالث يجب
ان يكون حملها ان مقدم المتصلة سالبا ان يكون الحملية كلية وبحسب اعتبار هذه الامور الثلثة يكون المنتج من الضروب
اثنين وثلثين ضربا لان الحملية الموجبة الكلية مع كل واحد من المتصلة الكلية الموجبة والسالبة في الضروب
الاربعة وهي ثمانية اضرب وينتج الحملية المذكورة مع كل واحد من المتصلتين الجزئيتين الموجبة والسالبة عند
كون مقدمهما موجبا كليا وهي اربعة اضرب اخرى وايضا الحملية السالبة الكلية ينتج مع كل واحدة من المتصلتين
الكليتين في الضروب الاربعة وهي ثمانية اضرب اخرى ومع الجزئيتين عند كون مقدم المتصلة موجبا وهي
اربعة اضرب اخرى فهذه اربعة وعشرون ضربا وايضا الحملية الموجبة الجزئية ينتج مع المتصلتين الموجبة
والسالبة عند كون مقدم المتصلة غير السالب الكلي وهي ستة اضرب وينتج الحملية المذكورة مع الجزئيتين الموجبة
والسالبة عند كون مقدم المتصلة موجبا كليا وهو ضربان فصار المجموع اثنين وثلثين ضربا واما النتائج فتكون
كلية ان كانت المتصلة كلية مقدمها والحملي يكونان اما سالبين كليين او يكون المقدم موجبا والحملي موجبا كليا
او المقدم سالبا جزئيا ويكون المقدم كليا ان كان المقدم سالبا جزئيا ان كان المقدم موجبا لان مقدم النتيجة
مع الحملية ينتج مقدم المتصلة وهذه النتيجة مع المتصلة ينتج المطلوب اما مثال الضرب الذي يكون مقدم
المتصلة فيه سالبا كقولك كلما كان ليس بعض ب ج فه ز وكل ا ب ينتج كلما كان لا شيء من ج ا فه ز لانه
كلما كان لا شيء من ج ا فكل ا ب ولا شيء من ج ا وكلما كان كل ا ب ولا شيء من ج ا فليس بعض
ب ج من الرابع ينتج المقدمتان كلما كان لا شيء من ج ا فليس بعض ب ج فنجعلها صغرى وصغرى القياس كبرى
ينتج المطلوب من الاول فان مقدم المتصلة والحملية سالبتين كليتين كان مقدم النتيجة موجبا كليا لان المقدم
ينتج مع تلك الحملية السالبة الكلية نتيجة ينعكس الى المقدم الصغرى واما مثال الضرب الذي يكون فيه مقدم
المتصلة موجبا جزئيا كقولك كلما كان بعض ب ج فه ز وكل ا ب ينتج كلما كان بعض ج ا فه ز لان مقدم
النتيجة اذا جعل صغرى والحملية كبرى هكذا بعض ج ا وكل ا ب ينتج من الاول بعض ج ب وينعكس الى
مقدم الصغرى الملزوم لتاليها الذي هو تالي النتيجة وفي سائر الضروب غير ما ذكرنا من الاقسام فان النتيجة
يكون جزئية بالخلف كقولك كلما كان كل ب ج فه ز وكل ب ا ينتج قد يكون اذا كان بعض ج ا فه ز
وبيانه بالخلف الذي هو من القسم الرابع في القياس المركب من الحملية والمنفصلة وهو قسمان القسم الاول
هو الذي يكون فيه عدد الحمليات بقدر عدد اجزاء الانفصال ويكون كل واحد من الحمليات يشارك واحدا
من اجزاء الانفصال في احد الطرفين ويباينه في الطرف الاخر ويكون الطرفان المتباينان هما طرفا النتيجة
وهو ينقسم الى اقسام القسم الاول وهو المسمى بالقياس المقسم وهو الذي يكون الحمليات فيه باسرها مشتركة
في احد طرفي النتيجة واجزاء الانفصال يكون مشتركة في احد طرفي النتيجة الاخر ويكون التأليفات التي
يشتمل عليها القياس مشتركة في نتيجة واحدة معينة ويجب ان يكون الاوسط في التأليفات حينئذ مفهومات
مختلفة عددها مثل عدد اجزاء الانفصال لانه لو لم يكن كذلك لزم اتحاد قضيتين من الحمليات في الطرفين
وكذلك من اجزاء الانفصال في الطرفين ايضا وحينئذ لا يكون عدد الحمليات ولا عدد اجزاء الانفصال
كما فرضنا اولا ويجب ان تعلم ان المنفصلة لا تخلوا اما ان تكون صغرى او كبرى فان كانت صغرى فالمفهومات
المختلفة تكون محمولات في اجزاء الانفصال وموضوعات في الحمليات في الشكل الاول وعلى العكس في الشكل

ينتج

الكليتين صح

جزئيا

كان صح

الرابع

واما القسم الثالث فان الحكم فيه كما مر في القسم الثاني الا ان الفرق بينهما ان الحمليات في هذا القسم تكون مشتركة في احد طرفي النتيجة واجزاء الانفصال لا يشترك في ذلك
الطرف الاخر ونتائج هذا القسم تكون منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من نتائج التأليفات لما ذكرنا واجزاء المنفصلة تكون مشتركة في المحمول اذا كانت المنفصلة صغرى
وفي الموضوع اذا كانت المنفصلة كبرى كقولك فيما اذا كانت صغرى دائما اما ان يكون كل ط ج واما ان يكون كل ح ج وكل ج ب
وكل ح ج وكل ج د ينتج اما كل ا ج او كل ط ج او كل ح ج وكقولك فيما اذا كانت المنفصلة كبرى كل ا ب وكل د ط وكل ه ح ودائما اما ان يكون كل ب ج
او كل د ط وكل ه ج ينتج اما كل ا ج او كل ط ا وكل ح ج واما القسم الرابع فهو كما ذكرنا في القسم الثاني بعينه الا ان الفرق ان اجزاء الانفصال فيه ما يشترك
في احد الطرفين والحمليات لا تكون مشتركة والنتيجة في هذا القسم منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من نتائج التأليفات واجزاء النتيجة المنفصلة تكون مشتركة في الموضوع
ان كانت المنفصلة صغرى وفي المحمول ان كانت كبرى كقولك فيما اذا كانت المنفصلة صغرى دائما اما ان يكون كل ا ب او كل ا د او كل ا ه وكل ب ج

الرابع اي يكون المفهومات المختلفة في الحمليات محمولات وموضوعات في اجزاء الانفصال في الشكل الرابع
واما ان كانت المنفصلة كبرى فالمفهومات المختلفة تكون محمولات في الحمليات موضوعات في اجزاء الانفصال
في الشكل الاول وعلى العكس في الرابع اي يكون المفهومات موضوعات في الحمليات محمولات في اجزاء الانفصال فيه
واما في الشكل الثاني والثالث فان المنفصلة صغرى كانت او كبرى كان المفهومات المختلفة تكون محمولات
في اجزاء الانفصال وكذا في الحمليات معا في الشكل الثاني ويكون موضوعات فيهما في الشكل الثالث واما
شرائط الانتاج في كل شكل من هذه الاشكال الاربعة فيشترط اشتمال التأليف على الشرائط الواجبة في ذلك
الشكل كايجاب كل واحدة من اجزاء الانفصال وكلية الحمليات عند كون المنفصلة صغرى والتأليفات كلها في
الشكل الاول وان كانت المنفصلة كبرى فبالعكس اعني يجب كون الحمليات كلها موجبة واجزاء الانفصال كلها
كلية وعلى هذا يعتبر شرائط الانتاج في كل شكل من الاشكال في هذين القسمين الذين يكون المنفصلة فيه اما
صغرى او كبرى ونتائج . بهذا القسم كلية حملية ان كانت التأليفات كلها في شكل واحد كقولك دائما
اما ان يكون كل ا ب او كل ا د او كل ا ه وكل ب ج وكل د ج وكل ه ج ينتج كل ا ج او من اشكال
مختلفة كقولك دائما اما ان يكون كل ا ب او كل ا د ولا شيء من ه ا ولا شيء من ب ج ولا شيء من ج د
وكل ج ه ينتج لا شيء من ا ج والبيان في ذلك صدق احد اجزاء الانفصال مع الذي يشاركه من الحملية ويكون
ذلك تأليف قياسات ينتج منه المطلوب واما المنفصلة التي يستعمل في هذا القياس فيكون اما موجبة كلية حقيقية
او منفصلة مانعة الخلو اما وجوب الاول فلان المنفصلة الحقيقية او المانعة الخلو لو كانت جزئية جاز ان يكون
زمان صدقها غير زمان الحملية فلا يكون المقدمتان مجتمعتين على الصدق واما امتناع كون المنفصلة الم
المستعملة ههنا مانعة الجمع فلانها لو كانت كذلك لم يجب اجتماع الجزء المشارك من المنفصلة مع الجزء الذي
يشاركه من الحملية على الصدق فان صدق المانعة الجمع يجوز ان يكون بكذب الطرفين جميعا اللهم الا اذا كان
اجزاء المنفصلة المانعة الجمع نقائض ما يجب ان يكون في مانعة الخلو فحينئذ يكون منتجة بواسطة انقلابها
الى المنفصلة المانعة الخلو فيكون انتاجها لا بالذات بل بواسطة ما ذكرنا واما القسم الثاني ان يكون
الحمليات يشترك كلها في احد طرفي النتيجة واجزاء الانفصال يشترك في الطرف الاخر لكن التأليفات
لا يشترك في النتيجة الواحدة والنتيجة في هذا القسم يكون منفصلة مانعة من الخلو من نتائج التأليفات
باسرها ان خالف نتيجة كل واحد من التأليفات نتيجة التأليف الاخر وان شارك بعض التأليفات
بعضها في النتيجة فمن نتائج التأليفات المتحدة في النتيجة والمختلفة فيها والبيان قد مر في المتقدم
واما الامثلة لذلك فمثال ما يكون التأليفات كلها مختلفة في النتيجة كقولك دائما اما ان يكون كل
ا ب واما ان يكون كل ا د واما ان يكون كل ط ا وكل ب ه ولا شيء من ه د وكل ط د ينتج القياس
اما كل ا ه ولا شيء من ا ه او بعض ا ه لان لاحد اجزاء الانفصال يجب ان يصدق مع ما يشاركه من
الحملية ويتألف منهما قياس منتج للمطلوب واما مثال الذي يكون بعض التأليفات متحدة في النتيجة والبعض
الاخر غير متحدة كقولك دائما اما كل ا ب او كل ا د او كل ا ه وكل ب ج وكل د ج ولا شيء من ه ج ينتج اما
كل ا ج او لا شيء من ا ج لما ذكرنا في البيان واما القسم الثالث وهو الذي لا يكون فيه عدد الحمليات مثل عدد
اجزاء الانفصال فينقسم الى قسمين القسم الاول ما يكون فيه عدد الحمليات اكثر من اجزاء الانفصال فحينئذ
الحملية الزائدة اذا لم يكن مشاركة لشيء من اجزاء الانفصال فلا تصلح للقياسية وان كانت مشاركة
لشيء من اجزاء الانفصال فيكون ذلك الجزء الواحد من اجزاء الانفصال يشارك حمليتين فيكون القياس

وكل د ط وكل ح ج ينتج اما كل ا ج او كل ا ط
او كل ا ج وكقولك فيما اذا كانت المنفصلة
كبرى كل ا ب وكل ط د وكل ح ج دائما
اما ان يكون كل ب ج او كل د ج او كل ح ج ينتج
اما كل ا ج او كل ط ج او كل ح ج لما عرفت
واما القسم الخامس وهو الذي يكون الامر فيه
بخلاف القسم الثاني اي لا الحمليات ولا اجزاء
الانفصال لا تشترك في شيء من الطرفين ونتائج
هذا القسم تكون منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من نتائج
التأليفات واجزاؤها ما تكون مختلفة في الموضوع
والمحمول كانت المنفصلة صغرى او كبرى كقولك
فيما اذا كانت المنفصلة صغرى دائما اما ان يكون
كل ا ب وكل ط د وكل ح ه وكل ب ج وكل
د ك وكل ه ل ينتج اما كل ا ج او كل ط ك او كل
ح ل وكقولك فيما اذا كانت المنفصلة كبرى
كل ا ب وكل ط د ودائما اما ان يكون
كل ب ج او كل د ل ينتج اما كل ا ج
او كل ط ل او كل ح ... فهذه الاقسام الخمسة
في القسم الاول الذي يكون فيه عدد الحمليات
مثل عدد اجزاء الانفصال صح

بحسب اعتبار مشاركة ذلك الجزء لاحد الحمليتين مخالفا للقياس بحسب اعتبار مشاركته للحملية الاخرى وهما
قياسان فيكون لكل واحد من القياسين مع بعض اقسام ما تقدم ويكون نتيجته هي نتيجة ذلك القسم بعينه فلا
يحتاج الى الاعادة واما باعتبار التركيب يكون نتيجته نتيجة لقوى وهي منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من
نتيجتي التأليفين وهما الحاصلان من مشاركة ذلك الجزء لتلك الحمليتين ومن نتيجة التأليفات الحاصلة
من مشاركة تلك الاجزاء الاخرى للحمليات الباقية مثال ذلك قولك دائما اما كل اب او كل اد وكل ب
ج ولا شيء من به ولا شيء من د ط فيكون القياس بحسب اعتبار مشاركة كل اب لكل بج غير القياس الذي
يكون بحسب مشاركة كل اب لقولنا لا شيء من به وهذان القياسان يغايران القياس الحاصل بحسب
اعتبار مشاركة كل اب لكل بج ولا شيء من به واما نتائج هذه الاقيسة الثلثة فيخالفه فان
القياس الذي باعتبار مشاركة كل اب لكل به يكون نتيجته اما كل اج او لا شيء من اط وباعتبار
مشاركته اعني كل اب لا شيء من به يكون نتيجته اما لا شيء من اه او لا شيء من اط واما باعتبار مشاركة
كل اب لكل واحد منهما ينتج اما كل اج ولا شيء من اه او لا شيء من اط واما القسم الثاني وهو الذي يكون
فيه عدد الحمليات اقل من عدد اجزاء الانفصال فاذا فرضنا ان الحملية واحدة وان المنفصلة ذات
جزئين فينقسم الى قسمين القسم الاول يكون الحملية فيه مشاركة لكل واحد من جزئي الانفصال والنتيجة يكون
فيه منفصلة مانعة الخلو مؤلفة من نتيجتي التأليفين كقولك دائما اما ان يكون كل اب او كل جب
وكل به ينتج اما كل اه او كل جه فانه يجب صدق احد التأليفين المنتجين لاحد جزئي هذه النتيجة
الثاني يجب ان يكون الحملية مشاركة لاحد جزئي المنفصلة فحسب ويكون النتيجة منفصلة مانعة الخلو
مؤلفة من نتيجة التأليف ومن الجزء غير المشارك من المنفصلة كقولك دائما اما ان كل اب او كل اد
وكل بج ينتج اما كل اج او كل اد لما ذكرنا من البيان من وجوب صدق التأليف المذكور او الجزء الغير
المشارك من القياس القسم الخامس في القياس المركب من المتصلة والمنفصلة وينقسم الى ثلثة اقسام بسبب
ان الحد الاوسط المشترك لا يخلو اما ان يكون جزءا تاما من كل واحدة من المقدمتين او يكون جزءا غير تام من كل
واحد منهما او يكون جزءا تاما من احديهما غير تام من الاخرى والقسم الاول الذي الاوسط جزء تام من كل واحد من
المقدمتين فان المتصلة فيه اما ان يكون صغرى او كبرى فان كانت صغرى لم يمكنه ان لم يتميز الشكل الاول
عن الشكل الثاني ولا الشكل الثالث عن الشكل الرابع وان كانت المتصلة كبرى لم يمكنه تميز الشكل الاول
عن الشكل الثالث ولا الشكل الثاني عن الشكل الرابع لكون المقدم والتالي في المنفصلة لما لم يتميز بالطبع
بل بالوضع فيكون الاعتبار في تمايز الاشكال وتغايرها بعضها عن البعض بحسب وضع الحد الاوسط في
المتصلة دون المنفصلة ثم نقول المتصلة اما ان يكون صغرى او كبرى فان كانت صغرى فالاوسط اما ان
يكون تاليا في المتصلة او مقدما فيها وان كانت كبرى فالاوسط اما تاليا فيها او مقدم فهي اربعة اقسام القسم
الاول ان يكون المتصلة صغرى ويكون الحد الاوسط تاليا فيها فالمقدمتان اما ان يكونا موجبتين او لا
فالمنفصلة لا يخلو اما ان يكون اما مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كان الاول فالقياس ينتج منفصلة مانعة
الجمع لاستلزام امتناع اجتماع الشيء مع اللازم دائما عند كون المنفصلة كلية او في الجملة عند كونها جزئية
امتناع اجتماعه مع الملزوم وان كان الثاني وهو ان يكون المنفصلة مانعة الخلو فان القياس ينتج متصلة
جزئية مؤلفة من نقيض الاصغر وعين الاكبر ويكون مقدمها اي واحد منهما كان وبيانه بانك تعكس المنفصلة
الصغرى النقيض الى متصلة مقدمها نقيض الاوسط وتاليها نقيض الاصغر والمنفصلة الكبرى المذكورة

اعتبار صح

فان كانا موجبتين صح

بعكس صح

يستلزم

يستلزم متصلة مقدمها نقيض الاوسط وتاليها عين الاكبر وينتظم منهما قياس من الشكل الثالث والاوسط
فيه نقيض الاوسط منتج للمطلوب كقولك كلما كان اب فجد ودائما اما جد او هز ينتج قد يكون اذا لم يكن اب
فهز لان المتصلة يلزمها بعكس النقيض كلما لم يكن جد لم يكن اب والمنفصلة يلزمها كلما لم يكن جد فهز ينتج
المقدمتان من الثالث قد يكون اذا لم يكن اب فهز واما اذا لم يكن المقدمتان موجبتين فلا بد من ان يكون احديهما
موجبة والاخرى سالبة فالمقدمة السالبة لا يخلو اما ان يكون اما متصلة او منفصلة فان كانت السالبة منفصلة
فاما ان يكون مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت مانعة الجمع فالقياس غير منتج لجواز صدق القياس مع التوافق الكلي
بين الطرفين تارة ومع التباين الكلي بينهما اخرى فالقياس لا يستلزم الاتصال ولا الانفصال اما التوافق الكلي
فكقولك كلما كان هذا انسانا فهو حيوان وليس البتة اما ان يكون حيوانا او ناطقا مع ان الحق التوافق وهو
كلما كان هذا انسانا فهو ناطق واما التباين فكقولك كلما كان هذا انسانا فهو حيوان وليس البتة اما ان يكون
حيوانا او فرسا مانعة الجمع مع ان الحق التباين وهو ليس البتة كلما كان انسانا فهو فرس وان كانت المنفصلة مانعة
الخلو فينتج منفصلة مانعة الخلو لان جواز الخلو عن اللازم دائما او في بعض الاوقات يستلزم جواز الخلو عن الملزوم
دائما او في الجملة واما اذا كانت السالبة متصلة فلا يخلو المنفصلة اما ان يكون مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت
مانعة الجمع وكانت المتصلة كلية فان القياس ينتج منفصلة سالبة جزئية مانعة الخلو كقولك ليس البتة كلما
كان اب فجد ودائما اما جد او هز ينتج قد لا يكون اما اب او هز مانعة الخلو والا لصدق نقيضها وهو
دائما اما اب او هز ويلزمها كلما لم يكن هز فاب والمنفصلة الكبرى يلزمها كلما كان جد لم يكن هز فيجعل
هذه صغرى والاولى كبرى لينتج من الشكل الاول كلما كان جد فاب وتنعكس بالعكس المستوي الى قد يكون اذا
كان اب فجد وهو يناقض المتصلة السالبة الكلية وان شئت جعلت النتيجة وهي كلما كان جد فاب صغرى
والصغرى السالبة المتصلة وهي ليس البتة اذا كان اب فجد كبرى لينتج القياس ليس البتة اذا كان جد فج
د وهو محال واما اذا كانت المتصلة السالبة جزئية فالقياس غير منتج لصدق القياس مع تلازم الطرفين
مرة ومع التعاند اخرى اما التلازم فكقولك قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا كان حجرا ودائما اما ان
يكون حجرا او حساسا مع ان الحق التوافق وهو كلما كان هذا حيوانا فهو حساس واما التعاند فكقولك قد لا يكون
اذا كان هذا حيوانا كان انسانا ودائما اما ان يكون انسانا او لا حيوانا مع ان الحق التعاند وهو دائما اما ان
يكون حيوانا او لا حيوانا واما اذا كانت المنفصلة مانعة الخلو وكانت المقدمتان كليتين فينتج القياس منفصلة
مانعة الخلو سالبة كلية كقولك ليس البتة كلما كان اب فجد ودائما اما ان يكون جد او هز مانعة
الخلو ينتج ليس البتة اما اب او هز مانعة الخلو والا لصدق نقيضها وهو قد يكون اما اب او هز ويلزمه قد
يكون اذا لم يكن هز فاب والمنفصلة الكبرى يلزمها كلما لم يكن هز فجد فيجعل كبرى واللازم الاول
صغرى والاوسط نقيض الاكبر لينتج القياس من الشكل الثالث قد يكون اذا كان اب فجد وهو مناقض
للمتصلة السالبة الكلية وذلك خلف والعالم بهذا القياس ينتج منفصلة سالبة مانعة والا لزم صدق نقيضها
ويستلزم استلزام عين الاصغر لنقيض الاكبر جزئيا والمنفصلة الكبرى يلزمها استلزام نقيض الاكبر للاوسط كليا
وهما ينتجان من الشكل الاول استلزام عين الاصغر للاوسط جزئيا وحينئذ يلزم كذب السالبة الكلية المتصلة
الصغرى وذلك خلف واما اذا كانت احدى المقدمتين جزئية فان كانت الجزئية منفصلة فان القياس ينتج
منفصلة مانعة الخلو وان كانت الجزئية متصلة فالنتيجة مانعة الجمع بالبرهان المتقدم القسم الثاني ان
يكون المتصلة تاليها صغرى لكن الحد الاوسط مقدم فيه فاما ان يكون المقدمتان موجبتين او لا فان كانتا موجبتين

مؤلفة م

فاما ان يكون المنفصلة مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت مانعة الجمع فان القياس ينتج متصلة جزئية من عين الاصغر
ونقيض الاكبر لان المتصلة الصغرى هي كلما كان ج د فاب ينتج مع المتصلة المستلزمة للمنفصلة الكبرى وهي
كلما كان ج د لم يكن هـ ز المطلوب من الشكل الثالث وهو قد يكون اذا كان اب لم يكن هـ ز وايضا المتصلة
الصغرى اذا عكست بالعكس المستوي وجعلت صغرى واستلزام المنفصلة الكلية المؤلفة من غير الاوسط ونقيض
الاكبر كبرى انتظم منهما قياس هكذا قد يكون اذا كان اب فج د وكلما كان ج د لم يكن هـ ز ينتج القياس من الشكل
الاول قد يكون اذا كان اب لم يكن هـ ز وهو المطلوب وان كانت المنفصلة مانعة الخلو فالقياس ينتج منفصلة
مانعة الخلو لان امتناع خلو الشيء عن امر وعن ملزوم دائما او في الجملة يستلزم امتناع الخلو عن اللازم دائما
او في الجملة هذا الحكم في الموجبتين فاما اذا كانت احدى المقدمتين سالبة وكانت التالية متصلة فان كانت
المنفصلة مانعة الجمع فالمقدمتان سواء كانتا كليتين او احديهما جزئية فان القياس ينتج سالبة جزئية ما
منفصلة مانعة الخلو كقولك ليس البتة كلما كان ج د فاب ودائما اما ج د او هـ ز مانعة الجمع ينتج
قد لا يكون اما اب او هـ ز مانعة الخلو والا لصدق نقيضها وهو دائما اما اب او هـ ز ويلزمه كلما لم يكن
هـ ز فاب والمنفصلة الكبرى يلزمها كلما كان ج د لم يكن هـ ز فنجعلها صغرى وكلما لم يكن هـ ز فاب كبرى
لينتج القياس من الاول كلما كان ج د فاب وهو مناقض للصغرى آ وصفنا ولها هذا خلف واما اذا كانت
المنفصلة مانعة الخلو فلا يخلو المقدمتان من ان يكونا كليتين او لا فان كانتا كليتين فان القياس ينتج
منفصلة مانعة الخلو كقولك ليس البتة اذا كان ج د فاب ودائما اما ج د او هـ ز ينتج القياس ليس دائما
اما اب او هـ ز والا لصدق نقيضها وهو قد لا يكون اما اب او هـ ز ويلزمها قد يكون اذا لم يكن هـ ز
فاب والمنفصلة يلزمها كلما لم يكن هـ ز فج د فنجعلها صغرى واللازم الاول كبرى هكذا كلما لم يكن
هـ ز فج د وقد يكون اذا لم يكن هـ ز فاب ينتج من الثالث قد يكون اذا كان ج د فاب وهي تناقض
الصغرى السالبة وذلك محال وايضا هذا القياس ينتج منفصلة مانعة الجمع والا لزم صدق نقيضها
ولزم منه استلزام عين الاصغر لنقيض الاكبر جزئيا والمنفصلة يلزمها استلزام نقيض الاكبر لعين الاوسط
كليا وينتظم مما بين المقدمتين قياس من الشكل الاول ينتج استلزام عين الاوسط للاصغر جزئيا ثم نعكس
الى نقيض الصغرى فيلزم الخلف وان لم يكن المقدمتان كليتين بل كانت احديهما جزئية وكانت الجزئية
هي المنفصلة فالقياس ينتج منفصلة مانعة الخلو بالبيان المتقدم وان كانت الجزئية هي المتصلة
فالقياس غير منتج لامكان تلازم الطرفين تارة وتعاندهما اخرى اما التلازم فكقولك اذا كان هذا

فلا يكون م

لا فرسا كان انسانا ودائما اما ان يكون لا فرسا او حيوانا والحق انه كلما كان انسانا كان حيوانا واما
التعاند فكقولك قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا كان انسانا ودائما اما ان يكون حيوانا او لا انسانا
مع ان الحق التنافي وهو انه اما ان يكون انسانا او لا انسانا والنتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكم والكيف
ابدا القسم الثالث وهو الذي يكون المتصلة فيه كبرى والاوسط تاليها فحكمه يكون مثل حكم القسم الاول من
غير تفاوت والقسم الرابع ان يكون المتصلة كبرى والاوسط مقدمها فحكمه كحكم القسم الثاني الا ان
القسم الثالث يخالف القسم الاول والرابع الثاني في امر واحد وهو انه يكون القياس المستلزم
للمتصلة المؤلفة من عين احد الطرفين ونقيض الطرف الاخر يكون في القسم الثالث كما في القسم الثاني
وفي القسم الرابع كما في القسم الاول الا ان المنفصلة يكون في القسم الثالث مانعة الخلو دون مانعة
الجمع ويكون في القسم الرابع مانعة الجمع دون مانعة الخلو فاذا قلت في القسم الثالث دائما اما اب او

ج د

ج د مانعة من الخلو وكلما كان هـ ز فج د ينتج القياس قد يكون قلت في القسم الثالث دائما اما اب او
ج د مانعة من الخلو وكلما كان هـ ز فج د ينتج القياس قد يكون اذا كان اب لم يكن هـ ز وذلك لان
المنفصلة الصغرى يلزمها كلما لم يكن ج د فاب والمتصلة الكبرى يلزمها بطريق عكس النقيض كلما لم يكن ج د
لم يكن هـ ز وينتجان من الشكل الثالث قد يكون اذا كان اب لم يكن هـ ز وهو المطلوب واذا قلت
في القسم الرابع دائما اما اب او ج د مانعة من الجمع وكلما كان ج د فهـ ز ينتج القياس قد يكون اذا لم يكن
اب فهـ ز وذلك لان المنفصلة الصغرى يلزمها كلما كان ج د لم يكن اب فنجعلها صغرى والمتصلة كبرى
لينتظم منهما قياس في الشكل الثالث منتج المطلوب وهو قد يكون اذا لم يكن اب فهـ ز هذا اذا كانت
المنفصلة مانعة الجمع او مانعة الخلو فان كانت المنفصلة حقيقية فاما ان يكون موجبة او سالبة فان كانت
موجبة انتج القياس جميع ما انتجه المنفصلتان المانعتا الجمع والخلو لان الحقيقية اخص من كل واحدة منهما و
ضرورة استلزام الخاص لما يستلزمه العام واما اذا كانت الحقيقية سالبة فالقياس غير منتج لان القياس
لو انتج والمنفصلة سالبة حقيقية لزم انتاج القياس مع السالبتين المانعتي الجمع والخلو نتيجة السالبة بعينها
لكونها اخص من السالبة الحقيقية ضرورة وجوب انتاج الاخص لما ينتجه العام وقد عرفت عدم انتاج القياس
والمنفصلة سالبة مانعة الخلو نتيجة القياس والمنفصلة سالبة مانعة الجمع في جميع الاقسام التي مرت القسم
الثاني وهو الذي يكون الحد الاوسط جزءا غير تام من كل واحدة من المقدمتين فينحصر اقسامه في اربعة لكون
المتصلة لا تخلو عن ان يكون اما صغرى او كبرى وعلى كل واحد من هذين التقديرين فاما ان يكون الاوسط
جزءا من مقدم المتصلة او من تاليها والمنفصلة يجب ان يكون في الاقسام الاربعة موجبة اذ لو كانت سالبة
لم يلزم اجتماع الجزء المشارك منها مع المتصلة على الصدق واما نتائج هذه الاقسام الاربعة فكل واحد
منها ينتج نتيجتين الاولى ينتج متصلة يكون مقدمها الجزء الغير المشارك من المتصلة وتاليها نتيجة التاليف

منفصلة م

من الجزء المشارك منها ومن المنفصلة والنتيجة الثانية مؤلفة من الجزء الغير المشارك من المنفصلة ومن
نتيجة التاليف من الجزء المشارك منها ومن المتصلة الا ان ذلك كله انما يكون بعد اشتمال المشاركين
في كل شكل من الاشكال الاربعة على الشرائط التي اعتبرناها في ذلك الشكل فانت فيمكنك استخراج ضروب
كل قسم من هذه الاقسام الاربعة من الذي سلف كقولك في الشكل الاول من القسم الاول كلما كان
كل ج د فاب ودائما اما كل د ط او هـ ز ينتج قد يكون اذا كان اب فاما كل ج ط او هـ ز وايضا

قد يكون م

هذا القياس ينتج نتيجة اخرى وهي اما ان يكون هـ ز واما ان يكون اذا كان كل ج ط فاب ونقيس على
هذا الضرب بقية ضروب هذا الشكل وكذلك سائر ضروب الاشكال الثلثة الباقية في جميع الاقسام
فلا يكاد يخفى عليك ذلك القسم الثالث وهو الذي يكون الاوسط فيه تاما من احديهما غير تام من الاخرى

كان

وانما يمكن ذلك اذا كان احد طرفي احدى المقدمتين شرطية يكون الشرطية مع المقدمة الاخرى تشارك
في احد الطرفين اعني يشتركان في شيء هو جزء تام من كل واحدة والحد الاوسط حينئذ اما ان يكون
جزءا تاما من المتصلة او من المنفصلة فان كان جزءا تاما من المتصلة فيكون حكمه حكم القياس المركب
من الحملي والمنفصل لكن المتصل من هذا القياس يكون مكان الحملي من ذلك القياس كقولك كلما كان اب
فج د ودائما اما كل ج د فهـ ز او ح ط ينتج القياس اما كلما كان اب فهـ ز واما ح ط ونتيجة
التاليف بين المتصلة والشرطية يكون موضوعة مكان نتيجة التاليف بين الحملية وذلك الجزء المشارك
من المنفصلة واما اذا كان الاوسط جزءا تاما من المنفصلة فيكون حكمه مثل حكم القياس المؤلف

من الحملي والمتصل والمنفصلة يكون مكان الحملية كقولك دائما اما ان يكون اب او ج د وكلما كان كل ج د فد ب
مح فلا ينتج القياس فقد يكون اذا كان ح ط فاما اب او د ز ونتيجة التأليف بين المنفصلة والشرطية يكون موضوعة
مكان نتيجة التأليف بين الحملية والجزء المشارك من المتصلة فقد ان كل واحد من هذين القسمين ينتج نتيجة
القسم الذي رجع اليه لكن يكون نتيجة التأليف من الشرطية والمقدمة الاخرى يكون موضوعة موضع نتيجة التأليف
بين الحملية وذلك الجزء المشارك من المقدمة الاخرى الشرطية **الفصل الحادي عشر** في لواحق القياس
وتوابعه في القياس الاستثنائي القياس الاستثنائي مركب من شرطية متصلة او منفصلة ومن قضية لغوي
استثنائية اي جزء من الشرطية اما حملية ان كانت الشرطية مركبة من حمليتين او شرطية ان كانت مركبة من
شرطيتين اي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع له ليلزم من ذلك وضع الطرف الآخر او رفعه ويجب ان يكون الشرطية
متصلة كانت او منفصلة موجبة اذ لو كانت سالبة لحصل الاختلاف وان كانت متصلة فيجب ان يكون لزومية
اذ لو كانت اتفاقية فلا ينتج لان استثناء نقيض التالي غير ممكن لامكان اجتماع الجزئين على الصدق وعدم
الاتصال بين نقيضي الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج عين التالي لكنه يتوقف على العلم بالوضع والا
ثم وقت الاتصال والانفصال ان لم يكن وقت الاستثناء فيشترط كلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية والا
لجاز ان يكون حال اللزوم او العناد مغايرا لحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج والشرطية ان كانت متصلة فاستثناء
عين المقدم ينتج عين التالي وكذلك استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لوجوب وجود اللازم عند وجود
الملزوم ونفي الملزوم عند نفي اللازم واما استثناء نقيض المقدم فلا ينتج نقيض التالي وعين التالي لا ينتج
عين المقدم لجواز كون اللازم اعم من الملزوم فلا يلزم من رفع الاخص ولا من وضع الاعم وضع الاخص ورفع
الاخص قال فخر الدين ان التالي اذا كان مطلقا عاما فاستثناء نقيضه لا ينتج كقولك كلما كان هذا انسانا فهو كاتب بالاطلاق
العام فلو قلت لكنه ليس بكاتب فلا يلزم انه ليس بانسان لان بعض من لم يكتب بالضرورة انسان فاذا
اعتبرت الدوام في التالي انتج وفيه نظر لان استثناء نقيض التالي لا يوجد في غير دوام فاعتبار الدوام لا يزيد
على استثناء النقيض وان كانت الشرطية منفصلة حقيقية فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر لاستحالة
صدق الجزئين واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الآخر لاستحالة كذب الجزئين وان كانت مانعة الجمع فاستثناء
عين ايهما كان ينتج نقيض الآخر لاستحالة اجتماع الجزئين على الصدق واستثناء نقيض ايهما كان لا ينتج عين الآخر
لجواز اجتماع الجزئين على الكذب وان كانت مانعة الخلو فاستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الآخر لاستحالة
الخلو عن الجزئين واما استثناء عين ايهما كان لا ينتج نقيض الآخر لجواز اجتماع الجزئين على الصدق فالحاصل انه
يحصل من الحقيقية اربع نتائج ومن مانعة الجمع والخلو كل منهما نتيجتان ويجب ان يعلم انه انما ينتج استثناء نقيض
المتصلة بواسطة عكس نقيضها والمنفصلة بواسطة المتصلة التي يلزمها واما القياس المركب لابد في كل قياس
من مقدمتين فان المقدمة الواحدة ان اشتملت على طرفي النتيجة فهي شرطية لابد من استثناء حتى ينتج وهي مقدمة
لغوي وان اشتملت على جزء النتيجة فلجزء الآخر يجب اشتمالها عليه ليحصل ارتباط احد الجزئين بالآخر وقد تمت
المقدمتان ولا حاجة الى اكثر من مقدمتين في الاقيسة الساذجة ويجوز في غيرها كالاستقراء التام على
ان الكثرة فيه في حكم المقدمتين لان النتيجة لما كان لها طرفان فان لم يناسب احد المقدمتين النتيجة بطرف
فلا انتاج وان تناسب المقدمتان النتيجة بكل طرف فيستغني عن المقدمة الثالثة اذا عرفت هذا فالقياس
المركب هو تركيب مقدمات ينتج بعضها نتيجة ثم يلزم من تركيبها مع مقدمة لغوي ينتج اخرى هكذا الى ان ينتهي
الى المطلوب وهو ينقسم الى موصول النتائج ومفصولها واما الموصول فهو الذي يذكر النتائج فيه بالفعل

لكل كان مع

لرفع الاعم مع

اخرى مع

مرتين

مرتين تارة بوجه نتيجة وتارة اخرى مقدمة لقياس كقولك كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ ثم نقول وكل ج آ
وكل آ د فكل ج د ثم نقول وكل ج د وكل د ه فكل ج ه وهكذا الى ان ينتهي الى المطلوب واما المفصول فهو
الذي لا يذكر النتائج فيه بالفعل بل تطوى الا النتيجة المطلوبة فانها تذكر كقولك كل ج ب وكل ب آ وكل آ د
وكل د ه فينتج كل ج ه الذي هو المطلوب وقول من قال ان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان
النهار موجودا فالاعشى يبصر لكن الشمس طالعة فالاعشى يبصر انه قياس بسيط وان النتيجة مع الاستثناء تحصل من
القياس الاقتراني هكذا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار
موجودا فالاعشى يبصر والنهار موجود فالاعشى يبصر ولم يجتمع طرفا النتيجة ههنا هو قياس مركب مفصول حذف
عنه ان كانت الشمس طالعة فالاعشى يبصر المجعول نتيجة مرة ومقدمة لغوي ثم يستثنى لكن الشمس طالعة ويحتاج الى
الاستنتاج من القياس الاقتراني ثم يحذف الحد الاوسط وهو النهار موجود ويجمع الطرفان ويستثنى بعد ذلك
وقياس الخلف عبارة عن الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على حقية النقيض الآخر وهو مركب من قياس
اقتراني واستثنائي اما الاقتراني فمركب من قضيتين احديهما متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها لازم نقيضه
والاخرى حملية صادقة في نفس الامر واما الاستثنائي فمركب من متصلة حصلت من نتيجة القياس الاقتراني مقدمها
نقيض المطلوب وتاليها وهو امر محال ومن حملية اي رفع للتالي المحال مثاله اذا كان المطلوب ليس بعض ج
ب فنقول لو لم يصدق ليس بعض ج ب وجب ان يصدق نقيضه وهو كل ج ب ونضم اليه كل ب آ
على انها مقدمة صادقة في نفس الامر سواء كانت بينة بنفسها او بقياس وهذا هو القياس الاقتراني ويتركب
من متصلة صغرى وحملية كبرى فينتج لو لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج آ ونجعل هذه النتيجة مقدمة شرطية
لقياس استثنائي ثم نستثني نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم هكذا لو لم يصدق ليس بعض ج ب فكل ج آ
لكن ليس كل ج آ لانه امر محال فينتج ليس لم يصدق ليس بعض ج ب فيصدق ليس كل ج آ لان سلب السلب
ايجاب واذا ضممت نقيض المطلوب الى حملية فلا يمكن بيان جميع على هيئة الشكل الاول فان الموجبة الكلية
نقيضها سالبة جزئية وهي غير صالحة لكبروية الاول ولا لصغراه ولكن نبين بالثالث فيجعل صغراه وبالثاني
فيجعل كبراه وهكذا يفعل في كل مطلوب واما رد قياس الخلف الى القياس المستقيم فانك اذا اخذت نقيض
المحال وقرينة الى المقدمة الصادقة على ما امكن من الاشكال انتج المطلوب على الاستقامة مثاله ليس
كل ج آ الذي هو نقيض كل ج آ المحال الذي قرناه الى كل ب آ الصادق انتج من الشكل الثاني ليس كل ج
ب الذي هو المطلوب وليس يجب ان يكون الشكل المنتج هو بعينه الشكل المنتج المطلوب على الاستقامة اذ ها
المنتج للخلف ههنا هو الاول والمنتج للاستقامة هو الثاني واما عكس القياس فهو قياس مؤلف من نقيض
النتيجة او ضدها ومن احدى المقدمتين لانتاج نقيض المقدمة الاخرى او ضدها ويستعمل جدلا لابطال احدى مقدمتي
القياس كقولك كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ فنقيض النتيجة بعض ج ليس آ ان ضممناه الى الكبرى انتج
من الثاني ما يناقض الصغرى وان ضممنا لا شيء من ج آ الذي هو الضد اليها انتج ضد الصغرى وان ضممنا الى
الصغرى انتج من الثالث ما يناقض الكبرى ويجب اذا كان الثالث لا ينتج الا الجزئية ونقيض النتيجة اذا كان جزئيا
فلا ابطال الا بنقيض فقط وابطال صغرى الاول بالثاني وكبراه بالثالث وابطال صغرى الثاني بالاول وكبراه
بالثالث وابطال صغرى الثالث بالثاني وكبراه بالاول واما قياس الدور فهو ان تأخذ النتيجة وتضمها الى عكس
احدى المقدمتين لانتاج المقدمة الاخرى فالنتيجة تحت ما ينتجها على وجه الجدل لمنع القياس عند كون احدى مقدمتيه
غير بينة وينبغي ان يغير اللفظ لتوهم الخصم التغاير ويجب ان يكون المقدمتان متعاكستين ليتحفظ الكمية كقولك

على امتناعه وبه صح

للثاني مع

المطالب مع

للخلف مع

ويستعمل مع

كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فينتج كل انسان ضاحك فاذا اردت بيان الكبرى عكست الصغرى وضممتها
الى النتيجة المجعولة كبرى انتج الكبرى وان عكست الكبرى وجعلتها بحالها كبرى وضممتها الى النتيجة انتجت ٥ واذا
كانت احدى المقدمتين سالبة وضممت النتيجة السالبة الى عكس المقدمة الموجبة انتجت السالبة ولا ينتج الموجبة
فاذا كانت الكبرى سالبة في الشكل الاول وقرنت النتيجة بعكس الصغرى انتجت الكبرى ولا يمكن اقترانها بالكبرى
السالبة لانتاج الصغرى الموجبة الا بحيلة وذلك انها اذا كانت سوالب متعاكسة ايجابا وسلبا معدولا فالواحد
والكثير وعدم الانقسام مع الكثير فاذا ركب القياس هكذا كل عدم الانقسام واحد ولا شيء من الواحد بكثير ينتج
لا شيء من عديم الانقسام بكثير فاذا اردنا ان ننتج الصغرى الموجبة فطريقه ان نجعل النتيجة معدولة ونجعل السلب
جزءا من محمولها فنقول كل عديم الانقسام فهو غير كثير ونعكس الكبرى السالبة ونجعل السلب جزءا من موضوع عكسها
فنقول كل غير كثير فهو واحد ونجعلها كبرى والنتيجة المعدولة صغرى لينتج الصغرى وهو كل عديم الانقسام
واحد واما اكتساب المقدمات فهو عبارة عن وضع طرفي المطلوب الذي هو الحد الاصغر والاكبر وطلب
ما يمكن حمله على كل واحد من الحدين وكل ما يمكن حملهما عليه بالايجاب والسلب حملا ذاتيا كالجنس والنوع والفصل
او عرضيا كالخاصة والعرض العام فان وجدت ما يصلح ان يكون محمولا لموضوع المطلوب موضوعا لمحموله
ايجابا كان ذلك او سلبا فهو حد اوسط فقد تم قياسك في الشكل الاول وان وجدت ما يصلح ان يكون
موضوعا للحدين بالايجاب او بالسلب فقد ظفرت بالوسط الموجب لنسبة الاكبر الى الاصغر فقد تم
قياسك في الشكل الثالث وان وجدت ما يصلح للمحمولية على الحدين احدهما بالايجاب والآخر بالسلب
فقد تم قياسك في الشكل الثاني وان وجدت ما يصلح لموضوعية الاصغر ومحمولية الاكبر بالايجاب او بالسلب
فقد تم قياسك في الشكل الرابع كل ذلك بعد اعتبارك الشرائط التي ذكرناها في كل واحد من الاشكال
الاربعة تحليل القياس واعلم ان الحجج والبراهين ونتائجها الحاصلة في العلوم لا يجب ان يكون كل الحجج على نظم
مستقيم فانها قد تورد منحرفة عنه فينبغي ان تضع المطلوب والقول المنتج له وتنظر ان الحجة هل فيها ما يناسب
المطلوب ام لا فان لم يكن فليست بحجة وان كان فان وجدت ما يناسب كلية المطلوب بعينها او نقيضها
فهو قياس استثنائي يستنتج الاستثنائي كقولك ان كان هذا انسانا فهو حيوان ان كان المطلوب كونه
حيوانا فيستثنى عين المقدم وان كان ليس بانسان فيستثنى نقيض التالي وكيف ما كان فقد وقعت
الاستثناء عن الجزء المباين للمطلوب وان وجدت ما يناسب جزءا من المطلوب فتطلب ما يناسب الحد الآخر
ثم تنظر فان كان هناك مقدمات منتشرة لعضتها على نظم شكل من الاشكال وكثيرا ما يكون التناسب
بالمعنى دون اللفظ فلا تهمل ذلك فان المعنى هو المقصود وتبدل اللفظ المركب باللفظ البسيط لئلا
تغلط ولا تشتبه النتيجة الموجبة اذا كانت من مقدمات سالبة اذا كانت المقدمتان معدولتين
كقولك الثلثة لا زوج وكل لا زوج فرد فانه ينتج الثلثة فرد واما استخراج النتائج فان المنتج بالذات
قضية واحدة ولكن ينتج بالعرض عكس النتيجة وعكس نقيضها ان كان لها ذلك وبطلان ضدها وينتج ايضا
ما يدخل تحت موضوع النتيجة فلغاية نسبته الى الاكبر لظن انها نتيجتها قياس واحد وهذا النوع من
الانتاج يسمى نتيجة تحت نتيجة ويكون في الكلي دون الجزئي وكذلك ينتج ما كان مع الاصغر تحت الاوسط
محمد مستوا ونسبة الاكبر اذا اختص مع الاكبر فتلك النتيجة الحاصلة تسمى نتيجة واما كيفية حصول النتائج
الصادقة من المقدمات الكاذبة اعلم انه كلما صدقت مقدمات القياس صدقت النتيجة لقوة الصورة
والمادة ولا يجب ان ينعكس كليا حتى يكون كلما كانت النتيجة صادقة كانت المقدمات صادقة فان

الصغرى صح

فكل ما ليس بواحد فهو كثير وبالعكس كل ما ليس بكثير فهو واحد وكذلك كل واحد فهو غير كثير وبالعكس وكذلك عدم الانقسام صح

نقيضها

وثب صح

منتج نتيجة صح

فان الموجبة الكلية لا ينعكس كنفسها فمن الضرب الاول من الشكل الاول اذا كان الاوسط مباينا للطرفين تكذب المقدمتان
مع صدق النتيجة كقولك كل انسان فرس وكل فرس ناطق ينتج كل انسان ناطق وكذلك اذا كذبت الصغرى
وصدقت الكبرى كقولك كل انسان فرس وكل فرس حيوان فكل انسان حيوان واما الشكل الثاني اذا اخذت
الاوسط مباينا للطرفين المتباينين فتجعل الصغرى صادقة والكبرى كاذبة وبالعكس فينتج نتيجة صادقة واذا
اخذت في الشكل الثالث الاوسط مباينا للطرفين في الموجبتين فينتج نتيجة صادقة عن كاذبتين ومن
كاذب وصادق اذا كان الاوسط مباينا للاكبر والاصغر جنسهما او امر يعمهما في الموجبتين فيكون النتيجة
صادقة وناتج عن سالبة وموجبة كليهما كاذبتين نتيجة صادقة على ما لا يخفى عليك ذلك في الشكل الرابع
ايضا واما القياسات من القضايا المتقابلة فقد يؤلف من القضايا المتقابلة قياس اما بالتناقض او
بالتضاد فيلزم منه سلب الشيء عن نفسه وفائدته اراده التغليط وينبغي ان يغير اللفظ لئلا يتفطن
الخصم للغلط وياخذ مقدمة مسلمة ويقرن معها نقيضها بعد تقريرها بالحجة ويكون الاصغر والاكبر مترادفا
كقولك كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان ببشر فينتج لا شيء من الحيوان ببشر وعلى هذا المنوال في سائر
الاشكال ويجب اختلاف المقدمتين في جميع الاشكال واما المصادرة على المطلوب الاول فهو ان يجعل
نفس المطلوب مقدمة في القياس المنتج له بعد تبديل اللفظ بمترادفه فقد يكون المطلوب صغرى في الشكل
الاول كقولك كل متفكر انسان وكل انسان بشر فكل متفكر بشر وقد يكون المطلوب كبرى كقولك
كل انسان بشر وكل بشر متفكر فكل انسان متفكر وهو غير مفيد لان كل انسان متفكر الذي هو النتيجة
والكبرى وهو كل بشر متفكر واحد فهو معلوم قبل تاليف القياس فلا يفيد تركيب القياس شيئا وان كان
المطلوب جزئيا في الشكل الاول فلا يذكر الاصغر وكذا ان كان سالبا فلا تذكر الاكبر وان الموجب الكلي اذا كان مطلوبا
لا ينتج بالثاني لانه لا ينتج الا السالب ولا بالثالث لانه لا ينتج الا الجزئي وعلى هذا يستنتج المطالب في جميع
الاشكال بما عرفت من شرائط الانتاج وقد يقع المصادرة على المطلوب في قياس واحد وقد يقع في قياسات
كثيرة فيكون ابعد عن تفطن الخصم للغلط فيؤدي آخر الامر الى المطلوب بعينه نفسه واما الاستسلاف المقدمات
فهو طريق في تبكيت الخصم وله اعتبار في الجدل فاذا اردت ان يلزم الخصم كل ج آ وعندك مقدمتان يستسلف المنتج له
كل ج ب وكل ب آ فاولى ان يورد الصغرى مقطوعة عن الكبرى بان تحمل الصغرى وتاخذ الصغرى في مقدمة
لا يتصل بالاوسط الا بعد حين وكذلك تفعل بالاكبر فان اجتماعهما تفطن الخصم للمنع ولا يجيب المستسلف بما
لا يعرف غرضه فكثيرا ما ينقطع لسلف المقدمات ولا يبقى له رجوع بعد التسليم في ذكر اصناف ما ينتج به وهي
سبعة من جملة ذلك الاستقراء وهو اثبات الحكم الكلي بواسطة ثبوته في جزئياته فان كان الحكم شاملا
لجميع جزئياته بعد السبر والتصفح فذلك هو الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات والجماد متحركة فكل
كل جسم متحرك او كيفية تركيب القياس هكذا كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات
وجماد متحركة فكل جسم متحرك فيرجع حاصل هذا الى قياس صادق المقدمات فيكون مفيدا لليقين ويسمى
بالقياس المقسم واما اذا كان الحكم شاملا لاكثر جزئياته فهو الاستقراء الغير التام كقولك الانسان والطير
والدواب يحركون عند المضغ الفك الاسفل فيلزم ان يكون كل حيوان يحرك عند المضغ الفك الاسفل وهو
غير مفيد لليقين اذ لا يرجع حاصله الى قياس صادق المقدمات فلا يمكن ان نقول كل حيوان اما انسان
او طير او دابة وكل واحد يحرك الفك الاسفل عند المضغ فانه يجوز ان يكون من الحيوانات ما هو خارج
عما استقرى من الانواع كالتمساح مثلا فانه يخالف حكمه حكم ما استقرى اذ هو يحرك الفك الاعلى عند

في

ونبين

سات

الى المنع صح

ما يجب ان يعلم

المشنع ويجب ان تعلم ان ما ذكرنا كليا على كلي فلا يكون ذلك بناء على مشاهدة جزئيات بل هو نظر الى نفس
الطبيعة والماهية كقولك كل انسان حيوان فافهم. ومن ذلك التمثيل وهو اثبات الحكم في صورة جزئية

حكاية

بيان التمثيل

لما وجد في صورة جزئية اخرى لاشتراكهما في معنى جامع فيتعدى الحكم اليها ويسميه الفقهاء قياسا ويسمون
الصورة التي ثبت الحكم فيها بالاتفاق وهو المقيس عليه اصلا والصورة الاخرى وهو الملحق المقيس فرعا
والمعنى المشترك بين الاصل والفرع علة جامعة كقولك العالم مؤلف فيكون محدثا قياسا على البيت فحدوث البيت

البيت

انما هو لاجل التاليف والعالم مؤلف فيكون محدثا ورده الى الصورة القياسية ان يقول البيت حادث
وكلما كان البيت حادثا فالتاليف علة الحدوث ينتج ان التاليف علة الحدوث فاذا قلت وكلما كان
التاليف علة الحدوث فالعالم حادث لكن المقدم حق وهو كون التاليف علة الحدوث فالتالي حق وهو كون
العالم حادثا وله اربعة حدود الاصل والفرع والعلة والحكم ثم يقررون كون المعنى المشترك بين الاصل
والفرع وهو المعنى الجامع علة للحكم كالتاليف في المثال بطريقين الطريق الاول هو ما تسميه قدماء اهل

طرد وعكس

الدوران

الجدل والاصول الطرد والعكس ومتاخروهم الدوران وذلك ان الحدوث لما كان موجودا في عدة
من الصور الحاصل فيها التاليف وهو المعنى المشترك وكان الحدوث معدوما في غيره من الصور الخالية من
التاليف فقد دار الحكم مع المعنى المشترك وجودا وعدما ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما يوجب
علية المدار للدائر فيلزم ان يكون التاليف مدار الحدوث وكل ما يكون مدارا يكون علة للدائر فالتاليف
علة الحدوث وهذا ضعيف فانا نمنع ان يكون كل مدار علة للدائر وسند المنع ان الجزء الاخير من العلة
وكذا سائر الشرائط والاجزاء هي مدار للمعلول دائر معها وجودا وعدما مع ان شيئا من هذه ليس
علة بالاتفاق وايضا فان حاصل هذا يرجع الى استقراء ناقص فيجوز ان يكون حال ما لم يستقر يخالف حال

السبر والتقسيم والترديد

ما استقري واما الطريق الثاني وهو ما سماه قدماء اهل النظر السبر والتقسيم ومتاخروهم الترديد الذي لا يكون
بين المتناقضين مثل قولهم ان علة الحكم وهو الحدوث اما ان يكون المعنى المشترك وهو التاليف واما ان يكون
الامكان واما ان يكون الجوهرية او الجسمية ويبطلون ما عدا التاليف بحجة يختص بكل واحد منها ليتعين لهم ثبوت
الاول فيقولون لا جائز ان يكون علة الحدوث الامكان والا لزم حدوث صفات الباري تعالى ولا جائز ان يكون
العلة هي الجوهرية او الجسمية والا لزم ان يكون كل جوهر وجسم كذلك فيتعين ان يكون العلة هو التاليف وهذا
ضعيف ايضا فانا لا نسلم ان علة الحدوث منحصرة فيما ذكرتم وعدم الانحصار الموجود فيها مع كثرة اللوازم ولا
بين وحينئذ يجوز ان يكون العلة امرا خارجا عما ذكرتم وانما يلزم ما قلتم ان لو كان الحدوث معللا بعلة

معلل بعلة

فيجوز ان لا يكون معللا بعلة سلمنا كون الحدوث [illegible] فلم لا يجوز ان يكون العلة هو المجموع ولئن سلمنا ان المعنى المشترك
وهو التاليف علة للحدوث في محل الوفاق فلم قلتم انه يلزم ان يكون علة في محل النزاع فلم لا يجوز ان يكون خصوصية
محل الوفاق شرطا لعلية المشترك وخصوصية محل النزاع مانعا من العلية فان فسرتم العلة بالعلة التامة
فلم قلتم ان كل مدار يكون علة وبطلانه ظاهر ومنها قياس الضمير وهو القياس الذي حذف كبراه اما لجلائها

قياس الضمير

كقولك الانسان حيوان فيكون جسما حذف عنه وكل حيوان جسم او خوف من ظهور كذبها عند التصريح
كقولك فلان يطوف بالليل فهو متلصص حذف عنه وكل من يطوف بالليل فهو متلصص ومن اصناف
الضمير الدليل وهو القياس الذي يكون الاوسط فيه امارة للاكبر فاذا صرح به كان على صورة الشكل الاول

ومن اصناف الضمير الدليل

كقولك هذه المراة ذات لبن فتكون قد ولدت حذف عنه الكبرى وهي كل ذات لبن فقد ولدت
ومن اصناف الضمير العلامة وهو قياس اضماري يكتفى بالحد الاوسط فيه اما ان يكون اعم من الطرفين ويلزم

منها العلامة

حينئذ

حينئذ ان يكون عند التصريح بالمقدمتين محمولا على الطرفين فيكون على صورة الشكل الثاني فان الاعم
لا يجوز ان يكون موضوع الطرفين ولا موضوع احدهما كقولك هذه المراة مصفار فتكون حبلى
فان المصفار اعم من هذه المراة والحبلى واما اذا كان الاوسط اخص من الطرفين فيلزم حينئذ
ان يكون عند التصريح بالمقدمتين موضوعا للطرفين فيكون على صورة الشكل الثالث كقولك
الملوك المؤيدون ذوو معارج لان سنجر كان ملكا مؤيدا وكان ذا معارج والكبرى في امثال هذين
محذوفة ومن اصناف الضمير الراي وهو قياس مؤلف عن قضية محمودة كقولك الاصدقاء
ينصحون والاعداء يحسدون وقد حذف صغراهما ولو صرح بها لكان هكذا زيد صديق وكل الاصدقاء

منها الفراسة

ينصحون وانما يوردون الكبرى مهملة لان غرضهم المغالطة كما ذكرنا في العلامة ومن اصناف الضمير
ايضا الفراسة وهو قياس يكون الاوسط فيه هيئة بدنية توجد في الانسان وفي سائر الحيوانات
فيستدل بتلك الهيئة على حصول خلق لصاحبها اللازم لها لذلك المزاج المخصوص والهيئة
والخلق معلولا المزاج فيستدل بوجود احد المعلولين على وجود العلة وبوجود العلة على وجود
المعلول الاخر كقولك زيد عظيم الاعالي فهو شجاع وهو شبيه الشبل من وجه لان عظم الاعالي اذا جعلته
للشجاعة قياسا على الاسد فهو التمثيل فحدوده اربعة كالتمثيل الاصل الاسد والفرع الانسان والخلق
هو الحكم وهو الاكبر كالشجاعة والهيئة هو المعنى الجامع المشترك كعظم الاعالي ويجب ان يطرد الخلق مع الهيئة
في غير هذا من سائر الحيوانات فان وجدت الهيئة في حيوان اخر غير جامع عدم الخلق فهي غير لازمة فان كانتا
والطلب هو لازم فان وجدت مع الهيئة خلقان يطرد واحد منهما دون الاخر كالنجر مع عظم الاعالي في
الاسد وعدم النجر مع وجود عظم الاعالي في النمر فاجعل الاستدلال على الخلق المطرد اللازم وهو عظم

القسمة

الاعالي دون النجر واما القسمة فان بعض الحكماء ظن انها حجة مستقلة وجد امر غير ان ينضم اليها ما يجوز
كونها قياسا اقترانيا واستثنائيا بوضع او رفع وهو فاسد فان القسمة وحدها ليس فيها ايراد ما
فائدة كثيرة ولا في استثنائها فان ما يجعل حجة بوضع او رفع يمكن ان يجعل حجة ناتجة على هيئة بعض
الاشكال دون الانفصال بان ينضم اليه الجزء الاخر من الانفصال المجعول مقدمة لغرض مثال ذلك فيما اذا
كان الاستثناء او قيل في ذلك هذا العدد اما ان يكون زوجا واما ان يكون فردا لكنه ليس بزوج فهو
فرد فانه يمكنك ان تقول هذا العدد غير زوج وكل غير زوج فهو فرد فهذا العدد فرد واما
اذا كان الاستثناء يفتقر الى البيان فيورد ذلك مبينا لهذه الصغرى المذكورة من غير افتقار الى
الانفصال والاستثناء وفائدة القسمة اخطار الاقسام بالبال من الاوسط وغيره وكذلك ينتفع
بها في حصر الصفات ايضا واعلم انه من اول القياس الى هاهنا تكلمنا في صورة القياس ونحن الان نتكلم
في مادته ذكر اصناف القضايا التي هي مواد الاقيسة المتنوعة بحسب تنوعها وجملتها اثنا عشر نوعا

اليقينيات

لانها اما ان تكون يقينية او غير يقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن
ان لا يكون كذا مع مطابقته للامر نفسه وامتناع تغيره في ذاته واليقينيات تنقسم الى ستة انواع
النوع الاول الاوليات وهي القضايا التي يكون مجرد تصور طرفيها وان كان بالكسب كافيا في جزم العقل
بنسبة احدهما الى الاخر اما بالايجاب او بالسلب فان وقع التوقف في الحكم فلعدم تصور الطرفين فمنها
ما يمكن الجزم بها عاما للكل وهو كل ما تصور طرفيها حاصل للكل كقولك الواحد نصف الاثنين والجسم
الواحد في زمان واحد لا يكون في مكانين ومنها ما لا يكون عاما للكل كقولك الاشياء المساوية لشيء

واحد متساوية فانّ الاشتباه والتوقف فيها انما وقع للبعض بسبب عدم حصول طرفيها في العقل بالتمام
بل الكثير والناس يتفاوتون في حصول الجزم بها بحسب تفاوتهم في تصور الطرفين النوع الثاني المشاهدات
وهي القضايا التي لا يحكم العقل بالجزم فيها بمجرد تصور طرفيها بل لما وقع الاحساس بثبوت المحمول لبعض
جزئيات الموضوع استعدت النفس للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من العقل المفارق بواسطة
القوى الظاهرة او الباطنة كحكمنا بان الشمس نيرة والنار حارة وان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا
ولذة والما وتسمى القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة القوى الباطنة بالوجدانيات النوع الثالث
المجربات وهي القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة مشاهدات متكررة موجبة لليقين بسبب اقتران
قياس خفي اليها كقولك ان السقمونيا مسهلة للصفراء فبعد مشاهدة الاسهال مرة بعد اخرى عقيب
الشرب مع انضمام القياس الخفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ويستثنى نقيض التالي
لنقيض المقدم وليست التجربة بعينها هي الاستقراء فان الاستقراء هو جعل الملاحظة الجزئية مبدأ
للحكم الكلي وهو غير مفيد لليقين واما التجربة فهو ان ينضم اليها قياس خفي فيحصل نسبة الجزم بالحكم النوع
الرابع الحدسيات وهي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك
ويحصل اليقين بسبب مشاهدة القراين دون الآثار كحكمنا بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لاختلاف
هيئات تشكلات النور فيه بسبب اختلاف الاوضاع والقرب والبعد منها فاذا انضممنا الى ذلك
القياس الخفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا حصل لنا الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس
والفرق بين الحدس والتجربة ان الحدس غير متوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل له المطلوب بواسطته
بل قد يحصل له المطلوب اليقيني دفعة واحدة من تكرر الاثر واما التجربة فانها تتوقف على ذلك لان
الانسان ما لم يجرب السقمونيا بشربه بنفسه او باعطائه لغيره مرارا متعددة يمتنع منه الحكم بان السقمونيا
مسهلة للصفراء والحدس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب النوع الخامس المتواترات وهي القضايا
التي يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من المخبرين بعد العلم بعدم امتناع المخبر عنه والامن من التواطي
والتوافق على الكذب وانتهائها في الخبر الى من شاهد المخبر عنه كحكمنا بوجود مكة وبغداد والبلدان و
والوقايع العظام فان توافق المخبرين وان لم يلتق بعضهم ببعض يمنع احتمال اتفاقهم على الكذب ويوجب حصول
اليقين ولما كان الجزم تارة يحصل من كثرة المخبرين وتارة من قلتهم مع ساير القراين لم ينحصر عدد
التواتر في جملة معينة يحصل اليقين عنده ويعدم بعدمه فكم من عدد قليل افاد اليقين دون الكثير
واليقين الحاصل لك من التجربة والحدس والتواتر ليست حجة على غيرك فربما لم يحصل له اليقين
لانه ما ظفر باسبابها النوع السادس قضايا قياساتها معها وهي القضايا التي يحكم العقل فيها
بسبب وسط لا يعزب عن الذهن عند تصور الحدود كقولك ان الاثنين نصف الاربعة فان
كون احد القسمين مساويا للآخر وهو حاضر عند الذهن دائما عند تصور الاثنين والاربعة والنصف
والقياس المؤلف من هذه الانواع الستة سواء كانت مقدماته من نوع واحد او من نوعين مختلفين
يسمى البرهان واما المقدمات الغير اليقينية فانواعها ايضا ستة النوع الاول المشهورات وهي
القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة اعتراف عموم الناس بها اما لمصلحة عامة واما بسبب حمية
او رقة او نحوها وانفعالات من عادات وآداب وشرايع ومنها الآراء المحمودة وهي القضايا التي لو
خلي العقل وذاته دون النظر الى حمية او انفة وانفعالات من عادات وشرايع وسياسات لم يحكم بها

المشاهدات
الوجدانيات
المجربات
الحدسيات
الفرق بين الحدس والتجربة
المتواترات
بغداد
المشهورات

مثل حكمك ان الظلم قبيح والعدل حسن والقتل مذموم وكذلك كشف العورة بين الناس قبيح ولو قدرت
انك خلقت دفعة لم تباشر امرا ولم تستأنس بغير العقل لم يحكم فيها بشيء اصلا بخلاف القضايا الاولية
فانه يحكم فيها من غير توقف ومن المشهورات ما هو صادق كالامثلة المتقدمة ومنها ما هو كاذب كقبح الذبايح
ونحوه والشرع صرف عن امثالها والصادق قد يكون اوليا وقد يكون نظريا ولكل امة وصناعة
مشهورات بينهم فيجوز ان يكون المشهور عند قوم غير مشهور عند قوم آخرين ومن المشهورات ما يؤثر
عند اول وهلة من وروده ثم اذا التفت النفس اليه بعد ذلك وفكرت فيه بطل ذلك الاثر كقولك
انصر اخاك ظالما او مظلوما ففي الاول يؤثر عند السمع فيتوهم ان الاخ يجب ان ينصر وان كان ظالما
فاذا فكر في ذلك علم ان الظالم لا ينصر سواء كان اخا او غيره وقد قال قوم بان نصرة الظالم هو منعه
عن ظلمه النوع الثاني المسلمات وهي القضايا التي تسلمها الخصم من صاحبه عند المناظرة او يكون
مسلمة بين ارباب ذلك العلم فيبني كل واحد من المتناظرين كلامه عليها في قهر صاحبه ودفعه ولا يلزم
ان يكون المسلمات صادقة فانها كما يكون حقة قد يكون باطلة او عرفية اصطلاحية مثال ذلك
تسليم الفقهاء ان التمثيل والاستقراء والاجماع والاستحسان حجة عند المناظرة في الفروع
الفقهية وتسليم المهندسين كون النقطة لا جزء لها والخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض
بلا عمق والخطين المستقيمين لا يحيطان بسطح وغير ذلك من المسلمات التي بين ارباب الهندسة ولاهل
كل علم وصناعة مسلمات والقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بسيطا ومختلطا يسمى القياس
الجدلي النوع الثالث المقبولات وهي القضايا التي تؤخذ ممن يعتقد فيه الجمهور اما لاتصالات فلكية
لا يطلع عليها او لصفة يقتضي ذلك كبعض الملوك او لمناسبات الكاملة او لصفة يقتضي ذلك
كبعض الملوك او لمناسبات الغير الالهية او لصفة يقتضي اعتقادهم به كالوحي والالهام
والمعجزات والكرامات والعلم والدين والعمل والتقى ونحو ذلك من الصفات المحمودة الجميلة والحكمة
لانه بهذا الشخص اما ان يكون نبيا او وليا او اماما وذلك كالقضايا التقليدية والاحكام الشرعية
الماخوذة عن الانبياء والسلف وعلماء الوقت ومشايخ الزمان النوع الرابع المظنونات وهي القضايا
التي يحكم العقل بها اتباعا للظن وهو الحكم بان الشيء كذا مع الشعور بامكان مقابله كقولك فلان يطوف
بالليل فهو سارق بناء على ان سبب حصول الظن ان كل من يطوف بالليل فهو سارق والقياس
المؤلف من المقبولات والمظنونات بسيطا كان او مختلطا يسمى القياس الخطابي النوع الخامس
الوهميات وهي القضايا التي يوجبها الوهم الانساني وهي قد تكون صادقة كالحكم في الامور
المحسوسة فيدخل في الواجب قبولها وقد تكون كاذبة كالحكم على امور غير محسوسة سواء تعلقت
بالمحسوسات او لم يتعلق كحكمك بان كل موجود في جهة مشار اليه ووراء العالم فضاء غير متناهي
وغير ذلك ولولا ان الامور العقلية والشرايع الالهية تكذبها والا لعدت من القضايا الاولية
ولا يزال الانسان في دفع هذه القضايا مع الوهم في حرب الى ان يحسن اسلام الوهم كما جاء في الخبر
ان الله اعانني عليه فاسلم ويعرف كذبها بان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض
حكمه فاذا صار العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة رجع الوهم مفارقا للعقل عن قبول حكمه
فانكر النتيجة والوهم ينكر نفسه ايضا والقياس المؤلف من الوهميات سفسطة ومغلطة النوع
السادس المخيلات وهي القضايا التي اذا وردت على النفس اثرت تاثيرا عجيبا لا بالتصديق

المسلمات
المقبولات
الغير م
المظنونات
الوهميات
يسمى هو
مغالطة
المخيلات

والكاذب بل اليقيني والبسيط سواء كانت صادقة او كاذبة كقولك في الرغبة في شرب الخمر انها
ياقوتية سيالة فترغب النفس فيها لذلك وكقولك في النفرة عن العسل انها مرة مقيئة فتنفر
النفس لذلك وكثير من الناس يقدمون على الامور الهائلة العظيمة بسبب سماع هذه القضايا
وكذلك ينفرون عن كثير من الرذايل الشهوانية والغضبية بسببها والانبياء ومتابعوهم والحكماء
يستعملونها في اغراضهم ومخاطباتهم ومواعظهم وهي مفيدة جدا في المطالب الدينية والدنياوية
والقياس المؤلف منها يسمى بالقياس الشعري وبعضهم زعم ان هذه القضايا لا يمتاز بعضها عن
البعض بفصول ذاتية حتى يكون انواعا بل بفصول عرضية فجعلها اصنافا وهذه القضايا قد يتداخل
فان المشهورات والمسلمات تدخل تحت المظنونات واليقينيات تدخل تحت المشهورات وبالعكس على ما
لا يخفى عليك احوال ذلك والحكم النفس التي ان اعتقد مع عدم التفات الى النقيضة فان وجب
قبولها فهي اليقينيات وان لم يجب قبولها بل توهم فان كان لقوة باطنة وهمية فهي الوهميات وان كان
لامر خارج فهي المشهورات وان كان مبدا الحكم تسليما من الخصم فهي المسلمات او تقليدا من الغير فهي
المقبولات وهذا الحصر فيه ما فيه لانه ليس بمردد تام بين النفي والاثبات على ان حصرها
ليس بمهم في العلوم وكيف ينحصر مع دخول بعضها في بعض والكلام على الاقيسة الخمسة وهي البرهان
والجدل والخطابة والشعر والمغالطة **الفصل الثاني عشر** في البرهان واحواله قد علمت ان البرهان ما تالف
من المقدمات اليقينية سواء كان اليقين من ذاتها او بسبب مقدمات اخرى وهذا اولى من قولهم انه تالف
من مقدمات واجبة القبول اذ يفهم من كونها واجبة القبول المقدمات اليقينية في ذاتها لا ما يثبت بمقدمات
اخرى ويكون الغرض من تاليف المقدمات اليقينية انتاج امر يقيني والبرهان ينقسم الى اللمي والاني
وذلك لان الحد الاوسط يقتضي حصول العلم بثبوت الاكبر للاصغر والا لم يكن برهانا ولم يسمى
بهذا الاسم الا اذا كان كذلك وهذا ينقسم الى قسمين لان الحد الاوسط ان كان علة للاكبر فان كان
مع ذلك علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن والخارج معا اي يكون الاوسط معطيا للعلة بنسبة
الاكبر الى الاصغر في نفس الامر وفي تصديق العقل كقولك هذا الشخص متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط
محموم فهذا الشخص محموم فالاوسط هو تعفن الاخلاط علة لحصول الحمى في ذلك الشخص في نفس الامر وعلة
لحصول الحمى له ايضا فانه لولا تعفن الاخلاط لما حكم بثبوت الحمى له ويسمى هذا برهان اللم ولا يشترط
في برهان اللم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه مطلقا بل قد يكون علة لوجود الاكبر مطلقا
كما في المثال المذكور وقد يكون الاوسط علة لثبوت الاكبر في الاصغر مع كون الاوسط معلولا لوجود
الاكبر كقولك كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالحيوان الذي هو الاوسط ليس
علة لوجود الجسم الذي هو الاكبر في الخارج بل هو معلول لوجوده في الخارج بل ثبوت الحيوانية للانسان
علة لثبوت الجسم للانسان واما اذا كان الاوسط علة للتصديق اي الاوسط علة لنسبة الاكبر الى
الاصغر في الذهن فقط دون الخارج فيكون معطيا للعلة حكم العقل بتلك النسبة ولا يعطي الثبوت بتلك
النسبة في نفس الامر فيسمى برهان ان كقولك هذا الشخص محموم وكل محموم فاخلاطه متعفنة فينتج ان هذا الشخص
اخلاطه متعفنة فالاوسط الذي هو الحمى ليس علة لحصول التعفن الاخلاط للشخص بل تعفن الاخلاط الذي
هو الاكبر علة لحصول الحمى في الشخص واما الاوسط وهو الحمى علة لحكم العقل بحصول تعفن الاخلاط لذلك
الشخص واحق البراهين باسم البرهان واقواها هو الاول دون الثاني لوجهين الاول كون البرهان

اللمي

التي يكون الاوسط علة لثبوت الاكبر في الاصغر في الذهن والخارج وفي البرهان الاني يكون الاوسط
علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فقط الثاني هو ان دلالة العلة على المعلول اقوى واتم من
دلالة المعلول على العلة وتقع العلل الاربع في اوساط البراهين على الانفراد كقولك في باب
الخسوف انه مقاطرة الارض للنيرين وكقولك في علة وجود الاصبع الزايدة انه وجدت المادة
المستعدة لقبول صورة الاصبع فاضلة على المقدار الواجب وقولك في مساواة مثلثين انه
تساويا اضلاع متناظرة وزوايا يحكم بها منها بالتطبيق وقولك في علة تعريض الطواحين ان ذلك
للحاجة الى جودة المضغ وقد يستعمل مجموع الاربع في بيان شيء واحد ويجب ان يكون العلة والنتيجة جليتين
واللازمة منها هي القريبة واما اجزاء العلوم البرهانية فثلثة موضوعات ومبادي ومسائل واما الموضوع
فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية كالموجود للعلم الالهي والجسم من حيث وقوعه في الحركة والتغير
للعلم الطبيعي وكالمقدار للهندسة والعدد للحساب ويعني بالاعراض الذاتية ما يلحق الماهية اما لذاتها
كالتعجب للانسان او لامر يساوي ذاتها كالضحك اللاحق بالانسان بواسطة التعجب وهو المساوي او
لامر اعم هو جزء داخل فيها كلحوق الحركة للحيوان بواسطة كونه جسما وهو داخل فيها فالاعراض الذاتية
هي هذه الثلثة واما الذي يلحقها بواسطة امر اعم ليس بجزء كلحوق الحركة للابيض بواسطة الجسم وكلحوق
الكتابة للحيوان بواسطة الانسان الاخص فليس من الاعراض الذاتية كما ذكرناه سالفا وذكر محيي
الدين ان الاعراض الذاتية ما يلحق الموضوع لا لامر اعم ولا اخص والشيخ فسر الاعراض الذاتية بانها يوخذ
الموضوع او جنسه او موضوع معروضه في حد ذاته اما اخذ الموضوع فكالفطوسة للانف الماخوذ في حد
الانف فانه يقال هو التقعير الكاين في الانف واما اخذ جنس الموضوع فكالمساواة والمناسبة
العارضتان للمقدار والعدد والماخوذ في حدهما جنس المقدار والعدد وهو الكم فانه يقال المساواة اتفاق
في الكمية والمناسبة مشابهة فيها فان النسبة كمية احد المقدارين المتجانسين من الاجزاء والعدد من الاخر
واما اخذ معروضه فكالامور العارضة للابيض من حيث انه ابيض من الجمادية والنمو والحيوانية فان الجسم ماخوذ
في حد كل منها والجسم موضوع للابيض وسميت هذه اللواحق بالاعراض الذاتية لاختصاصها بموضوع العلم
او بموضوع جنسه او بما يقع فيه من نوع او عرض لكونه غير ان يكون غريبا وموضوع كل علم المطالب في ذلك
او المطلوب في كل علم الاعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم فموضوع العلم اما بين بنفسه او في علم آخر
فوقه الى ان ينتهي الى الموضوع الاعم وهو الوجود والمستغني عن البيان واما المبادي فهي الحدود والمقدمات
وتقريره ان المقدمات فهي التي يمكن اقامة البرهان عليها منها ثم تلك المقدمات لا يكون بينة بذاتها ومسلمة
الا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها ولا يتصور ذلك الا بالحدود فعلم ان المبادي هي الحدود والمقدمات
اما الحدود فهي التصورات المعرفة لماهية موضوع العلم ولماهية موضوع المقدمات ولماهية محمولها واعراضها
الذاتية والحدود ويفيد تصور ما ليس تصوره بينا كقولك النقطة شيء لا جزء لها ذو وضع والخط طول
بلا عرض والسطح طول وعرض والجسم ما يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قايمة واما
المقدمات وهي ما يثبت المطلوب بها وهي اما بينة بذاتها وهي اليقينيات واما غير بينة وهي المقدمات
الموضوعة فان اخذها المتعلم في اول الامر على سبيل وضع وتسليم الى ان يبرهن عليها في علم آخر اما فوقه
او فيه بعد حين فان كان ذلك التسليم مع طيب النفس من غير انكار وعناد ويسمى اصولا موضوعة كقول
اقليدس لنا ان نعمل دايرة على كل نقطة وبای بعد اردنا ولنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وان

البرهان
البرهان اللمي والاني
وكل محموم صح
اجزاء العلوم البرهانية
الذي صح
موضوع كل علم الطلب في ذلك
المبادي
المقدمات
اصول موضوعة

كان ذلك التسليم مع الانكار والعناد وتسمى مصادرات كقوله لكل خط وقع على خطين وصير الزاويتين اللتين في جهة اقل من قائمتين فان ذلك الخطين اذا اخرجا في تلك الجهة يلتقيان وتصدر العلم بالمبادي واعلم ان المبادي قد يكون عامة يشترك فيها جميع العلوم مثل الاوليات كقولك كل شيء لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يصدق عليهما الايجاب والسلب والتي لا يثبت بذاته وغير ذلك من القضايا البينة وقد يكون عامة لعلمين او اكثر كقولك الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونصف كل شيء اقل من كله وضعفه اكثر منه وغير ذلك مما يشترك فيها الحساب والهندسة وما يتعلق بهما وقد يكون المبادي خاصة بعلم وهي مقدمات يكون موضوعاتها نفس موضوع ذلك العلم او نوع ذلك العلم او عرضا ذاتيا له ومحمولاتها اعراض ذاتية مساوية او عامة بسبب جنس كقولك كل مقدار اما ان يكون مساويا لمقدار آخر او مخالفا له فهذه المقدمة مبدأ خاص يختص بالهندسة واما المبادي العامة فكما ان لا يستعمل في العلوم بالفعل بمعنى انه لا يصرح باللفظ الدال عليها بل يستعمل بالقوة لجلائها وظهورها واما ان يستعمل مخصصة بالفعل بموضوع الصناعة فيقال خطا آب مساويان لخط ج وكل خطين مساويين لخط ج هما متساويان فينتج ان خطي آب متساويان فقد اوردت الكبرى هاهنا مخصصة بالصناعة والاعتماد في الكبرى المخصصة على ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية التي هي بالقوة وعوض عنها المخصصة وقد يترك المخصصة بالقوة ايضا بسبب الاعتماد على المبدأ العام فيقتصر على قولهم خطا آب متساويان لانهما مساويان لخط واحد وهو ج واما المسائل فهي القضايا المختصة بعلم علم وهي التي يشك في اثبات محمولاتها الى موضوعاتها وتطلب براهينها في ذلك العلم وموضوعات المسائل اما قد يكون نفس موضوع ذلك العلم كقولك كل مقدار فهو مشارك لمقدار آخر او مباين له بمعنى ان لا يعدهما عدد او زوج او لا يعدهما الا الواحد وكل جسم هل هو متحرك لذاته وقد يكون موضوع المسائل نفس موضوع ذلك العلم مع عرض ذاتي له كقولك هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسر وطبع معا وقد يكون موضوع المسائل نوع موضوع العلم كقولك هل الحيوان فيه قوة غير المزاج وقد يكون موضوعها نوع موضوع العلم مع عرض ذاتي له كقولك هل الحيوان المتحرك لا يخلو عن ارادة وقد يكون موضوع المسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولك هل الحركة يقع فيها التضاد وقد يكون موضوع المسئلة عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم كقولك هل الشوق يكفي في اقتضاء الحركة فالشوق عرض ذاتي للحيوان وهو نوع الجسم وقد يكون موضوع المسئلة عرضا ذاتيا لعرض ذاتي لموضوع العلم كقولك هل الزمان له انصرام فالزمان عرض للحركة للجسم واعلم ان محمولات المسائل لابد وان يكون اعراضا ذاتية اما لموضوع المسئلة او لموضوع العلم اذ لو لم يكن كذا مع ان انما يكون جزئيا حين يؤمن لموضوع معين يبحث فيه عن اعراضه الذاتية او من جهة جنسه او ما قاربه والا لزم خروج البحث والنظر عن ان يكون في موضوع معين فيكون النظر لا للوجود المطلق فيمتزج العلوم ويدخل بعضها في بعض وحينئذ لا يتمايز العلوم بعضها عن بعض ولا يتغاير بل يكون جميع العلوم علما واحدا ثم محمول المسئلة لا يجوز ان يكون ذاتيا لموضوعها بالمعنى المقوم فان الذاتي بهذا الاعتبار يؤخذ في حد الموضوع فيلزم ان يكون معلوما قبل الموضوع فيمتنع تصور الموضوع بدون تصوره ودون تصور كونه مقوما له موضوع المسئلة اذا لم يكن ماهيته معلومة بل كان معلوما من جهة عوارضه او من جهة اسمه فانه يجوز ان يكون محمول تلك المسئلة ذاتيا بالمعنى المقوم كما اذا طلبنا جوهرية النفس والجوهرية ذاتية لها بمعنى انها جزء مقوم لها وكانت النفس غير معلومة الحقيقة بل العلم حاصل لنا بالاسم او بعارض من عوارضها من كونها مدبرة للبدن ومتصرفة فيه ومتعلقة به فهاهنا يجوز ان يطلب جوهريتها بالبرهان ويجب ان يعلم ان محمول احدى مقدمتي البرهان

موضوع هو

المسائل

محمولات المسائل الاعراض الذاتية

العلم هو

لايجوز

لايجوز ان يكون عرضا غريبا او العرض الغريب ان كان هو الاوسط وكان الاكبر اخص منه او مساويا له او اعم وكل ما هو مساو للعرض الغريب او كان اعم منه فهو عرض غريب ايضا وان كان العرض الغريب هو الاكبر وكان الاوسط مساويا للاصغر او اعم منه والعرض الغريب لما هو الاصغر وكذلك لا اعم منه عرض غريب ايضا له فيلزم ان يكون الاكبر عرضا للاصغر وقد بينا عدم جواز ذلك فعلم ان كل ما يصلح ان يكون محمولا في المسائل يصلح ان يكون محمولا في المقدمات بل يجوز ان يكون احدى المقدمتين التي في البرهان ذاتيا بالمعنى المقوم ولا يجوز ان يكون محمول كليهما كذلك والا لزم ان يكون الاكبر مقوما للاصغر لان مقوم المقوم مقوم وقد بين امتناع ذلك ويجب ان يكون مقدمات البرهان ضرورية اذا كان المطلوب ضروريا وان يكون المقدمات ممكنة اذا كان المطلوب ممكنا وكذلك في الدوام وغيرها من الجهات كما عرفت احوال ذلك في المختلطات واما من قال من القدماء ان المبرهن لا يستعمل الا الضروري فمراده ان المقدمات يجب ان يكون اما ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية او ممكنة او دائمة او انها يكون ضرورية اذا كان المطلوب ضروريا والضروري المورد في كتاب البرهان اعم من الضروري المورد في كتاب القياس فان الضروري في البرهان هو الذي يكون المحمول ضروري الثبوت للموضوع ما دام وصف الموضوع ثابتا للموضوع وهو المشروط العام فقد يكون ذلك الوصف دائما بدوام الذات وقد لا يكون واما الضروري في القياس فهو الذي حكم فيه بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ما دام ذات الموضوع موجودا وهي الضرورة الذاتية فصار المقول على الكل في كتاب البرهان اخص من المقول على الكل في القياس فان المقول على الكل في القياس هو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه بالنسبة الى كل فرد من الافراد ولا يعتبر في ذلك شرط الضرورة والمقول على الكل في البرهان لابد وان يكون ضرورة النسبة بحسب وصف الموضوع موجودة على ما بيننا ومحمولات المقدمات كما يشترطون ان يكون ذاتية على ما فصلناه يشترطون ان يكون اولية ويفسرون الاولى بمعنيين الاول ان يكون نفس الحكم بالتصديق لا يتوقف الا على تصور الطرفين وهي القضايا الاولية المذكورة الثاني ان المحمول الذي يلحق الشيء لا بواسطة امر اعم ولا اخص فمساواة الزوايا الثلاثة لقائمتين للمثلث اولي بالمعنى الثاني دون الاول والجسمية اولية للانسان بالمعنى الاول دون الثاني فان الجسمية تلحق بالانسان بتوسط الحيوان والحيوانية اولية للانسانية فانها ما تلحقه بواسطة امر اعم بل الحيوانية عامة لا واسطة لكونها في الانسان ومن الاولى ما هو مساو كالفصل المقوم والخاصة المساوية للنوع ومنه ما هو اعم كما ذكرناه واما الذي يلحق بتوسط امر اعم يكون ذاتيا بالمعنى الثاني ولا يكون اوليا وهو من الذاتيات بالمعنى المقوم ما ليس من الاعراض الذاتية لان الذاتيات المقومة ما هي اولية كالحيوانية او الناطقية للانسان فعلم ان من الذاتيات بالمعنى الثاني ما ليس باولي ومن الاولي ما ليس بذاتي بالمعنى الثاني فلا يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا بل بينهما عموم من وجه في تباين العلوم وتناسبها في العلوم المباينة ما موضوعاتها مختلفة في الذات والجنس كالطبيعي والحساب فان موضوع الطبيعي الجسم من حيث انه في الحركة والسكون وموضوع الحساب العدد والموضوعان يختلفان في الذات وهو ظاهر وفي الجنس اذ جنس الجسم الجوهر وجنس العدد الكم واما العلوم المتناسبة على اقسام القسم الاول العلوم التي يتفق موضوعاتها في الجنس ويختلف في الحقيقة مثل علم الحساب والهندسة فان موضوع الحساب العدد وموضوع الهندسة المقدار وهما يتفقان في الجنس وهو الكم ويختلفان في الحقيقة اذ لابد من اختلاف النوعين الداخلين تحت جنس لاختلافهما بالحقيقة القسم الثاني العلوم التي يكون موضوعاتها متفقة في الحقيقة ويكون اختلافها من جهة النظر كالجسم العالم الموضوع لكل واحد من العلم

الحكم هو

مطلب في تباين العلوم وتناسبها

الطبيعي وعلم الهيئة لكن يختلف نظر كل واحد من صاحب العلمين فان صاحب العلم الطبيعي ينظر فيه من جهة
انه يتغير او لا يتغير وصاحب علم الهيئة ينظر فيه من جهة ان له مقدارا وشكلا ووضعا القسم الثالث
العلوم المختلفة موضوعاتها بالعموم والخصوص وهي على اربعة اقسام الاول هو ان يكون موضوع احد العلمين
جنس لموضوع العلم الآخر كموضوع الهندسة والمجسمات الجسم التعليمي وهو نوع من المقدار الثاني ان يكون موضوع (فان موضوع الهندسة المقدار وموضوع المجسمات)
العلم الخاص نوعا من موضوع العلم العام مأخوذا مع عرض ذاتي فيجعل ذلك موضوعا واحدا مثل موضوع
الطب والطبيعي فان الطبيب ينظر في بدن الانسان من جهة ما يصح ويسقم وينظر فيه صاحب العلم الطبيعي
من جهة انه جسم الثالث ان يكون موضوع العلم الخاص هو بعينه موضوع العلم العام لكن يوجد في العلم الخاص
مع عرض غريب فيقع العموم والخصوص بتقييد عرضي في احد الموضوعين كعلم الاكر المتحركة الداخلة تحت علم الاكر
وموضوعهما شيء واحد وهو الاكر لكن في العلم الخاص ينظر فيه من جهة انه متحركة والحركة عرض غريب للاكر لانها
لا يوجد في حد موضوعها ولا في حد جنسها الرابع ان يكون موضوع الخاص انما يتخصص بامر عرضي غريب غير متقوم
بل هو مجرد نسبة كعلم المناظر فان موضوعه الخطوط المضافة الى البصر وصاحب علم المناظر ينظر في الخطوط
من هذه الحيثية وصاحب علم الهندسة ينظر فيها من جهة انها امتداد ففي هذه الاقسام الاربعة المختلفة بالعموم
والخصوص يقال للاخص انه موضوع تحت الاعم ويبقى قسم خامس وهو ان يخصص الموضوع بعارض ويبحث في
ذلك العلم انما يقع عن ذلك العارض فلا يقال لهذا العلم انه موضوع تحت العلم المجرد موضوعه عن ذلك العارض
بل يقال انه موضوع تحت العلم الذي من شأنه ان ينظر في احوال ذلك العارض على تجرده كموضوع علم الموسيقي
الذي هو النغمة والصوت وهما جزآن من العلم الطبيعي ويصيران موضوعا للعلم الموسيقي باعتبار عارض
وهو العدد فيؤخذ المجموع موضوعا ثم يطلب لهذا المجموع اعراض ذاتية كالاتفاق والاختلاف والتنافر في
هذا العلم لا يكون الا من جهة هذا العارض فلا جرم يقال للموسيقي انه موضوع تحت الحساب ولا يتصور ان
يكون موضوع واحد وهو موضوع لعلمين من جميع الوجوه من غير اختلاف اعتبار والا لزم ان يكون العلمان
واحدا ويختلف المبادي بالضرورة عند اختلاف الموضوعات لاختصاصها بموضوع العلم وما معه
واما ما قيل ان علوما مشتركة في مبادي ففيه تجوز فان الاشتراك يكون بمقدمات عامة فلا يستعمل في العلوم
بالفعل وان استعملت فيخصص في كل علم بموضوعه كما مضى ذكره فيكون المبدأ المستعمل في احدهما غير
المبدأ المستعمل في الآخر واما المقدمات المختصة لعدة علوم يشترك فيها فذلك انما يكون في العلوم
المتناسبة كالهندسة والحساب والكرات المتحركة والاكر واشكالها ولا يكون ذلك في العلوم المتباعدة
البعيدة واما نقل البرهان فقد يكون لاجل الاشتراك في المبادي بان يوجد هناك شيء يوجد مقدمة في
علم وبرهان في علم آخر فينتقل ذلك البرهان الى هذا العلم او يحال عليه وقد يكون لاجل انه يوجد شيء
في علم ويكون مطلوبا ثم يقيم البرهان عليه بقياس يكون الحد الاوسط من علم آخر فيكون حدود القياس
صالحة لان يقع في العلمين جميعا كما يبرهن على زوايا المخروط الخارج من البصر في علم المناظر ببرهان هندسي
بحيث لو جعلت تلك الزوايا هندسية كان البرهان عليها هو ذلك بعينه هذا معنى نقل البرهان وشركة
المبادي واما نقل البرهان باعتبار التخصص بموضوع فيجب ان يختلف واما المسائل فانه قد يشترك علمان
في مسئلة واحدة كالعلم الطبيعي والهيئة المشتركان في برهان كرية الاجسام لكن صاحب العلم الطبيعي
يعطي اللمية وصاحب الهيئة يعطي الانية فالمسئلة واحدة والمأخذ مختلف وقد يتفق ان يكون العلة
واحدة في العلمين ولكل واحد يعطي اللمية لكن لمية احدهما تامة ولمية الآخر ناقصة مثل دوام الحركة الاولى

فان صاحب

فان صاحب الطبيعي يأخذ الحد الاوسط لقياسه الصورة العرية عن الضد والمادة لا يمكن عليها الاختلاف
واللمية التي يعطيها الفيلسوف تامة اذ الاوسط في قياسه دوام المفارق فهو علة دوام الحركة وعلة لما
والصورة ايضا وعنده فينقطع السؤال فهو اتم وقد يختلف البرهان في علم واحد في مسئلة واحدة بان
يعطي مرة علة بعيدة واخرى قريبة كما تقول هذا المريض انسدت مسامه وكل من انسدت مسامه فيه
حمى عفنية فان جعلت الاوسط نفس العفونة وهي علة قريبة لكون الانسداد علة العفونة والعفونة
علة الحمى فلمية العلة القريبة اتم ويجب ترتب العلوم في العموم والخصوص بحسب ترتب موضوعاتها
حتى ينتهي الارتقاء الى العلم الذي موضوعه اعم الموضوعات وهو الفلسفة الاولى الذي موضوعه الوجود
المطلق من حيث هو وجود وهو اعم الاشيا ولا برهان على الجزئيات الفاسدة فانها متغيرة فلا يدوم بها
عقد يقيني والبرهان فيما يدوم عقده يقينيا فان الصغرى اذا تغيرت لا يجوز اتصافها بالاوسط ولا
اندراجها تحت الكبرى واما الكبرى فلوجوب ان يكون كل ما افاده البرهان يقينيا ليدوم العقد الدائم
به لان الجزئيات بين حاضر محسوس وغائب يجوز ان يعرض له الفنا ولا برهان على كلا التقديرين نعم
اذا اخذت كلية بان يحذف الخصوصيات عنها فيخرج بذلك عن ان يكون جزئية فيقوم عليها البرهان
واما الممكنات سواء كانت اكثرية او اقلية او متساوية فان على امكانها برهان واما على وقوعها فلا (برهان)
نعم الممكن الاكثري على وقوعه حجة يوجب غلبة الظن بالوقوع مثل نبات اللحية بعد البلوغ والاوسط في القياس
استحصاف البشرة ومنافذ البخار وليس كذلك الاقلية والمتساوية وقولنا لا يقوم على وقوع الممكن
برهان اي لا يدوم علته والنفس والعقل والافلاك ممكنة بالامكان الخاص ونقوم على وقوعها برهان
لا من نفس طبيعة الامكان في ان الحد لا يكتسب بالبرهان ذكر بعضهم ان العلة في عدم اكتساب الحد بالبرهان
انا اذا ذكرنا البرهان على صحة الحد فيحتاج الى حدود هي اجزاء المقدمات في تلك الحدود ويحتاج الى التوقيف
بحد ثم الحد ايضا يحتاج الى برهان ويتسلسل الى غير النهاية وهو استدلال ضعيف اذ يمكن المقدمات (تصحيح)
بذكر حدود واجزائها وهكذا الى ان ينتهي الى القطعي او الى حدود مسلمة ونظيره قولهم ان الحجة يمتنع تصحيح
مقدماتها بالحجة فان المقدمات يحتاج الى التصحيح بالحجة عند المنع ويتسلسل ذلك الى غير النهاية والجواب ان
التسلسل مدفوع بالانتهاء الى المقدمات القطعية او المسلمة بل الطريق الصحيح ان يقال لو جاز
اكتساب الحد بالبرهان لكان المحدود اصغر والحد اكبر ويحتاج الى وسط بين الحدين يوجب نسبة الحد
الى المحدود ولا بد ان يكون الحد والمحدود متساويين اذ لو لم يكن كذلك فاما ان يكون الوسط اعم من المحدود
او لا يكون فان كان اعم فهو محال فانه يلزم ان يكون الاكبر وهو الحد اعم من المحدود لان الاكبر يجب
ان يكون اما مساويا للاوسط او اعم منه لانه محمول عليه ويمتنع حمل الخاص على كل افراد العام وان
لم يكن الاوسط اعم من المحدود فهو ايضا محال لان الاوسط اما ان يحمل على المحدود على انه حد تام له او
حد ناقص او لا يكون محمولا على هذين الوجهين فان حمل الاوسط على المحدود على انه حده التام لزم
ان يكون للمحدود حدان وهما الاكبر والاوسط واحدهما وسط في الآخر وهو محال لوجهين الاول
ان الحد التام هو الذي يتركب من جميع المقومات وعند استيفائها في حد لا يبقى للحد الآخر الثاني ان
الوسط لا بد وان يكون ابين محدودية ابين واظهر من حدية الاكبر لكن الحدود التامة المركبة من جميع المقومات
يجب ان لا يختلف في الظهور والخفاء وان حمل الاوسط على المحدود على انه حده الناقص فيكون الكلام في
هذا الحد الناقص كالكلام في الاول فاما ان يذهب الحدود الى غير النهاية او يدور او ينتهي الحدود الى حد

لا يحتاج الى وسط والاولان وهما الدور والتسلسل محالان وهو اما الثالث وهو الانتهاء الى حد يستغني عن
الوسط فمحال ايضا لان ذلك يوجب الامتياز والتفاوت بين الحدود في الظهور والخفاء وذلك خلاف ما ثبتنا محال
ان الحدود والمركبة من جميع المقومات متساوية في الدرجة ولا نحمل الاوسط على الحدود والاصغر لا على
هذين الوجهين بل على ان الاوسط ثابت للحدود والاصغر فالاكبر الذي هو الحد اما ان يحمل على الاوسط على انه
حد للاوسط او حد لما ثبت له الاوسط او يكون ثابتا لما ثبت له الاوسط والاول محال لان الكلام في كون
الاكبر حدا للاوسط كما الكلام في كون الاكبر جزء الاصغر وذلك يوجب عود ما ذكرنا من احد المحالات المذكورة
وان كان الثاني وهو ان يكون الاكبر حدا لما ثبت له الاوسط فهو محال لان الاوسط لما كان ثابتا للاصغر فهو
ثابت ايضا لفصول وخواص مع كون الاكبر لا يكون حدا لشيء من تلك الفصول والخواص وبتقدير تسليم
ثبوت الاكبر للاصغر دون غيره يلزم ان يكون الكبرى والمطلوب شيئا واحدا في المعنى فان الذي ثبت له الاوسط
منحصر في الحدود والاصغر على هذا التقدير ولو جاز ثبوت الاكبر لغير الاوسط كذبت الكبرى لاستحالة كون الاكبر
حدا لامرين مختلفين بالحقيقة واذا كان الامر كذلك كانت الكبرى والمطلوب واحدا وان كان الثالث
وهو ان يكون الاكبر ثابتا لما ثبت له الاوسط فان ذلك يقتضي ان يكون الاكبر ثابتا لما ثبت له الاوسط
الذي هو الحدود ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون الاكبر حدا له وذكر الشيخ الالهي ان هذا البيان فيه زوائد
وتطويل لا يحتاج اليه والطريق الموجز المخلص عن الحشو ان تقول البرهان لا يكون الا من القضايا ذات
المقدمات والحدود والنتيجة فاذا وجد الاوسط فهناك بالضرورة حمل وان لم يشتمل المقدمات على حمل
فليست القضايا فلا يكون برهان والتركيب الحدي المفروض ليس فيه حمل ولا قضية فلا برهان فان قلت انا
نبرهن على ان النفس والعقل وغيرهما بانها جواهر وكذا على بقية ذاتياتها والحد انما يكون من الذاتيات
فقد برهنتم على الحدود وجوابه انا يمكننا ان نبرهن على بعض الذاتيات ولا يمكننا ان نحكم بانا عرفنا جميعها وانه
لا ذاتي آخر وراءها ليتم بذلك الحد وظن بعضهم ان حد الشيء يكتسب من حد ضده ليس بسديد اذ لا
اولوية ثم ان الكلام يعود الى ذلك الضد واما الاستقراء وهو قولك استقرينا الكثير فكان هذا
حده ليس بنافع فانك ان اخذت حد الجزئيات من حيث خصوصياتها فلا يتعدى ذلك الى الكلي فان
لكل واحد من الجزئيات ما ليس للكلي فلم يستقر على ان الجزئيات الشخصية لا حد لها بل حد نوعها حد
لها وان اخذت حدود انواع الجزئيات فيسقط الحاجة الى الاستقراء بل الطريق في اكتساب الحد ان تأخذ
شخصا واحدا من النوع الذي تريد حده وتجمع جميع صفاته حتى ينتهي لكل صفة الى العام الذي ليس فوقه
عام من الذاتيات ثم تنزل منه على الترتيب من غير ان تخل بواسطة وتعرف الداخل في الحقيقة بما ذكرنا في
باب … وتحذف غيره وكذا تعرف المقسمات التي يتقوم وجوده ما قسمته والمقول في جواب ما هو حتى تنتهي
في النزول الى مقول لا مقول تحته ثم تجمع جميع تلك الذاتيات فالغاية تحتها يدخل تحت الجنس ثم تقسم
اليها الفصول الذاتية وقد تم فيه هذا الطريق وهو التركيب يتم اكتساب الحدود والقسمة نافعة في هذا
لكيلا يقع الاخلال بحذف واسطة وتحفظ بذلك التقاسيم الطولية والعرضية والقسمة الطولية هي
التي يكون موضوع مقسمها احد جزئي تقسيم متقدم وهكذا لا يزال ينزل واما العرضية فهي التي
يتوارد القسمة فيها على موضوع واحد مثل تقاسيم الوجود ومثل تقسيم الجسم ذي النفس تارة ما
لقسمته الى المتغذي وغيره تارة لقوى نفسه الى المتحرك بالارادة وغيره ويجب ان يعلم انه ان كان
المطلوب من هذا البرهان صدق قولك لا شيء من الحدود بمكتسب فهذا البرهان ليس بتام

فانه يجوز

فانه يجوز ان يكون الاوسط محمولا على الاصغر بانه حده الناقص ويكون مستغنيا عن البرهان فلا نعود فيه ما سبق
وان كان المطلوب من هذا البرهان صدق قولك ليس كل حد بمكتسب فهذا البرهان تام الا ان مطلوب
الحكماء هو الاول واما المشاركات التي بين الحد والبرهان انه قد يقع احيانا ان يتفق جواب لم وكذلك
عند ما يكون اوسط البرهان من العلل الذاتية للشيء وهي الاربع والتامة للمعلول كما يقول في جواب
ان لم ما الكسوف فيقال هو زوال ضوء القمر بسبب توسط الارض بينه وبين الشمس فاذا قيل لم
انكسف فيقال لان الارض توسطت بينه وبين الشمس وكل ما كان حاله كذا وجب ان يزول الضوء عنه وقد
تقدم في الحد ما لوقع في البرهان وانما كان الحد والبرهان يشتركان في وقوع العلل التامة فيهما وهي ما يجب بها
وجود الشيء وقد يطلق العلة على ما يتقدم بعدمه ولا يجب بوجوده وحده وتسمى بالناقصة وهي اربعة الفاعلية العلل الاربع
وهي ما يجب بها وجود الشيء كالنجار للسرير والمادية ما عنها الشيء كالخشب له والصورية ما يلزم عنها
وجود الشيء كالصورة له والغائية ما لاجلها الشيء كالجلوس عليه فهذه الاربعة اذا اجتمعت حصل الشيء
لكن الصورية والغائية اذا وجد كل منها فقد دل على وجود السرير لا بها فقط بل بها مع الفاعلية والمادية
وهذه الاربعة قد تجتمع في حد واحد كقولهم في حد السيف انه آلة صناعية متخذة من حديد مستطيلة حد السيف
عريضة محددة الاطراف لجز اعضاء الحيوان فالصناعة هي الفاعلية والحديد هي المادية ومستطيلة اللازم
عريضة محددة الاطراف هي الصورية ولجز اعضاء الحيوان هي الغائية وتحقيق هذا ان الشيء لا
يحصل الا بالجميع لكنها غير داخلة في ماهية الشيء فان الفاعل والغاية غير داخلين في الماهية و
اعطاء اللمية التامة لا يتم الا بالعلل الفاعلية فيعلم من هذا ان العلة التامة لا يشارك الحد البرهان فيها
نعم بعض الاشياء الموجودة في البرهان قد يوجد في الحد ثم قد علم ان المبدأ المفارق علة لجميع ما عندنا و
في الاجسام الا الاستعداد والمفارق غير داخل في حقيقة شيء ومع ذلك لا يتم اعطاء اللم الا به
ولا مدخل له في الحد نعم قد يكفي في الامر الطبيعي بعض الاسباب في جواب لم كقولك ما العلة الطبيعية لانقلاب
الماء هواء فيقال تسلط الحرارة المفرطة على الماء فالمعطي وان كان هو المفارق الا ان الجواب يحصل به
لان الطالب ما طلب غيره واما اذا كان للشيء علل كثيرة فان اشتركت في امر واحد فيجب ذكر ذلك الامر
المشترك في الجواب عن طلب العلة كقولك ما علة سرعة انتثار الورق فانه لا يجوز الاقتصار في الجواب
ان العلة في ذلك انه ورق كرمة او تينة او نحوهما بل يذكر العلة الجامعة وهو انتفاش الرطوبة الماسكة
للكل وان كانت العلة متخصصة بنوع فانه لا يجاب بها الا عند السؤال عن ذلك النوع كقولك
ما علة الحمى العفنية فالجواب ان العلة عفونة الاخلاط ولا يصح هذا الجواب عن علة الحمى مطلقا
في المطالب قد علمت ان العلم اما تصور واما تصديق فالطلب اما ان يكون متوجها نحو اكتساب التصور
وهما اثنان ما واي واما ان يكون متوجها نحو اكتساب التصديق وهما اثنان ايضا هل ولم واصل هذه الاربعة مطلب ما
مطالب اما مطلب ما فعلى قسمين الاول ما يطلب به مفهوم الاسم فانه ما لم يتصور مفهوم الاسم لا يمكن
ان يحكم عليه اصلا كقولك ما الغضنفر وما الخلاء ونحوهما والثاني ما يطلب به حقيقة الذات انه عرف
وجودها وذلك لان المقول ان له حقيقة يكون عند الوجود فقبل الوجود لا يقال له حقيقة بل يسمى
مفهوما والحكماء يعنون بقولهم انا نفهم الحقيقة دون الوجود هذا المعنى ولكن الحقيقة من حيث هي
حقيقة لا يعقل ويشك في الوجود بل يعرض لها انها حقيقة فاذا كان الشيء قبل الوجود يسمى مفهوما
فعند الوجود يسمى ذلك المفهوم بعينه حدا او رسما والمطلب الثالث تمييز الشيء عما يشاركه في الجنس او في مطلب أي ويطلب به ص مطلب أي

الوجود وفي الجملة يطلب به التميز في امر ذاتي او عرضي كقولك اي جسم هذا واي حيوان هذا واما مطلب التصديق
فاحدهما هل ويطلب به التصديق باحد طرفي النقيض وهو ينقسم الى بسيط ومركب فالبسيط هو الذي يطلب به
وجود الشيء او لا وجوده كقولك هل العنقاء موجودة او ليست بموجودة والمركب هو الذي يطلب به
كون الوجود الذي للشيء او عليه حال كذا او على صفة كذا او ليس موجودا عليهما كقولك هل الانبياء هنا
مؤيدون اي هل هم موجودون على تلك الحال التي هي وراء الوجود والمطلب الثاني للتصديق مطلب
لم وهو ما يطلب به علة الشيء وهو على قسمين احدهما ما بحسب القول وهو الذي يطلب به الحد الاوسط الموجب
للجزم بصدق القول في القياس المنتج لذلك القول كقولك لم كان العالم حادثا فيقال لكونه ممكنا وكل
ممكن حادث فالعالم حادث والثاني ما يكون بحسب الامر نفسه وهو الذي يطلب به علة حدي النتيجة
في نفس الامر اي علة وجود الشيء في نفسه من وجوده مطلقا او من وجوده على حال من الاحوال كقولك
لم كان المجرد عن المادة موجودا او لم كان المغناطيس جذابا للحديد فهذه المطالب الاربعة هي الامهات
واما باقي المطالب نحو مطلب كيف وكم واين ومتى فيستغنى عنها بمطلب هل المركب واي لانه اذا سئل
كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه او متى كان زمان وجوده فهذه الاربعة مطالب من الاسولة
تقوم مقام الاول منها هل وجد زيد وهو ابيض او ليس او على اي لون هو وتقوم مقام الثانية هل
وجد زيد وطوله خمسة اذرع او ليس وعلى اي مقدار هو وتقوم مقام الثالث هل زيد وهو في البيت او
ليس وفي اي مكان هو وتقوم مقام الرابع هل وجد زيد في هذا اليوم او ليس وفي اي زمان هو ومطلب
ما الذي بحسب مفهوم الاسم يتقدم جميع المطالب اما تقدمه على ما الذي بحسب الحقيقة فلان من لم يفهم
مفهوم الاسم يستحيل عليه طلب الحقيقة الموجودة واما تقدمه على هل البسيط والمركب فلان الذي لا
يفهم مفهوم الاسم ولا اي شيء وضع له لا يمكنه ان يسأل هل هو موجود او هل هو موجود بحال كذا
واما تقدمه على مطلب لم بقسميه فلان الذي لا يفهم مفهوم اللفظ يستحيل منه ان يطلب العلة فانه
انما يطلب العلة في وجوده في الخارج او العلة في اتصافه بصفة كذا فان ذلك لا يكون الا بعد
فهم مفهوم الاسم واما مطلب هل البسيط فانه يتقدم على مطلب ما الذي بحسب الحقيقة لان الذي يطلب
حقيقة امر كالنفس او العقل فانما يطلب حقيقة امر موجود فوجب ان يتقدم علمه بوجوده وذلك
يكون بمطلب هل البسيط بل يجوز ان يكون الشيء موجودا في ذاته مع الجهل او الشك بوجوده فيطلب
معنى مفهوم الاسم الدال عليه لان طلب مفهوم الاسم مع الجهل او الشك في وجوده جائز فاذا اجاب
عن مفهوم الاسم كان ذلك الجواب حدا بحسب الاسم فاذا عرف وجوده يصير ذلك بعينه حدا بحسب
الحقيقة فعلم ان الجواب الواحد يجوز ان يكون حدا بحسب المفهوم وبحسب الحقيقة بالنسبة الى شخصين او الى
شخص واحد في زمانين **الفصل الثالث عشر** في الجدل الجدل ملكة صناعية يتمكن بها من تاليف الحجة
من المشهورات او المسلمات فينتج نتيجة ظنية فالصناعة ملكة نفسانية بها يتمكن على استعمال موضوعات
نحو غرض صادر عن ارادة [illegible] بحسب الامكان وليس من شرط الصناعة حصول القدرة ابدا
بل بحسب الامكان لان الخطيب غير [illegible] والاقناع لا مطلقا بل بحسب الامكان والطبيب [illegible] الصحة
بحسب الامكان وكذلك الجدلي من قوي على ذلك الفعل المذكور بحسب الامكان وذكر قيد الحجة ليدخل
فيه القياس والاستقراء والتمثيل وهذا اولى من قول الغزالي اذ منازعة تجري بين متنازعين
لتحقيق حق وابطال باطل فان المفاوضة ان كان الغرض منها تحقيق الحق وابطال الباطل فلا منازعة

هناك

مطلب هل البسيط وهل المركبة

مطلب لم

وجد م

تقدم مطلب ما على جميع المطالب

هناك اذ الكلام ان لم يفهمه السامع طالبه بالتفهيم ولم ينازعه وان فهمه وجزم بالصحة فلا نزاع وان جزم
بالخلف وطولب ببيان الخلف او فان فكر وجه الخلف دعوا التقسيم الاول انه لم يفهم طلب التفهيم وان فهمه
فاما ان يجزم بالصحة او بالخلف او ما يتوقف فالمناظرة اذا طلب الحق لم يكن منازعا والغرض فالجدل ربما جاء
لاجل تحقيق الباطل وابطال الحق كقوله ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا فليس من شرط الجدلي
جداله لتحقيق الحق وابطال الباطل وايضا تحقيق الحق يشتمل على تحقيق الباطل والجدل هو القياس المؤلف
من المشهورات عند الجمهور وارباب الصنائع او المسلمات عند الخصم او فيما بين اهل تلك الصنائع او منهما
بالخلط لانتاج قول آخر والمشهورات والمسلمات ربما كانتا صادقتين وربما كانتا كاذبتين والمشهورات
قد تكون اولية وقد تحتاج الى البيان وهما لا يدخلان في الجدل من حيث انهما صادقتان او كاذبتان ولا
من حيث الاولية بل من حيث الشهرة او التسليم كقولك كشف العورة والظلم قبيح والغرض من القياس الجدلي
تحصيل عدة فوائد الاولى اقناع القاصرين وذوي الافهام الكثيفة عن الترقي الى درجة البرهان ومرتبة
الثانية الزام خصوم الحق وهم الذين لا يستحقون المخاطبة بالبرهان واقحامهم ودفعهم وقمعهم بتلك الاقيسة
الجدلية المناسبة لطباعهم الحرجة الثالثة ان معرفة الجدل مما يجعل النفس معتادة متمرنة على تركيب
المقدمات وتاليفها اي نوع كان فيتمكن بذلك الذهن على دفع الاسولة ورد ما يرد عليه من الخصوم
فيتدرب طبعه ويتشحذ فكرته بكثرة الاعتراضات الجدلية فان الارتياضات بالاقيسة الجدلية ومقدماتها
من انفع الارتياضات لطالب الحقيقة الرابعة ان الاقيسة الجدلية يحفظ بها الاوضاع الشرعية والنواميس
النبوية والمصالح المدنية الخامسة ان النفس اذا مرنت بالجدل وتدربت بكثرة التجربة بقصد الوصول
الى البرهان يكون عارفة بفضيلته وعالمة بمقداره بما يتميز به عن غيره فيفيدها ذلك قوة وزيادة في
اعتقاد في البرهان لا يبقى فيها امكان احتمال القدح وتطرق الشك الى الاعتقاد الحاصل في البرهان
السادسة وهي الفائدة العظمى ان مصالح الانسان الدنيوية والاخروية لا يتم ولا يكمل الا باعتقاد
وجود الواجب الحق ووحدانيته والجزم بحقية المبداء والمعاد والجزاء بعد الموت وهذه الامور المهمة
ان لم تتايد بالحجج والادلة المركبة من المشهورات والمسلمات ضعفت وزالت عند تطاول الازمنة لان
تركيبها من المقدمات اليقينية لا يفهمها العوام ويتحيرون في ادراكها فوجب تقريرها في قلوبهم
بما يليق بهم من مقدمات الجدل فيصير رسوخ تلك العقائد في اذهانهم سببا لنظام المصالح الدنيوية
والاخروية السابعة ان منكر الحق قد يبلغ في الجهالة والحمق الى حد لا يبالي بانكار اليقينيات ولا يمكنه
انكار المشهورات والمسلمات لان انكارها يعد من القبيح الشنيع الثامنة ان الانسان العاجز عن تركيب
البرهان يعدل الى تركيب الاقيسة الجدلية فيركب قياسا ينتج له احد النقيضين ثم تركيبه على وجه
آخر فينتج له النقيض الآخر وهكذا فيترجح الى حد ربما ظهر له البرهان اليقيني التاسعة ان الجدل ينفع
في البرهان من جهة انهما يشتركان في الصورة وربما اشتركا في بعض المواد ويتمايزان بامور لطيفة
دقيقة فاذا عرف الانسان هذه الفروق الدقيقة سهل عليه معرفة البرهان ثم ان المشهورات
والمسلمات قد يكون كسبها واعدادها يوجب كسب مقدمات البرهان اذ تتبع المشهورات وتصفحها يعرف
ما منها برهانية وما هو غير ذلك واعلم ان الجدل في الزمان القديم كان على خلاف ما عليه الجدل في زماننا
فان مدار الجدل على السائل والمجيب وكان المراد بهما في الزمان القديم غير المراد بهما في هذا الزمان
لان السائل عند اهل هذا الزمان هو الذي يبتدي فيسال الغير في مسئلة معينة فاذا اجاب هو

لعله ابطال الباطل

ل

النفس م

فائدة ص

المقدمات ص

مذهبه يكون مجيبا ويكون الاول سائلا ثم اذا اقرر المجيب دليله في المسئلة يكون السائل ساكتا حتى يتم المجيب الدليل
ثم شرع السائل في اعتراض دليله بما يقدر عليه من وجوه الاعتراض فينازعه في صحة مقدمات دليله بوجوه لغوية
مشهورة مألوفة واما السائل والمجيب في عرف القدماء فكان اذا عرف واحد منهم بمذهب في مسئلة
وكان يسأله واحد ويتسلم من هذا المجيب فيقطع مقدمات كثيرة متبددة لا تناسب بينها فاذا استوفى من
تلك المقدمات ركبها قياسا فانتج النقيض مذهب المجيب فيقطع المجيب ويصير بحيث لا يمكنه دفع ذلك الالزام
فمناظرات الاوائل كانت على هذا الوجه وهي انفع واتم وادل على قوة الذهن من مناظرة اهل هذا الزمان
لوجوه الاول ان السائل لا يمكنه تسليم كل من تلك المقدمات الا اذا كان مبرزا في تركيب الاقيسة واقفا
على بابه يتميز كل مقدمة عن غيرها مع حضور المقدمات النافعة والضارة في ذهنه واما المجيب فيجب ان يكون
له احاطة تامة بجميع مسائل ذلك العلم ومقدماته حتى لا يشذ عنه شي لحيث اذا سئل عن اي مقدمة تحقق
تعرف في اي المسائل ينفع تسليمها او يضر وفي ايها ينفعه منعها ومثل هذا السؤال والجواب لا يمكن
الا من المبرز في كل ذلك العلم الماهر في جميع قواعده ولوازمه ومناظرات اهل هذا الزمان بخلاف هذا
لان المجيب يسرد دليله ولا يعلم من كم مقدمة تألف والسائل اذا لم يسمع ذلك الدليل فانه لا يعرف الموضع
الذي ينفعه ولا الموضع الذي يضره ودل ذلك على ضعف المجيب والسائل الثاني ان المستدل اذا سرد
دليله وكان مركبا من مقدمات كثيرة فلا يعلم ان مقدماته مسلمة او ممنوعة فيكون غرضه الذي يبني عليه
فاسدا فان الخصم اذا منع تلك كان غرض المستدل غير حاصل واما على عرف القدماء فالسائل اذا استسلم
المقدمات في الاول فالخصم ان منعها سكت من غير ان يبني عليها غرضا وان سلمها بنى غرضه عليها فلا يصير
سعيه وعمره هدرا فالجدل على عرف الاوائل اتم من عرف اهل هذا الزمان الثالث ان على عرف القدماء يحصل
قطع الخصم في اسرع زمان لان المجيب اذا سمع مقدمة فان سلم طرفا هو نافع للسائل ركب السائل القياس
من تلك المقدمات المسلمة ويستنتج منها بطلان مذهب المجيب فيقطع المجيب في الوقت وان لم يسلم الطرف
النافع له بقي السائل ساكتا منقطعا فعلى عرف القدماء يكون المناظرة سريعة الانقضاء واما على عرف
اهل زماننا فتطول المناظرة لان المجيب يورد دليله والسائل عند سماعه لا يعرف ان الالزام من اي مقدمة
يكون فيمنعها فيركب المجيب دليلا آخر لينتج حقية تلك المقدمة والسائل يعرف محل الالزام من اي مقدمة ما
فيمنعها فيطول الخصام بينهما ولا يحصل الانقطاع ويجب ان يعلم ان الجدلي لما كان تركيب قياساته من
المشهورات فلينظر في شرائطها فيقول ان المشهورات يجب ان يكون انتاجها المطلوب في مجلس واحد فيحصل
حينئذ اما الاقناع او الغلبة فان لم يحصل الا في عدة مجالس فانه لا يكون هذه المحاورة جدلية بل هي
اولى ان يسمى تعليمية فان الاقناع او الغلبة اذا كانا مقصودين وهما حسيان فلا يتوقفان على امور
كثيرة لا يتم الا في الزمان الطويل ويجب على الجدلي ايضا ان يجمع جميع المشهورات في ذهنه ويحفظها
مع اضدادها ونقيضاتها لان ضد المشهور يكون شنيعا في الغالب ثم ان المشهور قد يكون مشهورا جدا
في الغاية وقد يكون قريبا من المشهور في الغاية الا انه لا يتأكد الا بمثال وقد لا يكون مشهورا في الغاية ولا
قريبا منه الا انه اذا اخطر في الذهن حمده العقل في اول وهلة لمناسبة بينه وبين المحمودات الحقيقية ثم
ان المشهورات قد يكون السبب في شهرتها نفع المصلحة التامة مثل قولك العدل حسن والظلم قبيح وقد
يكون السبب الحامل على شهرتها الحياء والخجل والرحمة والقسوة وقد يكون السبب في شهرتها شدة ما
المشابهة بينها وبين الواجب قبولها والفروق التي بين المشهورات والواجب قبولها دقيقة لا يصل

مناظرة ص

السفسطة

وحافظ الوضع بالحجة يسمى مجيبا وغاية هدمه ان لا يلزم منه

ملكة الجدل باربعة امور ص

اليها افهام العوام فيظنون انه لا فرق بينها والمحمودات من المشهورات ربما كانت محمودة بحسب جمهور الخلق
كقولك العدل حسن والظلم قبيح وربما كانت محمودة بحسب امة عظيمة كقولك متابعة الشرائع الحقة واجب
وربما كانت محمودة بحسب طائفة وصناعة كقول القائل آراء بقراط محمودة في الطب وآراء فيثاغورس
محمودة في الموسيقى فهذه هي اصول الاقيسة الجدلية فان قلت لم سمي هذا القياس بالجدل ومفهوم
الجدل يشعر بالمنازعة فاذا لم يكن بين المتناظرين منازعة لا يسميان متجادلين فلم سمي القياس المركب
من المشهورات والمسلمات بالجدل قلت السبب في تسميته بالجدل امران الاول ان المشهورات ربما كانت
غير حقة فينازع الخصم فيها لذلك وعلى تقدير حقيتها فلا نعلم كونها حقة بالضرورة فينازع فيها
لذلك الامر الثاني انه قد يمكن ان يكون كل واحد من طرفي النقيض مشهورا فانه من اراد تحريض
الغير على الشيء وترغيبه في الحركة قال في الحركة بركة ومن اراد تنفيره عنه ومنعه منه قال في الثبات
نبات وهاتان القضيتان محمودتان مشهورتان وهما متغايرتان متضادتان فيضطر المستدل
الى ان يرجح مشهوره على مشهور خصمه فينفتح حينئذ ابواب المخاصمات والمنازعات فلاجل ذلك سموا
هذا القياس بالجدل وليس في البرهان شيء من هذا لان مواده اليقينيات وهي لا يعارض لليقين
وفيها فلا يحتاج فيها الى المنازعة وليس في الخطابة ذلك ايضا لان حاصل الامر فيها التصديق التابع
لكل من يقوله الخطيب وتحسينه اقواله وتصويبه لآرائه فان خالف هذا الطريق وعدل الى القيل
والقال والجدال انقلبت الخطابة جدالا واما السفسطة فانه وان كان فيها الا ان المقصود منها
غرض آخر وهو الاقتدار على ايقاع الغلط والاحتراز عنه فعلم ان تسمية هذا القياس بالجدل موافق لاصل
اللغة وناقص الوضع بالحجة يسمى سائلا وغاية مرامه ان يلزم واما مبادي الجدل عند السائل فهو
ما تسلمه من المجيب وهي المسلمات مشهورة كانت او غير مشهورة عامة كانت او خاصة فله ان يستعملها
ويركب اقيسة منها وعند المجيب هي المشهورات الحقيقية فله ان يستعملها ويركب قياساته منها ولا
كل مشهور صادقا فيكون الكذب مقابلا له بل مقابل المشهور الشنيع وهو الذي ينكره كما ان المشهور
هو الذي لا ينكر ومقابل الصادق الكاذب فكثير من الحق شنيع وكثير من الباطل مشهور والجدلي قد
يستعمل المشهور والمقابل في وقتين بحسب رأيين مختلفين لغرضين كاقامة الحجة على ان اللذة مؤثرة
عند المتنعمين او غير مؤثرة عند ذوي الهمم العالية والقياس اتم الا ما للخصم لكونه اقرب الى العقل
والاستقراء اتم اقناعا لكونه اقرب الى الحس فالجدل اعم من البرهان صورة ومادة والموضوع
الذي ينظر فيه الجدلي ليس بمتعين محدود فانه ينظر في كل نوع من انواع العلوم وفي كل فن من فنون
الحكمة النظرية والعملية وكذلك في المنطقية مما ينتفع به في غيره واما ملكة الجدل وقوة الارتياض
فيه فيحصل باربعة امور الاول استحضار القضايا المشهورة من كل نوع واعدادها فيقتدر بذلك
بذلك على استنباط المواضع الثاني القدرة على تفصيل معنى الالفاظ المشتركة بيان وجه الاشتراك
وكذلك المشككة والمترادفة والمتباينة فيحترز بذلك عن المغالطة والمنازعة ومتى صار بهذا
الامران ملكة يقع في ارتفاع التنازع الغير الوارد كتنازع الاشعري والمعتزلي في اثبات رؤية
الباري تعالى ونفيه وقدم كلامه وحدوثه ووضعا هما ليس بمتقابلين لان احدهما يريد بالرؤية
الادراك البصري وينفيه والآخر يريد به الادراك العقلي فيثبته وكذلك يريد احدهما بالكلام المعنى
المسموع المؤلف من الحروف فيحكم بحدوثه ويريد الآخر بالكلام المعنى القائم بالنفس فيحكم بقدمه وا لم

الرؤية والكلام عليهما بالاشتراك فاذا حقق ان المطلوبين غير متقابلين بحسب الامر الاول وحقق
بيان اشتراك الاسم بحسب الامر الثاني انقطع التنازع وخلصا عن التخاصم الامر الثالث التميز بين المتشابهات
بالفصول والخواص فيعتقد به كذلك على التفرقة باخراج الشيء عن حكم لحجة وغيره الرابع الاقتدار على تحصيل
التشابه بين المتباينات باوصاف ايجابية او سلبية كقولك ان الجوهر والكم متشابهان في ان لا ضد
لها فيعتقد بذلك على ادخال الشيء في حكم ما ثبت لغيره وهذان الامران نافعان في اقتناص التعريفات
الحدية والرسمية في المواضع واثباتها وابطالها لكل حكم مفرد كلي يتشعب منه عدة من الاحكام الجزئية وكانت
تلك الاحكام صالحة لجعلها مقدمات الاقيسة الجدلية يسمى ذلك الحكم المفرد الكلي موضعا اي موضع الانتفاع
والاعتبار والحفظ والمواضع لا تعم عن قياس اليها يحل كل قياس ومنها تركب فعلا لكون الموضع مشهورا
ولحفت الشهرة جزئياته واما المقدمات فهي التي يسأل عنها السائل ويسلمها المجيب بعد سؤال الفحص لها
على سبيل الاستفهام ويركب منها اقيسة منتجة لما يكون ناقضا للوضع ويسمى النتيجة وضعا وتوجب مغايرة
معنى الوضع المدعى ومحمولات المقدمات اذا كانت متساوية لموضوعاتها فهي اما حدود او خواص للحدود
سواء كانت مفردة او مركبة يكون الرسوم منها واما اذا لم يكن محمولات المقدمات متساوية لموضوعاتها
فان كانت واقعة في طريق ما هو فهي اما اجناس او فصول ولا يجوز ان يفرق بينهما ههنا وما عدا ما ذكرنا
فاعراض ويجب اثبات الوجود في الاعراض ولذلك يجب اثبات المساوات والوقوع في جواب ما هو
مع الوجود في الخواص والاجناس والتحقيق يوجب ثبوت كل شرط يختص ببعض الاشياء ويسلب عن البعض
الآخر فيتم تحققه بذلك ويجب كون الحد مساويا للماهية المحدودة من غير افتقار الى اثبات الحد بل ربما
يكتفى ههنا بما يميز تمييزا ما ولاجل ذلك فربما يفتقر الى اثباته ويكون لا سهل اثباتا واعسر ابطالا
وهو ظاهر وبالعكس اي الآخر اثباتا واسهل ابطالا لكون الاثبات يفتقر الى اثبات جميع الشرائط
فيعسر وفي الابطال لا يفتقر الا الى ابطال شرط واحد فيسهل والحد الى ينبغي ان يكون له مواضع معدة
للاثبات والابطال مطلقا ومواضع لقوى معدة يختص بالجنس والخاصة والحد ويجي هذه الامور مواضع
الاولى والآثر وهي تتعلق بالاعراض وكذلك يكون له مواضع للهوهو وينفع في الحدود واما تفصيل
القول في المواضع الجدلية فيحتاج الى اوراق ولفوائد كثيرة لا يليق بهذا المختصر فلنذكر من ذلك نتمة ونقتصر
على عدة امثلة تتعلق بهذه المواضع فمن مواضع الاثبات والابطال ما يتعلق بجوهر الوضع وهو ان يأخذ
المطلوب واجزاءها ويحللها الى الذاتيات لتقسيم الماهية الى الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل او
الوجودية كالمادة والصورة والى اجزاء الاجزاء كذلك ايضا والى العوارض واللوازم والموضوعات
والملزومات لكل ذلك بحسب الشهرة ثم تطلب من ذلك الحجة بما يقتضي الاثبات او الابطال اما بالقياس
او بالاستقراء فاذا كان المحمول وحده او جزء مساويه فانه يفيد الاثبات الكلي وان لم يكن كذلك فقد
الاثبات الجزئي واذا كان بين الكلي والجزئي او بين ضدين منافاة فيكون بين الموضوع والمحمول منافاة مثل
انا اذا اردنا ان نعرف ان الفاضل وهو الذي يكون افعاله وانفعالاته وكذا ذاته وتأذيه على وجه محمود
هل هو حسود ام لا وهو الذي يتأذى من نفع الاخيار فهذا التأذي ليس بمحمود فالفاضل لا يكون حسودا فهذا
ينفع في الابطال وهو طلب الحكم بالقياس وقد يكون العوارض العارضة للمحمول عارضة للموضوع وكل عوارض
العوارض للمحمول ان كان كليا يكون موضعا عاما وان كان اكثريا كان جدليا ونفعه غير عام في الاثبات
لانه لا يجب ان يكون العام عارضا للخاص بل ينفع في الابطال اذ ما لا يكون عارضا للعام لا يكون عارضا للخاص

وعارض

مطلب في المواضع واثباتها وابطالها

قوله كيفية استنباط الحجة من نفس المطلوب من جهة حدة الموضوع والمحمول تحقيقا الحد الاوسط فانه ان يستنبط عن جوهرها او عن توابعها او من الامور الخارجة عنها فالاول ينظر هل هذا المحمول يقال على الموضوع وعلى حده ام لا والموضوع يقال على المحمول وحده ام لا واستنباط الحجة من الامور الخارجة ان كانت لجوهرها تقوما فاستنباط الجنس والفصل او وجودا كالمادة والصورة منه

الاعراض تشترك بالشدة والضعف بخلاف الجنس والخاصة والحد فان الشدة والضعف خاصان الى الغير وهو عارض ولكن اكثر مطالب الجدل مبنيا على الاثبات وغيره فيقال له مواضع معدة لاثبات الشدة والضعف ويسمى مواضع الاولى والآثر منه

محمولا على الموضوع اوحده او جزء مساويه صح

وعارض الخاص عارض العام وينتفع به في الاثبات واثبات الملزوم يفيد الاثبات ونفي اللازم يفيد الابطال
وهو موضع علمي واذا قسمنا الموضوع الى اصنافه واشخاصه وطلب في كل منها الحكم بالاستقراء افاد الاثبات
الكلي ان وجد في الكل او في الاكثر وان لم يوجد كذلك افاد الابطال ومن المواضع ما يجيء ماخوذة عن الامور
الخارجة مثل ان يطلب الحجة بالتقابل للمطلوب اما بالتناقض واللزوم منه بعكس النقيض مثل اذا كان كل انسان
حيوان فما ليس بحيوان ليس بانسان واما التضاد ولزومه يقع بالجهتين كقولك ان كان العدل حسن
النية فالعدو رديء النية ورديء النية عدو وهو من مواضع التضاد ان يوخذ لنقيض الموضوع شيء فيوخذ
الموضوع ضده كقولك ان كان ما ليس بلذيذ شرا فاللذة خير وانما يكون كذلك اذا لم يكن بينهما متوسط
وتركيب الضدين مع الضدين يقع على اربعة اوجه لكل واحد منها طبيعتين فاذا كان الشيء مع الشيء بحال
فضده التي معه بضده حاله كقولك ان كان الكون مع الصديق سعادة ومع العدو شقاوة وضده مع
ضده مثل حاله كقولك ان كانت الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فالاحسان الى الاعداء قبيح وان كانت
الاساءة الى الاصدقاء قبيحة فالاحسان اليهم حسن والشيء مع ضده بضد حاله كقولك اذا كانت الاساءة
الى الاصدقاء قبيحة فالاساءة الى الاعداء جميل وتقابل العدم والملكة يتلازم على الاستقامة كقولك
ان كان الجهل عدم ملكة فالعلم ملكة وتقابل التضايف يتلازم على الاستواء كقولك ان كان الحس علما فالمحسوس
معلوم ومن هذا القبيل مواضع اخذت من الاقل والاكثر وهي على وجوه احدها ما هو مطلق كقولك الاقل
وجودا اذا كان موجودا فالاكثر وجودا يكون موجودا ويفيد الاثبات وعكسه غير مفيد واذا كان ما هو
الاكثر وجودا غير موجود فالاقل وجودا ليس بموجود ايضا ويفيد النفي وثانيها ما ليس بمطلق بل النسبة الى
محمول او موضوع فانه اذا كان للموضوع محمول هو اولى به من هذا فاذا لم يكن ذلك لم يكن هذا وان لم يكن
اولى منه كان هذا والمحمول اذا لم يكن لموضوع هو اولى به من غيره فليس لهذا الموضوع وان كان له المحمول
اذا كان لموضوع وهو اقل وجودا من هذا المحمول الذي لهذا الموضوع فيكون هذا واذا لم يكن محمول الموضوع
هو اولى ان يكون له من هذا المحمول لهذا الموضوع لم يكن هذا ومن هذا القبيل ابواب التساوي كقولك
متى كان الحس والى في الكون موجودا فهذا الشيء موجود واذا لم يكن لم يكن ومن المواضع مواضع
اخذت من الداخلة والخارجة عن الشيء فمن ذلك مواضع القسمة والتصاريف والاشتقاقات
والنظائر اما طرق القسمة فكتقسيم الكلي الى جزئياته والكل الى اجزائه والمحمول الى موضوعاته
وبالعكس والاسم المشترك الى معانيه واما طرق الاشتقاقات والتصاريف فكقولك ان كانت العدالة
فضيلة فالعادل فاضل وهذا لا ينعكس الا اذا قيل العادل بما هو عادل يكون فاضلا فالعدالة فضيلة
حينئذ واما طرق النظائر فكقولك ان كان ما يجري مجرى العدالة محمودا فالعدالة يكون محمودة
مواضع الآثر والافضل حاصل هذا الفصل انه ترجيح احد الشيئين المشتركين فمن مواضع الآثر والافضل
ان الاطول زمانا فهو اكثر بيانا وما كان من جنس الفضيلة فهو افضل مما يكون خارجا مثل العدالة
فانها افضل من العادل واثر لانه يجاري فعل وما هو مطلوب لذاته كالعفة افضل من المطلوب لغيره
كالدواء المطلوب للصحة وما يكون علة الخير بالذات آثر من الذي يكون علة بالعرض وما يؤثر في كل الاحوال
آثر من المؤثر في بعضها كالصحة والعلاج والذي يراد وجوده ويؤثر كالعفة فهو آثر من الذي يؤثر لاجل الرئية
كالحسن والمؤثر بالذات كالعلم فهو آثر من المؤثر بالعرض كالكتابة وما خص الافضل من جهة المؤثر عند الكل
فانه آثر من الذي يكون مؤثرا عند الناس وما هو نافع في جميع الاوقات او الاكثر يكون آثر وكذلك الالذ

انه صح

الآخر صح

كان له صح

نفس صح

كالمؤثر صح

عن الجمهور وما كان مع اللذة فهو اثر من وجه كالطيب للدوابين والسن الذي يدرك فيه العقل كما
كالشيخوخة يكون اثر من سن الصبي والامران اللذان يستغني احدهما عن الآخر من غير عكس فهو اثر
كالعدالة الموجودة في جميع الخلق فانه يحتاج منها الى الشجاعة والشجاعة يفتقر الى العدالة فيكون لانه
العدالة اثر وما يراد لكونه اكثر فهو اثر والذي يراد قلة عدمه اثر وشبيه الفاضل يكون اثر من شبيه الخسيس
وما كان زيادته اثر فهو اثر وما يراد دون غيره فهو اثر وكذلك ما كان له الفضيلة الحقيقية بنوعه اثر مما
ليس له ذلك وان كان له غيرها فان الفطنة في الانسان اثر من الشجاعة فيه وما يفعل بطبيعته فهو اثر
من الذي يفعل بغيرها فعل مؤثره ولذلك ما يخص خيره لا فضل اثر وما تبعه خير كثير اثر وكذلك ما
تبعه شر قليل اثر وكذلك ما تبعه الخير الكثير والشر القليل فهو اثر والاشرف والانفع والاجمل والاغنى
اثر وكذلك الذي يؤدي الى الغاية اسرع مواضع الجنس فمنها ما يختص به ومنها ما يشركه الفصل والحد
فيها فمن مواضع الجنس ان ينظر هل يخلو عنه بعض اشخاص حتى انه يصدق النوع على ما لا يصدق عليه
الجنس فان المعلوم جعله بعضهم جنسا للمظنون وبعض الظن جهل لا علم وهل الاسم الكلي المقول على الجميع
بالتشكيك مأخوذ مكان الجنس كالموجود وهل اخذ مكان الجنس غيره من فصل او خاصة او بعض
عوارضه كمن اخذ بدل الجسم قابل الابعاد او هو فصل او المتحرك وهو خاصة او القائم بالذات وهو عرض
او باوية كقولك في السيف حديد او نوعه كقولك المرض انه سوء مزاج او الانفعال مكانه كقولك الهواء
هو حركة الريح فقد اخذ الحركة وهو الانفعال مكان الجسم او الفعل كقولك ان الماء هو مبرد بطبعه ما
فالتبريد وهو الفعل اخذ مكان الجسم ثم ينظر انقسامه اي الفصول الذاتية او الوضعية وهل الفصل
كنوع له او الفصل يقسم الجنسين متباينين وهل الجنس يقال على الفصل والفصل على النوع والفصل
هل يحمل على الجنس حملا كليا والجنس على الفصل حملا ذاتيا وهل يرتفع النوع بارتفاع الجنس والنوع يحمل على الفصل
حملا كليا ذاتيا وهل فصول الجنس غير مقولة عليه وهل ضد الجنس يحمل عليه وهل يكون العدم جنسا كالقنية عدمه مع
فما وقع جنسا له فان العدم اما ان لا يكون واقعا تحت جنس واما ان يكون عدم جنس كالعمى وهل الجنس له
ضد دون النوع فان الفضيلة اذا كانت ضد الشرارة فالبر ضد الاثم وهل جاء المضاف فقيل
ان العلم من المضاف دون النحو ومن مواضع الخاصة ينظر هل هي مساوية او عامة بسيطة او
مركبة وتركيبها من الخواص او من الاعراض وهل هي مطلقة او مشروطة بشرط وهل اخذ غيرها
بدلها كالفصل او موضوع كحمل الانسان على الكاتب مثلا وهل هي بينة يصح تعريف الموضوع بها و
بغيرها كلي او جزئي وهل هي للموضوع بمثابة ان الموضوع لو لم يكن لكانت خاصة لشيء الخ كقولك
ان النار اخف العناصر وهل خاصة الاشد اشد وخاصة الضد يكون ضد الخاصة ومن المواضع
الخاصة بالحد ان ينظر ان الفاظه دالة على المعنى بسهولة او صعوبة وهل دلالة الالفاظ مطابقة للمعنى بها
من غير اشتراك ولا تشكيك واشتباه وهل فيه زيادة او نقصان كقولك ان الانسان حيوان ناطق حساس
وهل اورد فيه الجنس والفصل واورد الفصل مكان الجنس كقولك ان العشق افراط المحبة وهو خطأ
فانه محبة مفرطة او النوع مكان الفصل كقولهم ان البطر استخفاف مع لهو والتهور نوع من البطر
ولا يجعل الاسباب والعوارض اجزاء كقولك ان الفرح غم مع شر منتظر ولا يجعل التركيب قائما مقام الجنس
كقولك ان الحيوان هو تركيب روح وبدن وانما هو المركب لا التركيب ويجد الكل بجميع اجزائه بحيث لا يجوز
اسقاط جزء واحد كقولك ان العشرة سبعة وثلثة او تسعة وواحد ولا يقال في المركب انه كذا وكذا

او كذا مع كذا

او كذا مع كذا كقولك ان الانسان جسد ونفس او جسد مع نفس وان لا يكون من اجزاء لا يجتمع كقولك
الموجود ما هو اما فاعل واما منفعل ولا يجوز ان يصير البسيط بسبب الحد مركبا كقولك ان الخطيب
من له ملكة الاقناع في كل شيء وهل الحد ابين واوضح من المحدود واقدم فان المساوي والاخفى لا يجوز
ان يكون حدا وهل هو مساوي للمحدود عموما او مفهوما وهل حد الضد يكون ضد الحد وهل هو تابع له
في الاضافة وقبول الاشد والاضعف والاستحالة واما مواضع الهو هو فينظر هل في القوانين المشتركة
وهو ان احد الشيئين الاعظم المؤثر متى كانت واحدة باعيانها فهما واحد واذا صدق على الثالث
فالثالث هو الاول كقولك ان الانسان هو الحيوان والحيوان هو جسم فالانسان هو جسم ايضا ثم ينظر
اهي في المعنى او في الحد او في اللوازم والعوارض او في الملزومات والمعروضات او المعاندات واحد
وهل الاسم في اللغات واحد وهل كل ما كان متحدا باحدهما فهو متحد بالآخر وهل كل ما كان مع احدهما
بالاتفاق كان مع الآخر ام لا وهل اذا انضاف اليهما شيء او نقص منهما شيئا بعينه يصير المجموع شيئا واحدا
وكل واحد من المواضع الخاصة ينتفع به في كل واحد من المواضع العامة وهذه المواضع لكثرة نفعها وعظم
جدواها سماها القدماء كتاب الجدل بكتاب المواضع الوصايا فمنها ما يختص بالسائل وهو ان يعد الموضع
الذي فيه الكلام من احد المواضع التي ذكرناها اثباتا وابطالا وترتب كلامه فيما فيه سؤاله ترتيبا كاملا
يندرج سؤاله فيه ليس ايسر الشيء لئلا يعلم المجيب بمواضع الالزام فيتوقف عن تسليمه ويخفي النتيجة بان
يبتدي بالمقدمات البعيدة عن المقصود لئلا يسبق وهم المجيب منها الى انتاج المطلوب ويمزجها بالامور
الغير المناسبة بمحل النزاع فان سلمها انتج المطلوب منها بالضرورة فينخدع المجيب بتوقعه انه ينتج ما
لا ينتفع به في المطلوب ويجب على السائل ان لا يرتب المقدمات ترتيبا يظهر للمجيب لزوم النتيجة منها
فيمتنع من تسليم الضروريات بل يناقض بالنتيجة من حيث لا يعلم المجيب وجه اللزوم فيخيل انه كالمستقيم
الموافق لا المناقض لنفسه ويجب على السائل اظهار الانصاف ليطمئن اليه المجيب ويثبت المطلوب المقدمات
على وجه الميل مدعيا ظهورها وشهرتها لئلا يتوقف المجيب عن منعها فانه اذا توقف فيها يصير توقفه كالتسليم
ويجب على السائل خلط المقصود فان الكذاب او خالط الكذب بما ليس له مدخل في المقصود اخفى كذبه بما ليس بمقصود صح
سيما اذا اكثر الكلام الذي لا غرض فيه ويشتهر احتياطا وتطويلا الكلام عما هو العمدة في الاحتجاج لان المجيب
يعاند في الاول ثم يضجر فيسامح في الاخير وقد يعتمد المجيب على قوة نفسه فيسلم المقدمات في الاول فاذا
وصل الى ابطال الموضع صار الى العناد فيستعمل مع هؤلاء الاسهاب الطويل والحشو الكثير والكلام
الخالي عن النفع ليخفي بذلك غرضه على المجيب فيضجر ويمل فيسلم رجاء انقطاع الكلام فيستريح بذلك
ويستعمل مع الافاضل القياس ومع غيرهم الاستقراء واذا سلم المجيب الجزئيات المستقراة وامتنع
عن تسليم الكلي طالبه بما سلمه اولا واستعمال القياس المستقيم في صناعة الجدل احسن من استعمال
الخلف لشناعته فاذا وصل السائل الى القوة فيجب ان يصرح بها على سبيل اللزوم والانتاج لا على وجه
السؤال الدال على قصور المقدمات عن ابطال الوضع واذا منع المجيب عاد الكلام جديدا وتسليم
السائل مما يدعي القوة في الاول او في ذوي اللجاج في الاخير وايراد السائل الحشو في القياس لعل في هذا المقام نقصان
اما للاستظهار في الحجة او لاجل اخفاء النتيجة او القول والايضاح يكون بتبديل العبارة وايراد الشواهد والايضاح صح
والاحتجاج وكثرة الامثلة والسائل انما هو في سؤاله يكون عما لا يختص عن تسليمه مع البيان معتمدا على
الالزام بغير المشهور على ما لا يقدر غيره او يلزم بالمشهور ومنها ما يختص بالمجيب فيجب عليه تسليم المشهورات

من غير اشكال وتحترز عن وقوع الالزام عليه والمجيب الحافظ لوضع مشهور يجب ان لا يمتنع عن تسليم
المشهور والحافظ لوضع غير مشهور اما ان يمنع ويعتذر كما تقول اما لا نسلم تقابل الخير والشر فكيف نسلم
تقابل العلم والجهل او تقول ان واضع هذا المذهب لا يسلم امثال هذه القضايا ويجب على المجيب التوقف عن
جواب لا يعلم معناه ولا يفهم لفظه وان كان اللفظ مشتركا او مشكلا ليتعين الغرض ويكون هذا
في الاول فان فعله ذلك في الاخير يدل على قلة المعرفة واذا اورد عليه استقرا من جزئيات محمودة
فلا يمتنع عن تسليمها بالمناقضة بل يستانف قياسا لعكسه فانه اولى من امتناع قبول الاستقراء الموجب
لشهوره ظن ان معين به ولاجل ذلك يقبح عليه ان يصير وضعا شنيعا اعتمادا على قوته فانه المشهور
بذلك سقط عن اعين المستمعين وينبغي للمجيب ان يستفسر عن المصطلحات الغريبة والالفاظ المبهمة ولا
ان يمنع مقدمات السائل ويعترض على يسلم قيودا لا يتوجه عليه بسببها الالزام واما التشويش على السائل
بحركات وافعال وحده وغيرها مما يخرج عن الصناعة للغضب والاستطارة فهو قبيح عند العلماء الفضلاء
لدلالته على العجز وهي الوصايا المشتركة بين السائل والمجيب ان يتمهر ويرتاض في الجدل بان يتعود عكس القياس
والقدرة على التوسع في الاقوال بجعل القياس الواحد اربعة اقيسة بحسب تقابل التناقض
والتضاد وكذلك يفيد قوة نقض القياس من نفس القياس اذا كان بعض النتائج مشهورا او يجب جمعه
كثيرة للاحتجاج للاثبات والابطال وان يكون حاضرة في ذهنه مع قوانين كلية وجوامع ودساتير ويتمهر
في جعل القول الواحد اقوالا كثيرة مع اتقان مواضع الجدل التي ذكرت ويجب ان يكون ممن يدل الحجة ابدا المختلفة
من المواضع المختلفة للاثبات كل مطلوب او لابطاله وان ياخذ من كل صناعة طرفا صالحا وتعميم الاحكام اولى
بالسائل وتخصيصها انفع بالمجيب وكذلك اقامة الحجة اخص بالسائل والمناقضة والمعارضة والمقاومة
اخص بالمجيب ويشرف السائل ان يلتزم بهدم كل وضع والمجيب ان يتكفل بحفظ كل وضع بل الواجب على السائل
ان يهدم الشنيع وعلى المجيب ان يحفظ المشهور ويجب ان يحترز عن مجادلة من يحب الرياسة والزيادة
او تعود منع المشهورات لتلاعب طبعه فان الطباع ينفعل من الطباع ويسرق منها وان يتحرز عن مناظرة من
يحب الرياسة ويوثر الغلبة او يتوقف في المشهورات فيوهمهم نفوسهم ويعاملهم بمثل معاملتهم له ولا يلام
على نحو ذلك وقد كان بروطاغوراس اليوناني كثير الشوق الى المجادلة بسقراط وقطعه وغلبته ترفع الى
مرتبته ويحط سقراط الفاضل عن مرتبته وكان يتعدى عليه ويحيد عن الطريق اللايق في الجدل فخالطه
سقراط من جهة مشتركات الاسم فاسكته واخجله وغلبه **الفصل الرابع عشر** في قياس الخطابة الخطابة صناعة بيان الخطابة
علمية كلامية الغرض منها اقناع الجمهور من انسان معين في كل فن يكون التصديق فيه بقدر الامكان
فان الاقناع تصديق بشيء مع اعتقاد امكان خلافه لكن النفس بما يسمعه من الخطابة تصير اميل الى التصديق
مما يخالفه وهو الظن الغالب والخطابة والجدل يشتركان في انهما يفيدان الظن وانهما يعمان جميع المطالب
وانواع العلوم ولنتهما يكونان للتقابل بل ويفترقان بان الجدل انما ينظر في الامور الكلية دون الجزئية
وهي موضوعاته واما الخطابة فانها لا يختص بالامور الكلية فان اكثر منافعها في الامور الجزئية والجدل
انفع وانجح في الالزام اذ المقصود بالقصد الاول منه الالزام على وجه الغلبة والخطابة انجح في الاقناع
من الجدل والبرهان لقصور عقول الجمهور عن ادراك القياسات البرهانية وكذلك الجدلية لكونها جارية مجرى
البرهان من حيث تعلقها بالكليات والخطابة ينتفع في الامور المدنية وتقرير المصالح الجزئية اكثر من منفعة
الجدل والبرهان فانهما لا تاثير لهما في النفوس تاثيرا ينفعل وينفعل بحسب ذلك وان لم يحصل التصديق اليقيني

او المشهوري

او المشهوري وتاثير الخطابة عام وتاثير البرهان والجدل خاص والنفوس العامية اقبل للخطابة وافهم لها
في كل نوع من انواع العلوم ولم يزل خطباء الملل والنحل والمذاهب يجذبون النفوس الى آرائهم ويميلون
القلوب الى اهوائهم بالحجج الاقناعية والاقيسة الخطابية مع جهلهم بكيفية استعمالها على الوجه الاصوب
كما يرى من يجادل ويجيل بعضهم ولا يعرفون البرهان والجدل والشعر ويفهمونه بقوانينه الكلية الخطابية واما الاصول الكلية التي
فينقسم الى ما يتعلق بالعقائد والى ما يتعلق بالاعمال لان منفعتها الاقناع فهو اما ان يتعلق بالعقائد الالهية
كما يستعان بالدعوة اليها بالالفاظ الاقناعية والاقيسة الخطابية واما ان يتعلق بالاعمال وهي ثلثة
المشاورة والمشاجرة والمنافرة والمطلوب بالذات هي المصالح الجزئية في الاجتماع المدني وامور المعاش
لكن الاصول الكلية يستعمل ايضا لاجل استخراج الجزئيات من تلك الكليات وموضوعات الخطابة كموضوعات
الجدل في انه لا يكون معينا محدودا لان الخطيب ينظر في كل فن من الالهيات والرياضيات والطبيعيات
والخلقيات والسياسات والخطابة يشتمل على عمود واعوان وتوابع اما العمود فهو القول الذي يفيد
الاقناع للجمهور ومباديها ثلثة المشهورات الظاهرة الغير الحقيقية المحمودة معارضة في بادي الراي كقولك
انصر اخاك ولو كان ظالما وفي حكمها المحمودات الظاهرة بحسب قوم او شخص وينتفع به في مخاطبتهم الثاني
المقبولات وهي الماخوذة عن الاشخاص الموثوق بصدقهم كالانبياء والائمة او ممن يظن بصدقهم كالحكماء
والشعراء الثالث المظنونات كقول القائل فلان يتكلم مع الاعداء علانية فهو منهم وقد يكون معه لا يظن بنا
باعتبار الغير كما يقال ذلك في نفي التهم عنه انه يتكلم مع الاعداء جهارا فليس منهم والقياس المولف من هذه
القضايا يسمى الخطابة والنتيجة ظنية مقنعة بحسب المواد والصورة معا والقياس والتمثيل المستعمل في الخطابة
يسميان تثبيتا والمستقيم هو الذي يفيد اثبات الحكم وما افاد التوبيخ فهو التخلف وهو انفع في بعض المواضع
والقياس المستعمل فيها يسمى ضميرا لحذف كبراه لئلا يظهر كذبها وقد يسمى تفكيرا لكونه اوسط قياسه
يستنبط بالفكر والتمثيل يسمى اعتبارا والمنتج من التمثيل بسرعة يسمى برهانا وقد لا يكون القياس الظني الخطابي
منتجا في الحقيقة لتركيبه من موجبتين في الشكل الثاني ويسمى الرواسم والتمثيل قد يخلو عن الجامع كقول
القايل الفكر غير مفيد للعلم لكون التذكر غير مفيد للعلم مع انه لا جامع بينهما لكون الفكر يحصل علما مستقلا
والتذكر يحصل علما ماضيا وقد يقع الاستقراء في الخطابة وتقع بتصفح الجزئيات الكثيرة كقولك الظلمة
قصيروا الاعمار لان فلانا وفلانا كانا كذا والمقدمة الصالحة لان يكون جزء تثبيت يسمى موضعا ويجب
ان لا يكون المواضع علمية دقيقة فان العوام لا ينتفعون بذلك بل ينفرون ويستوحشون عنها وينبغي ان لا
يكون ايضا واضحة جلية يستغني عن ذكرها والقوانين التي يستنبط منها المواضع يسمى في فن الخطابة انواعا
وصاحب المعتبر قال ان القوانين التي يتوصل بها الى الضمير المستعمل في الخطابة ان لم تصلح ان يجعل بانفسها
جزء قياس يسمى موضعا وهي غير المواضع الجدلية المذكورة وان صلحت لان يكون بانفسها جزء قياس
يسمى انواعا وهي اما واجبة او محمودة في بادي الراي وهي لا كالاصول الكلية التي توخذ مهملة مطلقة
فمنها الدليل وهو ضمير على هيئة الشكل الاول فقد يكون من الواجبات الصادقة كقولك هذه المراة
قد ولدت فلا يكون بكرا وقد يكون من الاكثرية كقولك فلان يدفع شره عن الخلق فهو محبوب وقد يكون
في المدح كقولك زيد يسعى في حق عمرو ولانه يتكلم مع الامة سرا عند اخذ عمرو ومنها العلامة وهي
كالدليل الا انها على هيئة الشكل الثاني والثالث وانما كان كذلك لان ملزوم محمول النتيجة لا يكون لازما
للموضوع ولا لازم الموضوع يكون ملزوما للمحمول بل يكون شيء واحد لازما لهما او ملزوما لهما فلا جرم يقع على

هيئة الشكل الذي ان كان لازمها وعلى هيئة الثالث ان كان ملزومها كقولك زيد اصفر الوجه فهو وجل
والحجاج شجاع وظالم فانتج ظلمه ومنها الرأي وهو قضية كلية ينتفع به في العمليات ويستعمل مهملة فانه
لو استعمل كليا الفضيلة فيجب علينا ولما كانت الخطابة انما هي مخاطبة الجمهور فالمخاطبة اما ان يكون مشورة
وهي يتعلق بالامور المستقبلة لجذب نفع او دفع ضرر وبعيد او باوضعا واما ان يكون مشاجرة في الماضي التي
المنازعة توجب شكاية او اعتذارا واما ان يكون في الحال منافرة يتعلق بالافتخار بالحسب كما يفعل ان فرح
فخفر او يغلبه ويقتضي مدحا او ذما والمشاورة والمنافرة خصاميتان والمشوريات اقوال باعثة على حركة
ارادية يكون غايتها اكتساب خير او اجتناب شر والمشوريات اما ان يكون عظاما وهي التي يشتمل عليها الشرائع
الالهية والنواميس النبوية والسياسات المتعلقة بحفظ المدن وترتيب الحرب واحوال الصلح وجمع الذخائر و
المواد وصرفها وانفاقها كل ذلك يكون ماخوذا من القوانين الكلية التي يشرعها الشارعون باعطاء الاصول
الكلية فانه لضيق الوقت لا يمكنهم ان يثبتوا الجزئيات الغير المتناهية على سبيل التفصيل ثم يتممها فرياته بعدهم من
الائمة والمجتهدين بتفريع الفروع وتفصيل الاحكام واما ان يكون ماخوذة عن القوانين الجزئية وهي الجزئيات
التي اشار اليه ماخذها الواقفون عليها والى العمل في الاشخاص والازمان كالحكام والقضاة والمتوسطين
كالفتوى الذي هو بيان حكم كلي في صورة جزئية على وجه كلي لا يتعلق بزمان وشخص معين ولما غير العظام
من المشوريات فهي التي يتشر اليها الخطيب الفعلي من غير ان يكون معدودة بل يكون متوجهة الطلب
صلاح الحال من اجتماع الفضائل النفسانية والجسمانية وصدور الافعال بحسبهما مع حصول النعمة
والحرمة ومحبة القلوب فيجب على الخطيب ان يحث على اقتناء الفضائل ويمنع عن ارتكاب الرذائل وان
يعد الانواع المنسوبة الى الخير والشر وهو صلاح الحال وفسادها فيما يتعلق بسياسات الممالك والمدن والمنازل
والنفوس فيحسن منها شيء ويقبح شيء ويمنع ويسمح فما امكن اكتسابه مما ينبغي فيأذن في اكتسابه ويمنع عما
لا ينبغي والذي لا يحتاج الى الكسب كالقوة والصحة والثروة ونحوها فيأذن فيما انتسب بها الى اربابها
ويمنع من انتسب بها الى غيرهم ثم الخيرات اما ان يكون بدنيا كالصحة والقوة والحسن والجمال والثروة والجلالة
والنحو والنسب والفصاحة والبلاغة والنسب وكثرة الاتباع والاعوان ووفور القوم وصلاح
العشيرة واما ان يكون نفسانيا كالعلم والحكمة والذكاء والفطنة والسخاء والجود والزهد والشجاعة
والعفة والاخلاق الحميدة والسيرة المرضية وكثرة التجارب وجودة الصناعات واما الشر فهو كل
ما يقابل هذه الامور وكذلك يعد الخطيب انواعا لما ينسب الى النافع والضار اما النافع فهو كل ما يؤدي
الى شيء من الخيرات كالتعلم وتحصيل الاسباب والاستعدادات وانتهاز الفرص والمحو وصحبة الاماثل
والاخيار ومواتاة البحث وما يشبهه واما الضار فهو ما عاق عن النافع او كان موصلا الى الشرور
مثل الكسل والبطالة واللهو واللعب وايثار اللذات وترك الاسباب وتضييع الفرص وعدم التوفيق
ويعد انواعا لما يتعلق بالاشد والاضعف مثل الحكم بان افضل الخيرات ما دام وعم واشتهر وكان نفعه اكثر واعظم
وما يتبعها الخيرات الكثيرة افضل مما يتبعه خيرات اقل وما الحاجة اليه اكثر افضل مما الحاجة اليه اقل وما رغب فيه
الاكابر والجمهور افضل مما رغب فيه غيرهم وكذلك يعد انواعا لما يقابله واما الخصاميات التي سافرات
فيها ويختلفون وكل واحد يريد ان يقهر خصمه ويغلبه بقوله وقياسه فهي تشبه الجدل من هذا الوجه ويفارقه
من جهة المبادي التي هي الخطابيات مبنية على الافعال الجميلة بحسب الاعتقاد والمجادل ينصب لغيا ويحصر ويريد
اظهار الفضيلة في كلامه وتثبيت العقيدة ويجب على الخطيب ان يعد انواعا يستعملها في المنافرات بتقريرها

الاسباب

وربما ظهر كذبه فلا ينفع كقولك الاعداء قاتلونا مجبرين والاعداء قاتلونا عفونا وقد يكون شنعا ككسب المقارنة كما قيل لا يحصل صح

ثم صح

٧١

الى اسباب الفضائل والرذائل كما يقول في العدل ان خوف الباري تعالى والعلم والحكمة وطلب الحمد والثناء
والغنى يقتضي العدل وتوجبه وان اضداد هذه من الجهل وعدم الخوف وعدم المبالاة بالعواقب والاحتياج
وضعف المجور عليه يقتضي الجور وعلى الخطيب اعداد انواع في المدح والذم بالفضائل والرذائل كما يقول في المحمود
ان الدنيا لا بقاء لها ولا ثبات ولا وقع لها عنده وانه يختار ثواب الله على المال ونحو هذه وقد يمدح بالرذائل
لطلب ادراك الفضيلة ويناسبها كما يمدح في الجريرة بانها كياسة في الرأي وفي التهور بانه اقدام
على الاخطار وفي التبذير سماحة وبذل وفي الفحش بانه في المعاشرة وفي البله بانها قلة المبالاة بما لا يعني
وكذلك يتكلم في عكس ذلك واما في المشاجرات فيجب على الخطيب ان يعد انواعا لاسباب فعل الظلم
من حب البطالة واللهو واللعب والشرارة واستباحة الاموال والاعراض والفروج والدماء وحب كات
الناس والاستهزاء بهم واما غير الشرارة فما يقابل ذلك وكذلك يعد انواعا لاحوال الجور في الوقوع
واسباب ذلك وفي عدم الوقوع واسباب ذلك ويجب يعد انواعا لاحوال الجور في الوقوع واسباب ذلك
وفي عدم الوقوع واسبابه ويجب على الخطيب مطلقا ان يعد انواعا مشتركة فمن ذلك ما يعده كالتمهيد
الذي هو انفعال يحصل في المستمع او ابهام خارجي فيعد انواعا لقوى يوجبها والانواع المعدة الاستدراجات
مباديها الانفعالات والاخلاق كما يأتي في الحث الغضب من باب مدح الاستهانة بالخلق والازدراء بالناس
والوقاحة واللؤم والكفران ولتسكين الغضب من باب تحسين الاعتذار والتذلل والتواضع والاعتراف
بالذنب والبهتة عند لقاء الخلق وتخويفه من الغاضب او من غيره واما ما يوجب الحزن فمثل تصور فوت
المرغوب فيه وان الوصول اليه عسر وان الحيلة لا تنجح فيه والتدبير غير مفيد وما يوجب التسلية فمثل تصور
امكان الدفع وان قل فيه ممكن ورجاء التدارك سهل وكذلك يحصل التسلي باعتبار حال الغير من الاقارب
والاباعد وباستمكان حصول الحيلة واما ما يوجب التجري فمثل خوف الغضبة وتصور شماتة الاعداء و
واستشعار الدناءة والاستهزاء وما يوجب اكتساب الصداقة الايثار والاحسان بالامانة وحفظ
الاسرار وستر العيوب وحفظ الغيب والرفق والمودة ولابطال الصداقة ما يقابل ذلك وللحسد
الاتيان بالامور التي يرى الحاسد انه اولى بها وللشجاعة ما يوجب تصور وفور القوة وكثرة الانصار
والاتباع وكبر النفس وتخيل حسن العاقبة وللضد ضد هذه اضداد ذلك فكل هذه هي مبادي انفعالات
تحصل في النفس واما مبادي الاخلاق فما يختص بصنف صنف يختلف اما بحسب الاسنان كما يكون طلب
اللذة في الشبان وطلب النفع في المشايخ واما بحسب البلدان كالفصاحة في العرب وغلظ الطبع
فيهم وفي الترك وحسن السياسة وجودة التدبير وسرعة الملالة في العجم والذكاء والفطنة والحيلة
والصبر على الالام في الهند وجودة الصنائع والتصوير والشعبذة في الصين واتقان الحكمة وتمييز العلوم
بعضها عن بعض وعدل الملوك والتدابير الجيدة في الروم واما بحسب الهمم العالية كما يكون التكبر وعدم
الاحتياج الالتفات الى الخلق في الملوك والدناءة كما في السوقة وكما يكون الغرور في اصحاب البخت ومما
يتعلق باعداد الانواع المشتركة ما يتعلق بامكان الامور كما قيل ان ما كان ممكنا لغيره فممكن له
وما اجتهد في طلبه فحصوله ممكن والاصعب اذا امكن فالاسهل وما توقع الشخص توقع مثله وما وقع فروعه
فانه وقع مثله في ذلك الوقت متوقع والاندر اذا كان كائنا فالاكثر كائن واما اور وما جانب من هذه
الاشياء ليتدرب الخطيب بها ويهتدي الى كل اسلوب من انواع الكلام واعلم انه قد يقع القضايا ما
المتقابلة في فن الخطابة بحسب اختلاف العبارات كقول القائل تكلم فانك ان صدقت احبك الله وان كذبت

على الخطيب مطلقا ان يعد صح

المكن صح

احبك الناس ويقال في مقابلته اسكت فانك ان صدقت يبغضك الناس وان كذبت يبغضك الله ونحو
يقال للمقربين انك مذنب لانك ان صدقت فانت مذنب وان كذبت فانت مذنب ايضا وكذلك المغالطة
قد يقع في الخطابة فان اقنعت كانت داخلة في صناعة الخطابة وحينئذ يسمونها بالضمائر المحرفة فمن باب اشتراك
الاسم بان يمدح الكلب ان كلب السماء انور الكواكب ومن باب المصادرة على المطلوب قول القائل فلان اذنب
فاذا قيل لم يقال انه اذنب ومن باب جعل ما ليس بعلة علة زيد مبارك القدم لان بقدومه نشرت الخيرات
فلا يدخل في صناعة الخطابة كقولك زيد قتل عمرا فلا ذنب له لانه قتله في حال سكره ولا اختيار له وهذه
الانواع المذكورة كلما كانت اقرب الى الجزئية فاخذ المواضع فيها يكون اسهل من غيرها كقول القائل ان
محبة الوالد لولده يوجب الشفقة عليه فان هذه القضية الى الجزئية من قولك ان المحبة يقتضي الشفقة
مطلقا ومقدمات الخطابة اذا كانت بالجزئيات اخص فانها يكون اقنع لانها اقرب الى الحواس وادراك
العوام كقول القائل ان زيدا فاضل لان الفضيلة صدرت منه في مجلس كذا وكذا وهو اقنع من قولك
لانه استجمع جميع الفضائل واما اعوان الخطابة فامران اقوال وافعال خارجة عن العمود ويعينان عليه ثم الاعوان
اما ان يكون نصرة كالشهادة واما ان يكون حيلة بعد المستمعين للاذعان ويسمى في علم الخطابة استدراجات
ثم الاعداد اما ان يكون بحسب القائل كسمته وحسن هيئته وفضائله وشمائله وجودة حركاته وسكناته
وغير ذلك مما يقتضي قبول قوله من عذوبة كلامه وفصاحة منطقه وحسن صورته وخشوعه وشدة شوقه
بين يخطب اليه الناس بهيبته قبل الكلام واما بحسب القول كتصرفات في الصوت والكلام من تليين الكلام
وخفض الصوت تارة ورفعها اخرى من حنين وانين وبكاء واما بحسب المستمعين فبكونها باحداث انفعال فيهم فان
كان النوع الاستعطاف فيحدث الرقة وان الاعزاز فيحدث القساوة وان كان الصداقة فباحداث المحبة وان كان العداوة
فبعثه على بغضهم وحكم ونظائره والتصديقات التي صحتها انما حصولها لا بالصناعة بل بسنة وبحسب الكتب
كوجوب الصلوة والزكوة والحج وغير ذلك من الواجبات الشرعية واما بغير سنة مكتوبة بل بحسب العقل كوجوب
العدل والانصاف فالتصديقات الشرعية قوانين لا يخالفها العقل كما ذكرناه وقد تخالفها كاخذ الدية من العاقلة
فان السنة يقتضيها دون العقلية واما ان يثبت اما بشهادة او يمين او تعهد او توجيه او تعذيب او امتحان
او تعذيب وان كان ثبوت التصديقات لصناعة فهي التي يثبت بحجج اقناعية فيرجعها الى ثلثة امور الاول
حسن سمت القائل وهيئته الثاني استدراج السامعين الى التصديق الثالث نفس القول الخطابي المفيد للاقناع
المطلوب على وجه الاقناع واما توابع الخطابة وهي المسماة عند القدماء تزيينات فثلثة امور الاول يتعلق
بالالفاظ الخطابية من كونها حلوة فصيحة بليغة غير ركيكة ولا عامية ولا غريبة وحشية لا تصلح لخطاب الجمهور
فان طبايع العوام ينفر عن الغريبات ويميل الى ما يناسبها من الخطابيات والشعريات ويجب ان يكون الالفاظ
الخطابية حسنة الروابط جيدة الانفصالات بان يربط كل كلام الى ما يناسبه ويثبت كله ويفصل عما لا يناسب
ولا يثبت كله وقد قيل ان هذا هو فصل الخطاب والالفاظ تزيين بانواع المجاز من الاستعارة والتشبيه وغيرها
وهو اساس البلاغة لكن يقبح الاستكثار من ذلك وينبغي ان يكون الالفاظ موزونة لا بالوزن العروضي بل
كما في قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومن هذا الوزن السجع كما يقال العلم مرتبة عظيمة
والجهل مرتبة جسيمة والنغمات كما في قوله تعالى واما اليتيم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر وكذلك
مثل ايراد القراين المناسبة كما اذا ذكر الرياحين والورد فتذكر معه البساتين والخضر والانهار والبلابل
والهزارات والازهار والخطابة الملفوظة اسلوب غيرها للخطابة المدونة في الكتب لان الخطابة المكتوبة

ومن باب تركيب المفصل زيد يعرف الكتابة كونه يعرف حروف المعجم واما اذا كانت المغالطة غير مقنعة لانها غير مقبولة صح

القائل صح

اقرب صح

قيل صح

للفكر

للفكر فيها مجال ولاجله كانت عبارات المكتوبة ابلغ وافصح وحسن ترتيبها من الملفوظة وكذلك الحكم في
اصناف الملفوظة والمكتوبة كالرسائل والسجلات في المكتوبة والكلام في مجالس الخواص والعوام
الامر الثاني يتعلق بالترتيب كالتقدير بما يشير الى المقصود كقولك في الفتح الحمد لله الذي اعز اولياءه و
اذل اعداءه والاقتصاص بما يلوح منه المطلوب كما في المشاجرات والمنافرات لدلالتهما على امر
اما ماض او حاضر فيتبين ان اما العدل والجور او الى الحسن والقبيح والمشورتات لما دلت على مصلحة مستقبلة
فلا يكون فيها الاقتصاص وكذلك تبيين المقصود وما يفيد الاقناع كقولك في المشورة بان هذا ما عليه
من المصلحة وبعد ذلك الراي اليكم ثم يختم الكلام بالتذكرة وعلى الخطيب ان يعرف ما يقتضيه كل صنف
من هذه فان التقدير في الشكاية قبيح غير لائق يدل على كذبه الامر الثالث الاخذ بالوجوه وهو
من قبيل الحيل وهو قد يتعلق بالقائل لكونه في هيئة وزي يليق به في حال الخطابة من رقة وخشونة
وحلم وطلاقة وعبس وتعسس وغير ذلك من احوال نفسه وتزكيتها وقد يتعلق بالقول كرفع الصوت
وتفخيمه فيما يتعلق بالحرب والشجاعة وتليينه وخفضه فيما يتعلق بالاستعطاف والرحمة لان هذه الاستدراج
للمستمعين والعوام وضعفاء العقول اقبل للخطابة واطوع لقبول الاستدراجات من الخواص ولذلك
يغلطون المتناقضين ويغرون المتكلمين وان كانوا من اهل البدع والاهواء فهذه جملة صناعة
الخطابة ان التام من احاط بما ذكرنا ولكن يحتاج مع ذلك الى قريحة وطبع فان جماعة ممن لا وقوف لهم
على قوانين الخطابة خطبوا فاحسنوا ووعظوا فاقنعوا واثروا تاثيرا بالغا وخطب اخرون ممن وقف
على هذه القوانين الكلية فقصروا ولم يجيدوا لان القوانين الكلية غير القرائح المطبوعة الذي مناط
الجزئيات وكذلك الفن الذي فيه الكلام والكلي غير الجزئي واختلف الحكماء في ان الجدل افضل ام الخطابة والحق
ان الخطابة افضل لوجوه منها ان الجدل لا يفيد الاقناع للخواص لكون المقدمات غير يقينية ولا للعوام لدقة
الاقيسة الجدلية فلا يفهمها العوام ومنها ان العاقل اذا عجز عن الزام جدلي يحمله على جهله لا على قوة ذلك
القياس فلا يفيد اقناعا حينئذ ومنها ان الجدل خصومة وقهر والانسان اذا عرف ان الغير يريد قهره وتعجيزه
يحمله ذلك على بغضه وعدم انقياده فلا يحصل له الاقناع اصلا وقال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم بالتي هي احسن اي الجدل فتاخير الجدل عن الخطابة يدل على افضلية
الخطابة فالبرهان والخطابة يفيدان التصديق الاقناع والجدل مصروف الى المقاومة والبرهان والخطابة يجريان مجرى
الغاذية ما ينبغي والجدل لازالة ما لا ينبغي فالخطابة جارية مجرى حفظ الصحة والجدل يجري مجرى ازالة المرض
وحفظ الصحة افضل من ازالة المرض الفصل الخامس عشر في الاقيسة الشعرية صناعة الشعر ملكة
علمية يقتدر معها على ايقاع تخيلات تكون تلك التخيلات مبادي انفعالات نفسانية تكون مطلوبة
وانما لم يقل ههنا الشعر صناعة كما قال في الجدل والخطابة انهما صناعتان يفيد الجدل الالزام والخطابة
الاقناع لكون الشعر ليس بصناعة بل الشعر هو الذي يصدر عن الصناعة ومنفعة الشعر يكون في الاخلاق
والتدابير المنزلية والسياسات المدنية الجزئية وقد ينفع في الامور الالهية ايضا وذكر الشيخ ابو علي
ان منافع الشعر يقرب من منافع الخطابة لان الاستعانة انما يكون في جزئيات الامور لا في كلياتها
والشيخ الالهي زعم ان لها النفع عظيما لاسيما في الامور الالهية حتى انه فضل القضايا الشعرية على
قبولها واكثر اهل المنطق يزعمون انها قد يكون انفع من الخطابة لان نفوس العوام يميل الى التخيل فهي اطوع لها
منها للاقناع والسبب في ميل نفوسهم الى التخيل التذاذها به وتعجبها منه من جهة ان التخيل محاكاة وهي

والخطب صح

الاقيسة الشعرية

لذيذة كالتصور والتروي فيبادر النفس في التخيل بقبض وبسط فيكون تعجبها من المحاكاة اكثر من تعجبها من الواقع
لقوة لذة المحاكاة لكونه تصوير شيء فيلتذ النفس بادراكها قدرة وقوة وهو كمال ملائم للنفس
واللذة ادراك الملائم والمحاكاة قد تكون طبيعية قولية كما تصدر عن الببغا او طبيعية فعلية كما تصدر
عن القرود واما ان تكون المحاكاة صناعية يحاكي الشيء بمطابقة على ما هو عليه او يحاكيه مع تحسين كصورة
الملائكة او مع تقبيح كصورة الجن والشعر محاكاة صناعية وهو عند القدماء كلام مخيل منتج لما هو عليه
الشعر في زماننا فان الشعر عند المحدثين كلام موزون بالاوزان العروضية متساوي الاركان مقفى
ولا يعتبرون التخييل وهذا متفق عليه في اللغة العربية والفارسية والتركية واما عند الامم السالفة
القديمة من اليونانيين والسريانيين والعبرانيين فلم ينقل عنهم ولا عن احد من قدمائهم شعراً موزوناً
بل عنهم نقل ما هو كالسجع الشبيه بالشعر من غير قواف ثم انهم بعد ذلك اختلطوا بالعرب والفرس
وتعلموا منهم ذلك الاسلوب ووضعوا شعراً موزوناً يدخل في العروض والقوافي على قانون اهل
زماننا وكلام المعلم الاول يدل على ان الشعر ما كان له وزن في زمانهم واصطلاحه بان الشعر ما يوقع
اثراً في النفس يشبه التصديق في انقباضها وانبساطها وانتشارها وكراهتها وميلها وانحرافها وتسهيل
الامور وتهويلها وتعظيمها وتحقيرها كقولك العسل مرة مقيئة فينفر النفس ولقولك انه ياقوت
سيال فيسهل شربه ولقولك انه خمر لذيذ فيقدم عليه فالكلام الشعري قياس مؤلف من قضايا يوقع
في النفس تخييلاً يشبه التصديق فقد يكون تلك القضايا المؤثرة تخييلاً باعتبار اوليته كقولك ورق الموت
فانها يؤثر في النفس قبضاً وقد يكون مشهورة باعتبار ذكر احوال الجنة والنار والشعر التام قد يكون
بالكلام المخيل كالشعر المجرد عن النغمة المخيلة وقد يكون بالالحان كالاصوات التاليفية وقد يكون بالاوزان
كالايقاعات الرقصية وقد يكون باللحن والوزن كما في المزامير وقد يكون باللحن والكلام كالتشبيع مع
النغمة وقد يكون بالوزن والكلام كالشعر المجرد عن النغمة وقد يكون باللحن والوزن والكلام كما في الشعر
المقترن بالنغمة ثم الكلام يحاكي بالالفاظ او بالمعاني كمحاكاة نظام الايقاعات والنقرات او بهما
جميعاً وكل واحد من الالفاظ والمعاني قد يكون المحاكاة بحسب جوهره او بحسب حيلة ومحاكاة الالفاظ
بجواهرها فيما اذا كانت فصيحة جزلة متينة بجواهرها فيحاكي بالاقتدار والقنعة كقول امرئ القيس
وما ذرفت عيناك الا لتضربي بسهميك في اعشار قلب مقتل ومحاكاة المعاني بجواهرها فيما اذا كانت
غريبة لطيفة كقوله كان قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالي ومحاكاة الالفاظ
والمعاني بجواهرها معاً فيما اذا كانت العبارة بليغة فيؤدي حق المعنى اللطيف بلا زيادة ولا نقصان
واما المحاكاة التي بحسب الحيل فيسمى بالبديع والصنعة فبعضه بالشعر المنظوم وبعضه مختص بالكلام
المنثور وبعضه مشترك فيه كالوزن والرديف والالفاظ والفواصل ما قد يقع فيهما تناسب بحسب
او بمخالفات اما تامة او ناقصة مثال المخالفة التامة ان يتفق الالفاظ كالعين والعين ويكون
متفقة الجوهر متخالفة التعريف كالسماك والسماك والمخالفة الناقصة ان يكون الالفاظ متفقة
الجوهر او الجوهر والتعريف كالتعظيم والتعليم كالسهام والسهى مثال ان يقع سبب المخالفة ان يقع
احد اللفظين على شيء ويقع الاخر على ما يخالفه كالرحمة وجهنم وكذلك في المعاني او فيهما جميعاً
وقد صنف علماء البيان في ذلك عدة كتب فليطلب من هناك والمحاكيات الشعرية قد يكون بسائط
كقولك زيد قمر وقد يكون بمركبات كقولك في الهلال اذا كان مع الزهرة انه قرص من ذهب

يرمي ببندقة من فضة وقد يكون المحاكيات بذوات ظاهرة كقول الف عز وهز الرياح اردانا فاما
وغصناً فيه رمان صغار وبذوات خفية كقوله اذا نحن سميناك خلنا سيوفنا من التيه في اغمادها تتبسم
فقد حاكي الجماد بحي ناطق شبهه بكريم فسره ذلك فتبسم واما المحاكيات بالاحوال فكقوله او جدي
وجدت حزناً فجعلته له صاحباً فشبه محاكات حال الحي المحزون بحال هو القحب وهو خفي في العين والمحاكيات
في وجه لكونه ينقسم الى ثلاثة اقسام محاكيات تشبيه واستعارة ومحاكات يسمى الروادف فالمحاكيات
التشبيهية يكون على نوعين الاول ان يحاكي به شيء بشيء ويعرف انها محاكات بحرف التشبيه مثل كاف التشبيه ومثل
كأنّ ونحوها والنوع الثاني ما لا يكون كذلك بل يحاكي الشيء بوضع شيء لكونه مكانه واما الاستعارة فانما
يقرب من التشبيه الا انهما يفترقان ان الاستعارة لا يكون فيه محاكاتها حروف التشبيه كقوله لسان الحال افصح
من لسانه وهو تحريك الطبع طامحة البكاء واما المحاكيات المسماة روادف فهي القائمة مقام ذات المحاكاة لكثرة
الاستعمال فلذلك لا يبالي اهل الصناعة ان يتفقوا على كونها محاكاة كقولهم للكريم بحر وللمليح غزال
وللقد غصن ونحوها واذا تركبت هذه الروادف صارت من قبيل التشبيه والاستعارة كقول القائل بأقمرا
في غصن من نقا وقول الآخر غصن على نقا عليه رمان وتفصيل هذا الى علم البيان والمحاكاة اذا كانت
محالة يسمى خرافات وقد يكون بحسب الاوقات والاحوال الحسن والابلغ من المحاكات الفصيحة والمحاكاة الشعرية
اما ان يكون بالاستدلال بحال شيء على وجود شيء لكونه واما ان يكون المحاكاة الشعرية بالاستدلال بحال يدل
بالشبه على التشبيه فهذا الاستدلال اما ان يكون بالمحاكاة المطابقة او يكون بالمحاكاة الغير المطابقة اما
بايهامات ممكنة واما بالمحال واما بالتذكر كمحاكات الربع للحبيب واما بشبهة كمحاكاة السراب للماء
واما رواة محاكاة الشعر فيكون بغلط القياس بتحريف او بكذب يمكن وقوعه او بمحال لا يمكن وتفصيله
في محله واعداد المواضع والانواع لا يمكن في المخيلات كما امكن اعدادها في الجدل والخطابة فان المخيلات
كلما كانت اندر واغرب كانت الذ واعجب واعلم انك اذا اعتبرت القياس الشعري من حيث اصل
الوزن فهذا هو الموسيقي وان اعتبرته بالاوزان المعتبرة عند العرب فهو العروض وان اعتبرته من حيث
كونه مؤلفاً من مقدمات يفيد تخييلاً يقوم مقام التصديق وان لم يكن تصديقاً فهو المنطق وليس من شرط المقدمات
الشعرية ان يكون صادقة او كاذبة او ذايعة او شنيعة بل ان يكون مخيلة واكثرها محاكيات الاشياء باشياء
يوجب تخييلاً كمحاكات الشجاع بالاسد والوجه الصبيح بالبدر ولا يجب ان يكون المخيلات كلها محاكيات
فكثير منها قد يخلو من المحاكيات وان كان المقصود الاصلي منها هو التخييل فان الاقاويل الحكمية الموجبة
للتصديق اليقيني والخرافات التي لا توجب التصديق عند العقل اذا اوردت موزونة مقفاة سميت
شعراً عند العرب مع خلوها عن التخييل والمحاكات ولو كان فيها التخييل والمحاكاة دون الاوزان والقوافي
لم يسم شعراً عند العرب واجود الاشعار واحسنها ما جمع الموزون والقوافي مع التخييل والمحاكاة وان يكون
متضمناً للكلام العلمي والروايات المهمة الصادقة بالفاظ فصيحة بليغة والوزن يعرف في العروض استعمالاً
ويعرف في الموسيقي حقيقة وماهية **الفصل السادس عشر** في القياسات المغالطية سماها المعلم الاول بلغة
سوفسطيقا ومعناه تبكيت المغالطين وهو قهرهم وغلبتهم بالحجة وعرف فيها وجوه المغالطة بالقوة
الصناعية وكيف يحترز من التمويه والتشبيه بانه حكيم محقق والمغالطة قياس ينتج نتيجة تناقض وضعاً
معيناً فيكون تبكيتاً فان كان حقاً كان برهانياً او مشهوراً كان جدلياً والا فيلزم ان يكون مغالطياً شبيه
البرهان او مشاغبياً شبيه الجدل والمغالطة المنتجة بوجوه اشتباه في مادة او صورة او فيهما

وتسمّى الاولى بالمغالطة غالط في نفسه مغالط لغيره وسبب وقوع المغالطة قصور في جوهر النفس وهو عدم التمييز
بين ما هو من ذات الشيء وبين ما هو من غيره ولولا هذا القصور لما تمّت للمغالطين صناعة لانها صناعة تمويه
وكذب ونفعها ليس بالذات بل بالعرض من حيث ان صاحبها لا يغلط في ذاته ولا يغالطه الغير وله قوة يتمكن
بها من مغالطة الغير وربما استعملت هذه الاقيسة تدربا وتشحيذا او امتحانا او عنادا ومواد هذه الاقيسة
المغالطة صح
الوهميات والمشبهات لفظا او معنى فالمغالطة قياس يؤلف منها لتغليط الخصوم وانقطاعهم والمقدمات
متى كانت حقة وركبت على الوجه الاصوب كانت النتيجة حقة لان الحق يمتنع ان يكون مستلزما للباطل وان كانت
النتيجة باطلة كان الخلل منحصرا اما في المقدمات واما في التركيب واما فيهما ثم ان العقل لا يحكم بالباطل الا
اذا كان بين المقدمة الباطلة والحق مشابهة اما في اللفظ او في المعنى او فيهما فالغلط الواقع في القياس
لا يخلو عن اقسام ثلثة اما ان يكون في الصورة واما ان يكون في المادة او فيهما جميعا اما القسم الاول
وهو ان يكون الغلط بسبب الصورة فهو ان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال المعتبرة لعدم تكرر الاوسط
في القياس كقولك لبعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان لينتج بعض المنقوش حيوان وهو كاذب فان الفرس
لا يصدق على المنقوش الا بطريق المجاز ومن ذلك قولك الانسان له شعر وكل شعر ينبت لينتج ان الانسان
ينبت ووجه الغلط ان المحمول في الصغرى بتمامه غير موضوع في الكبرى وان كان على شكل من الاشكال
الا انه لا يكون على ضرب من الضروب المنتجة كقولك الانسان حيوان والحيوان جنس لينتج ان الانسان جنس
ووجه الغلط فيه كون الكبرى غير كلية ولو كانت كلية لكذبت فانه ليس كل ما يقال له حيوان يصدق
عليه الجنسية لان الجنسية لا تصدق الا على الحيوانية المقيدة بقيد العموم وهي الصورة الذهنية وقد
ينضم الى احدى المقدمتين امر يقتضي اختلال صورة القياس اما في الاصغر كقولك الانسان وحده
ضحاك وكل ضحاك حيوان لينتج الانسان وحده حيوان ووجه الغلط كون الصغرى مركبة من موجبة
وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة كل انسان ضحاك والسالبة لا شيء من غير الانسان
بضحاك فان ضممنا الموجبة الى الكبرى بهذا كل انسان ضحاك وكل ضحاك حيوان انتج النتيجة الصادقة
وهو كل انسان حيوان وان ضممنا السالبة الى الكبرى لم ينتج القياس شيئا لان الصغرى يجب ان تكون
في الاول موجبة وقد يقع الغلط بسبب اخذ موضوع النتيجة اعم مما وضع في الصغرى كقولك الفلك المحدد
للجهات جسم لا جهة فوقه وكل جسم لا جهة فوقه غير متخرق لينتج ان كل فلك لا يتخرق ولم يكن موضوع
في الصغرى كل فلك فانه لا يتعدى فيه الاوسط الى ذلك وقد يقع هذا الاختلاف في الاكبر كقولك ارسطو
كامل النظر في العلوم البرهانية وكل من هو كذا حكيم فارسطو هو الحكيم فقد زيد في اكبر النتيجة ما يقتضي الحصر
ولم يكن في المقدمة ذلك ويقرب من هذا ان يكون المطلوب مغايرا للنتيجة كمن اقام البرهان على امتناع
وجود الهين وكان دعواه استحالة وجود قديمين لم يتبين ان الالهية لازمة للقديمين وعند رعاية ذلك
لا يقع هذا الغلط وبالجملة فانه اذا اختل احد الشروط المعتبرة التي تجب في الكم او الكيف او الجهة
في الاقترانيات او في الاستثنائيات لم يحصل الانتاج القسم الثاني ما يكون الغلط فيه بسبب المادة فمن
ذلك ما يكون بسبب المصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون الاصغر والاوسط شيئا واحدا
عبّر عنه بلفظين مترادفين كقولك الانسان بشر وكل بشر ضحاك فينتج الانسان ضحاك
فالكبرى والمطلوب شيء واحد في جهة المعنى ومن ذلك ما يكون بسبب كون المقدمات ليست ابين من المطلوب كقولك
هذا الشيء جوهر لكونه جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر فهو جوهر لينتج كذا جوهر وهذا انما يستقيم بعد تصور الشيء
ان سينا صح

بجميع اجزائه فان ذلك الشيء اذا كان مثل الابيض فانه جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه مع
كون البياض جزء الابيض من حيث هو ابيض لكونه جوهرا من جهة محل البياض فقط لا من جهة الجزئين جميعا
فالابيض صح
وهما البياض والمحل فلا يلزم من حمل الجوهر على مجموع الجزء الجوهري والجزء العرضي باعتبار ان يكون البياض
جوهرا اللهم الا ان يحمل على الشيء الجوهرية من جميع الجهات ومن ذلك ما يكون بسبب كذب المقدمات في انفسها
لكونها تشتبه بالصادقة ولاجل ذلك الاشتباه قبلها العقل والا فالعقل كيف يقبل الكاذب الا
بشبهة بين الكاذب والصادق فتلك المشابهة لا تخلو اما ان تكون في اللفظ واما ان تكون في المعنى
اما الاول وهو الاشتباه اللفظي فاما ان يكون بسبب اشتباه لفظ بلفظ او بسبب اشتباه اللفظ بالمعنى
اما الاشتباه اللفظي المحض فقد يقع اما بسبب الاشتراك واما بسبب المجاز اما الذي يكون بسبب الاشتراك
فله اقسام منها ما يكون بسبب نفس اللفظ المشترك كقول القائل الواجب ان كان موجودا فاما ان لا يمكن
او يمكن فان لم يمكن يلزم ان يكون الواجب ممتنع الوجود اذ كل ما لا يمكن وجوده يمتنع فيكون الواجب ممتنع
الوجود صح
الوجود وهو محال وان امكن وجوده كان ممكن العدم فان كل ما يمكن وجوده يمكن عدمه فيكون الواجب
ممكن العدم وحله ان الامكان مشترك بين العام والخاص فان كان المراد بالامكان العام فنسلم ان الواجب
ممكن بهذا المعنى ولا يلزم ان يكون الممكن بهذا المعنى ممكن العدم بحسب بل يكون اما واجب الوجود او ممكن العدم
وان كان المراد به الخاص فلا يكون الواجب ممكنا بهذا المعنى فان ما ليس بممكن بهذا المعنى لا يلزم ان يكون
ممتنعا بل يلزم ان يكون اما واجبا واما ممتنعا ودفع تحقيقه ومن هذا الباب قول القائل ان فصول الجواهر
كيفيات وفصول الجواهر صح
جواهر لينتج بعض الكيفيات جواهر وهذا الغلط انما وقع لكون الكيفية مقولة بالاشتراك على الفصول وعلى
الهيئة القارة ومنها ما يكون بسبب هيئة اللفظ كالقابل مثلا فانه على صيغة الفاعل فقد يظن بعضهم ان
القبول فعل له ومنها ما يكون بسبب تصريف اللفظ كقولك ضرب زيد بالسكون فيحتمل ان يكون زيد ضاربا
ويحتمل ان يكون مضروبا وكذلك غلام حسن بالسكون فانه في اللغة الفارسية يحتمل ان يكون اسما للسيد ويكون
غلام مضافا اليه ويحتمل ايضا ان يكون حسن اسما للغلام ومنها ما يكون بسبب الوقف والابتداء مثل قوله عز
وجل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فان الوقف على الله يقتضي كون الواو في الراسخين للابتداء
ويلزم من ذلك ان يكون معرفة علم التأويل منحصرا في الله تعالى وان كان الوقف على الراسخين فانه يقتضي
كون الواو في الراسخين للعطف وحينئذ لا ينحصر علم التأويل في الله تعالى بل الراسخون في العلم يعلمون ذلك
ايضا ومنها ما يكون بسبب انصراف الكنايات مثل قول القائل كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فيجوز عود
الضمير الى الحكيم والى كل ما يعلمه وعوده الى الحكيم يجعل معنى الكلام مغايرا لعوده الى كل ما يعلمه فان الحكيم يعلم
الحجر فيلزم ان يكون حجرا فيكون القضية بخلاف عود الضمير الى ما يعلمه ومنها ما يكون بسبب حرف العطف
كاذبة ظ
فانه قد يدل تارة على جمع الاجزاء وتارة على جمع الصفات كقول القائل الخمسة زوج وفرد فان كان
المراد به جمع الاجزاء واجتماعها فهو حق لكون الخمسة حصلت من عدد زوج وهو الاثنان ومن عدد فرد
وهو الثلثة وان كان المراد جمع الصفات فهو كذب لامتناع اجتماع صفة الزوجية والفردية في الخمسة
واما الذي يكون بسبب الالفاظ المجازية فكقول القائل ان الباري تعالى نور وكل نور محسوس لينتج ان الباري تعالى
وكل النور صح
محسوس تعالى وتقدس عن ذلك والغلط فيه ان واضع اللغة واضع لفظ النور للنور المحسوس ثم استعمل بعد
ذلك في النور العقلي بطريق المجاز وفيه نظر وكقول ان العرض زائد على السطح لصحة قولنا بان هذا السطح
الفاعل صح
عريض وذلك السطح غير عريض فصحة هذا الاطلاق يدل على زيادته والغلط نشأ من استعمال العرض

ههنا بطريق المجاز كما قيل لون ابيض الابيض هو ما يوصف بالبياض فاللون العرضي كيف يكون هو الابيض
الموصوف بالبياض الذي هو الجسم الجوهري فيجب الاحتياط بسبب التجوزات فقد وقع بسببها غلط كثير ومن الاشتباه
اللفظي اخذهم العدمي مكان العدم كمن سمع ان الهيولى عدمية فيحكم عليها بانها عدم القسم الثاني من
الاشتباه وهو اشتباه اللفظ بالمعنى فهو كما ظن بعض البلهاء من المتكلمين ان الاسم هو المسمى فاذا حقق اللفظي صح
الحال عليه فقد يسلم ان اسم المسمى قول او هو لفظ او ينطق به وان المسمى من المسمى ليس من هذه الامور في شيء
وكذلك مسمى النار حارة محرقة ولفظها لا يفعل ذلك وقد غلط بعض اهل العلم بما يشبه هذا حيث قال
ان الحد ان نظر اليه من حيث انه الحيوان الذي هو بعينه الناطق كان شيئا واحدا فيكون الحد هو المحدود وبعينه من
هذه الجهة وان نظر اليه من حيث التركيب فهو غير المحدود ووجه الغلط ان هذا القائل لم يعلم ان الحد قول
دال على ماهية الشيء فالقول نفسه الذي هو التحديد يمتنع ان يكون عين المحدود بوجه من الوجوه وهذا انما يكون بسبب
اشتباه اللفظي اما بين لفظين او بين لفظ ومعنى واما الاشتباه الذي بحسب المعنى فيكون ايضا على اقسام منها
ما يكون بسبب تركيب المفصل وهو الصادق مفصلا لا مركبا مثل ان النفس يصدق عليها الجوهرية ويصدق
عليها القوة ايضا مفصلا فاذا ركب وقال ان النفس جوهر بالقوة ليحصل له من لزوم هذا التركيب ان
النفس بالفعل غير جوهر فهو غلط ومن ذلك ما يكون بسبب تفصيل مركب وهو الصادق مركبا لا مفصلا
كمن حكم ان الجسم يقال على الهيولى والصورة ومراده انه يقال على المجموع فظن انه مع انه يقال على
كل واحد منهما على سبيل التفصيل فوقع في الغلط وهذا يشبه الغلط اللفظي ومثله ما يصدق على الخمسة
انها زوج وفرد لانها حصلت من عدد زوج ومن عدد فرد فيظن من ذلك ان كل واحد منهما يصدق عليها
على سبيل التفصيل ومن ذلك ما يقع بسبب ايهام العكس الكلي كمن سمع ان كل ما في الجهة فهو موجود فحكم بناء
على الظن ان كل موجود فهو في الجهة ومثله قول القائل الفلك متناه وكل متناه ينتهي الى خلا او ملا لينتج
القياس ان الفلك ينتهي الى خلا او ملا والغلط انما نشا من ايهام العكس في الكبرى فان الصادق هو
قولك كل خلا او ملا متناه ولا يلزم من ذلك صدق عكسه وهو ان كل متناه ينتهي الى خلا او ملا الذي هو
نفس الكبرى وقد يكون الغلط بسبب غفلة اما في اللازم او في الملزوم وهو على اقسام منها ما يكون من اعطاء
حكم الشيء للازمه الاعم كتعدي منه الى شركائه العامة كقول القائل الانسان حادث لانه جسم وكل جسم
حادث فالانسان حادث وهو فاسد فانه يجوز ان يكون علة الحدوث هو كونه انسانا او جسما عنصريا وحينئذ
لا يلزم ان يتعدى الحدوث الى جميع الاجسام ويستعمل امثال هذه عوام الفقهاء والمتكلمين كثيرا فيضيفون
الحكم الى الامر العام فيقولون ان الحركة لا يمكن بقاؤها لكونها عرضا فيكون البياض والسواد والطعوم
والروائح وغير ذلك من الاعراض كذلك واذا فتح هذا الباب كان للقائل ان يقول الحجر جماد لانه موجود
او شيء فيلزم منه ان كل موجود او شيء جماد وكذلك يقول البياض والطعم يجتمعان لانهما عرضان فيلزم
منه اجتماع كل الاعراض حتى الحرارة والبرودة والسواد والبياض ومنها ما يكون الغلط بسبب اخذ لازم
الشيء مكان نفس ذلك الشيء كمن ظن ان البياض مفرق للبصر لكونه لونا فحكم كذلك بان كل لون مفرق
للبصر فيتعدى الحكم الى غير البياض من الالوان وقد غفل ان التفريق انما هو لنفس خصوصية كونه بياضا
ويقرب منه ظن بعضهم ان مفهوم الفصل بعينه ولذلك ظن في قولنا الجوهر متحيز ان التحيز نفس الجوهر النوع مفهوم صح
ومنها ما يكون بسبب اخذ الشيء علة معينة للازمه كقول بعض الفقهاء لو لزم من الاشتراك في الاخص
الاشتراك في الاعم كان الاشتراك في الاخص علة معينة لوجوب الاشتراك في الاعم وحينئذ يلزم من عدم

الاشتراك

الاشتراك في الاخص عدم الاشتراك في الاعم وهو خلاف الواقع فان الانسان والفرس المفترقين بالفصل
مشتركان في الاعم كالحيوانية والغلط فيه ظنه انه اذا لزم الاشتراك في الاخص الاشتراك في الاعم يكون الاشتراك
في الاخص علة متعينة لوجوب الاشتراك في الاعم وليس الامر كذلك فانه قد لا يكون علة مطلقا كالكتابة بلغ
والضحك اللازمان للانسان مع انه ليس احدهما علة للآخر او يكون علة ولا يكون متعينة بل لها بدل
كذا ومنها اخذ اللزوم مكان العلية الدور الفاسد كقولك كل الابوة يتوقف على البنوة والبنوة فوقه قدم
يتوقف على الابوة فكل واحد منهما على الآخر يقتضي عدم حصولهما عينا وذهنا وهذا الغلط وقع من اخذ
ما مع الشيء مكان ما به الشيء والتوقف الفاسد انما يكون فيما به الشيء لا فيما مع الشيء والشيئان اذا كان كل
واحد منهما لا يوجد الا مع الآخر فحصولهما يكون معا بخلاف ما اذا كان كل واحد منهما علة للآخر فيلزم تقدم
كل واحد منهما على المتقدم عليه فيلزم ان يتقدم على نفسه ومن هذا تخيل ظن بعض العلماء انه لا يتصور
ان يكون شيئان موجودان معا بالضرورة لانه ان لم يكن احدهما علة للآخر فيوجد كل واحد منهما بدون الآخر
وان كان كل واحد علة للآخر فهو محال وان كان احدهما علة فيتقدم فلا معية ويرد على هذا القائل
المتضايفان كالابوة والبنوة الذين لا يوجدان الا معا وتخصيص الحجة بغير المتضايفين غير جائز فان الحجة
الحجة الا المتضايفين وغيرهما واحدة فان لك ان تقول المتضايفان ان لم يكن لاحدهما مدخل في علية
الآخر فلا يوجدان معا وان كان لكل مدخل في الآخر فيجيء الدور وان اعتذر بان المتضايفين لا
لا وجود لهما في الاعيان فالمتكلمون كلهم يقولون ان لهما في الاعيان وجودا وان قلنا انهما في الاذهان
فتعلقهما يكون معا فيجيء لزوم المعية ايضا وعدا من الشرائط ما لا يتصور الشيء الا معه ومن جملة الدور
الفاسد ما يكون بسبب اختلاف جهة التعلق كما يقال ان الاب يتوقف على الابن لانه لا يصير ابا
الا عند حصول الشخص الذي هو ابن والابن يتوقف على الاب فيتقدم عليه الاب فانه لولا الاب ما كان
للابن حصول وهو دور والغلط فيه ان ذات الشخص الذي وصفت بالبنوة يتقدم على ابوة الاب
بالذات فانها لو لم يكن لم يكن الاب ابا فقد تقدمت على ابوته دون ذاته والاب يتقدم ذاته على البنوة
اشياء على ذات الابن وبنوته والابوة نفسه فلم يقع الدور من جهة واحدة ومنها ما يقع بسبب الدور
الغير الممتنع كما يقال كل دجاجة فانها تتوقف على بيضة وكل بيضة فانها تتوقف على دجاجة فيكون
دورا وحل الغلط من جهة ان كل دجاجة يتوقف على بيضة يكون غير الدجاجة المتوقف عليها تلك
البيضة بالعدد فهو دور غير ممتنع الوجود بل هو واقع في الاعيان هذا بحسب الشخص بحسب الامر الكلي
الذي لا وجود له في الاعيان ليتوقف وجوده على شيء واما بحسب الذهن فتعقل البيضة والدجاجة
الكليان لا يتوقف تعقل احدهما على الآخر فهذه المغالط كلها بسبب اللزوم والخلل في جهاته وبسبب
اخذ اللازم علة ومن الغلط ما يكون بسبب اعطاء ما هو معدوم احكام ما هو موجود فمن ذلك اخذ ما
بالقوة مكان ما بالفعل كقول صاحب الجزء لو كان الجسم المتناهي قابل القسمة الى غير النهاية لكان
ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وذلك محال وهذا الغلط انما وقع من ظنه ان القسمة الى غير
النهاية في الجسم حاصلة بالفعل وهو خطاء فان القسمة المذكورة انما هي بالقوة لا بالفعل ليلزم
المحال المذكور ومن اعطاء المعدوم احكام الموجود قول القائل لو كانت الحركات غير متناهية في
الازل لكانت اما شفعا او وترا وعلى كل التقديرين يلزم تناهيها والغلط وقع من ظن القائل ان
الحركات المعدومة الغير المتناهية لها كل مجموعي او تصور ان يكون لها كل يشتمل على جميع الاحاد

ظن فاسد ومن الغلط ما يكون بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كقول من قال ان الهيولى بالقوة فيكون
ذاتها نفس القوة فيحكم بسببه ان الهيولى معدومة وحل الغلط ان يكون الهيولى بالقوة لا بالنسبة الى ذاتها
بل بالنسبة الى ما يقبلها من الصور والاعراض وهي في ذاتها جوهر كما اعترفوا به والقوة نفسها لا تكون جوهرا
فالهيولى من حيث الجوهرية حاصلة بالفعل وان كان ذلك الحصول يتوقف على علل فليس من شرط كل حاصل بالفعل
ان لا يكون له علة فاذا ركب هذا قياس كان الغلط ناشيا من عدم نقل الحد الاوسط بكليته كقولك الهيولى ذات
قوة وكل قوة عدمية في ذاتها فينتج ان الهيولى عدمية في ذاتها ومن الغلط ما يكون وقوعه بسبب التقابل
والاقسام فمن ذلك ما يكون بسبب اخذ العدم المقابل للوجود ضدا كمن اخذ الشر ضد الخير والظلمة ضد النور
ولا شيء من المتضادين عن مبدا واحد فيلزم ان يكون للشر والظلمة مبدا الخير والنور وواجب من هذا ان يكون — غير مبدأ صح
الظلمة ذات مدبر الاشياء وحل الغلط ان الشر ليس ضد الخير ولا الظلمة للنور لانهما عدميان تقابلان
الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا وجود لهما في الخارج والضدان امران ومن ذلك ما يكون بسبب اخذ العدم — وجوديان صح
والملكة مكان الايجاب والسلب حتى لا يخرج منهما شيء كما هو في الايجاب والسلب كما يقال ان الباري تعالى والعقل
والنفس اما ان يكونوا متصلين واما ان يكونوا داخل العالم او خارجه فان الايجاب والسلب لا يخرج عنهما شيء — بالعالم او منفصلين صح
ولم يتفطن هذا القائل ان الانفصال عدم الاتصال فيما من شانه الاتصال فالذي لا يمكن عليه الانفصال وكذلك — الاتصال لا يمكن عليه صح
الخروج والدخول الا ترى ان الجهل والعلم والعمى والبصر لا يصح حملهما على الحجر واذا فتح هذا الباب امكنه ان يحتج
على الباري بكل متقابلين اخذهما فيلزم ان يكون اما عاقرا او والدا ومنها ما يكون بسبب اخذ اسم السلب
مكان العدم المقابل للوجود واخذ اسم الاعدام كلها على وجه واحد فان بعض الحكماء الذين صنفوا ان الظلمة
اسماء النور فيما يمكن عليه النور يقتصرون على مجرد هذه الدعوى ويزعمون ان الهواء لا يكون مظلما ولا مضيئا
وهذا بناء على ظنه انه غير قابل للنور واذا لم يقبل لا يسمى مظلما فان اخذ هذا احتجابه فهو غلط وكيف يكون
جنابه ذاته وقد مال الحكماء من المشارقة والمغاربة ومسالك الامم يرون ان كل ما ليس بمنور ولا فيه نور فانه يكون
مظلما حتى لو امكن وجود الخلا لكان مظلما فان تمسك القائل على ان الهواء ليس بمظلم بالعرف فلا نسلم له لان
كل سليم البصر اذا فتح بصره ولم ير شيئا مما يقابل بصره اطلق على ذلك اسم الظلمة سواء كان ما قابله هواء
او حائطا او جبلا او غير ذلك كائنا ما كان فبطل تمسكه واما حال اسماء السلوب كالقدوسية والفردية — بالعرف صح
او العقلية فانها عند الحكماء بسلب مادة او سلب قسمة او سلب صفات او عيوب من غير اشتراط الامكان فيها فكونها
مقولة على الذوات المفارقة التي ليس لها امكان وجود هذه الامور فعلى الطالب المستبصر ان ينظر في امثال
هذه ان الاسم اذا دل على انتفاء شيء فهل دل مع ذلك على الانتفاء مع الامكان او دل على الانتفاء فقط فان
كل القسمين وجدناه واقعا في الوجود واما مجرد الدعوى فغير كاف في هذا ومنها اثبات المحتج مذهب نفسه
بابطال مذهب خصمه اذا لم يكن النزاع على طرفي النقيض الذي يلزم من ابطال مذهب خصمه اثبات مذهب نفسه
بل كان بينهما واسطة ومما يناسب غلط التقابل اخذ ضد الشيء ضد لازمه وهو باطل فان الحرارة تضاد
البرودة ولا تضاد العرضية او اللونية وابو الحسن الاشعري ارتكب هذا فقال انا وجدنا الحي من ليس بمتكلم
فهو اخرس فحكم من هذا بان الكلام والخرس ضدان ثم حكم بان الباري اذا لم يكن متكلما فهو اخرس لانا وجدنا
الامر في الشاهد هكذا ثم اثبت على الباري شيئا سماه كلام النفس ولم يثبت له الكلام الذي احد ضده الخرس
ولم يكن الخرس ضد الكلام فانه يثبت كلام الاخرس ايضا فانه لم يشترط في الكلام الصوت والحرف — النفس صح
وحينئذ يجتمع كلام النفس مع الاخرس فلا يكون ضده فبطل قوله ان الكلام والخرس متضادان وان الخرس لا يزول

لوجود

الوجود وكلام النفس ومنها اثبات احد النقيضين لبطلان دليل نقيضه الاخر كقول القائل اذا ابطلت ادلة حدوث
العالم ثبت قدمه والغلط فيه انه انما يلزم ذلك من ابطال نقيضه لا من ابطال دليل نقيضه فانه يمكن ان يكون النقيض
صحيحا مع بطلان الدليل وعجز الخصم عن اقامة البرهان لا يدل على بطلان دعواه وعدم العلم بحقيقة الشيء لا يدل على
بطلان ذلك الشيء فهذه المغالطات كلها واقعة بحسب التقابل وقد ذكرنا ما بحسب اللزوم ومن المغالطات ما يكون
للزوم حكم من حكم ان عدم ادراك الشيء يدل على عدم الشيء فحكم من هذا ان اللون في الظلمة ليست بموجودة لانا
لا نراه وكل ما لا نراه فهو معدوم وهذا غلط فان عدم ادراك الشيء لا يدل على عدم الشيء فان قلت ان حد اللون
انها هيئة يدرك بالبصر فاذا لم يدرك فلا وجود له قلت لا نسلم ان ذلك حده ومع التسليم فاللونية بهذا المعنى
عارضة للسواد والبياض فان كون الشيء مدركا انما يكون تابعا لماهيته وحقيقته لا نفس حقيقته فلا يلزم من عدم
الادراك لما هو تابع للشيء لا سيما اذا كان الادراك موقوفا على شرط ان لا يكون السواد في ذاته موجودا في الظلمة
ومن الغلط ما يكون بسبب اخذ جزء العلة مؤثرة كقول القائل الانسان انما كان سميعا لانه حي والباري حي فيصح — غير صح
عليه والغلط فيه ان الحيوة انما هي جزء علة صحة السمع والعلة جزء كونه ذو الالات الجسمانية وهي مفقودة
للباري ومن هذا الباب قولهم ان الحصاة الصاعدة تقاوم الرحى النازلة وبوقفها زمانا لتقع بين حركتي الحصاة
زمان السكون وعلته ان ميل الحصاة نسبته الى ميل الرحى وليس مثله فيقاوم ميل الحصاة ميل الرحى زمانا يخص
عن زمان مقاومة ميل الرحى للحصاة على مقدار نقص ميل الحصاة عن ميل الرحى وحل الغلط انه اذا كان ميل
الحصاة نسبته الى ميل الرحى ان تقاوم الرحى زمانا ينقص عن زمان مقاومة ميل الرحى للحصاة بمقدار ما ينقص
ميل الحصاة عن ميل الرحى فان جماعة من الرجال اذا استقلوا بتحريك حجر مسافة لا يلزم ان يقدر واحد
منهم على تحريكه اصلا فضلا ان تحركه بعض تلك المسافة فلا يلزم ان يكون جزء العلة مؤثرة جزءا من الاثر
ومن الغلط ما يكون بسبب اهمال الجهات والاعتبارات فان بعض الجهات قد يثبت لذات الشيء وهي لغيره
كقول القائل عدم القديم لا يكون لذاته والا لم يوجد ولا بعدمه الحادث والقديم لا ينافيه والغلط فيه انه
يلزم من هذا ان لا ينعدم لعدم ما يوجب عدمه ولا يدل هذا على كونه ممتنع العدم لذاته فاذا ادعى ان امر كذا
ممتنع الوجود لذاته فيحتاط ان لا يكون امتناعه بسبب خارج فيكون ممكنا في ذاته فان الممكن لا ينعدم الا باعتبار
امر خارج وبسبب هذا وقع غلط كثير فلا تغفل عنه ومن الغلط ما يكون بسبب الفرض فان المحال قد يلزم من
نفس الفرض لا من محال لاجله الفرض كقول بعض المتكلمين في امتناع وجود الالهين انه لو امكن وجودهما فاذا
فرضنا احدهما يوجد حركة في جسم والاخر يوجد سكونا فيه فان لم يقع مقصودهما بقي الجسم غير متحرك
ولا ساكن وان وقع مقصودهما لزم ان يكون الجسم متحركا وساكنا معا او وقع مقصود احدهما دون الاخر
لزم عجز الاخر والاقسام الثلثة باطلة فالاله واحد ووجه الغلط ان هذا المحال انما لزم من فرض اختلاف
اراداتهما لا من نفس وجود الالهين او من المجموع من حيث هو مجموع دون الفرائد فاحترز من هذه المغالطة فالكتب — ممكن صح
مشحونة بها فان قلت ان فرض على كل واحد منهما الحركة والسكون ممكن فانما فرضنا الممكن والجواب
ان الممكن قد يمتنع بسبب من خارج اما من وجود مانع او مزاحمة ضد الا ترى ان السواد والبياض يمكن وجودهما
في هذا المحل على الانفراد واجتماعهما محال لتاديته الى المحال وهو اجتماع الضدين ومن الغلط ما يكون بسبب
اخذ الاعتبارات الذهنية واقعة في الخارج وهي اقسام منها قول القائل ان الوجود وصف للماهيات واقع في — عينه صح
الاعيان وللوجود نسبة الى الماهية التي اتصفت به ثم لنسبة الوجود وجود ولذلك الوجود نسبة اليه
ثم لهذه النسبة وجود الى غير النهاية فيجتمع من ذلك سلسلة مرتبة الى غير النهاية وهو محال ووجه الغلط

وانتفائه في الخارج فيكون [illegible] صح

اخذ الامر الذهني عينيا واتفاقه في الخارج ومن ذلك قول القائل ان امركذا اذا امتنع في الاعيان كان امتناعه امرا موصوفا بالامتناع واقعا في الاعيان ايضا وهو محال كما يقال لو امتنع شريك البارى في الخارج كان امتناعه واقعا في الخارج فيكون الموصوف بالامتناع الذي هو موجود في الخارج موجودا ايضا في الخارج فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج موجودا في الخارج والغلط ان الامتناع اعتباري وذهني ومن ذلك قول القائل لو كان العدم متصورا لكان متميزا وكل ما كان متميزا فهو موجود في الخارج لينتج لو كان العدم متصورا لكان موجودا في الخارج وهو ظاهر البطلان فالمقدم مثله وحل الغلط ان ان كان المتميز الذي هو المتميز في الخارج فيمنع الصغرى لكون المتصور الذي هو مقدم الصغرى ليس يلزم ان يكون متميزا في الخارج وان كان هو المتميز في الذهن فيصير الصغرى هكذا لو كان العدم متصورا لكان متميزا في الذهن صدقت الصغرى لكن يكون التميز الموضوع في مقدم الكبرى ان كان هو الخارجي لم يتكرر الحد الاوسط وان كان هو الذهني فالكبرى ممنوعة اذ لا يجب ان يكون كل متميز في الذهن موجودا في الاعيان لان الممتنعات وكثيرا من المتخيلات والاعتبارات الذهنية متميزة في الذهن ومع ذلك ليس لها وجود في الخارج واياك والغفلة عن هذه المغالطة فانها كثيرة الوقوع في كتب العلوم وكلام المتاخرين فتحرز بها وباشباهها الذي شكلهم وشبههم ووقوع الغلط في المتصلات يكون بسبب اهمال قسم منها او اخذ غير الحقيقية حقيقية او بالعكس ومما يناسب هذا قولهم ان الوضع لا يبقى زمانين لو صح بقاء الوضع زمانين لاستحال عدمه لان عدمه اما ان يكون لانتفاء شرط او لانتفاء امر له مدخل وهو محال لعدو الكلام الى ذلك الامر بان ما الذي عدمه وليس عدمه لقدرة القادر فان العدم غير مقدور عليه وليس عدمه لوجود الضد فانه ليس ابطال الوارد ولي اولى من العكس فيتعين ان يكون عدمه لاستحالة بقائه زمانين ووجه الغلط انه لم لا يجوز ان يكون عدمه للضد بل ما يستدعي وجود الضد بخصوصه الا ترى ان الحرارة تكيف ابطلت البياض مع كونها ليست بضد للبياض لاجتماعهما معه في الاول الامر ثم يبطله بعد ذلك عند تمكنها ومن الغلط قولهم في الضدين مثل ان الحرارة ليست بابطال البرودة اولى من العكس وهو فاسد فانه يجوز ان يقوى احدهما على الابطال بواسطة مدد من خارج فيصير اولى كالنار المدة للحرارة المتقوية بذلك على ابطال برودة الماء ومن الغلط اخذ المشهور اوليا كقولهم لو عجز البارى تعالى عن جمع الضدين لزم ان يكون القديم ناقصا فيقتصر على مجرد الشهرة وهو غلط فان القدرة انما يتعلق بالممكنات لا بالمحالات وكذلك الوهميات اولية ومن الغلط ما يقع بسبب اخذ الكلي المجموعي مكان كل واحد واحد كقولهم كل واحد من الحركات موجود فيكون الكل موجودا وكل واحدة منها حادثة فالكل حادث وكذلك اخذ كل واحد مكان الكل كقولك ان الافلاك لها نفوس فيكون لها نفوس ومن الغلط اخذ البعض الصوري مكان البعض الحقيقي كقولهم بعض الزنجي ابيض فيحتمل ان يكون اسنانه وبحره ويحتمل ان يكون بعض افراده واخذ احدهما مكان الآخر غلط ومن الغلط ما يكون بسبب اعتبار الجهات كما يوجد سوالب الجهات الموجهة بالجهات كلا مكان الآخر فان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الوجودية غير سالبة الوجود وكذلك الحكم في سائر الجهات ومن الغلط كمن ادعى عدم وقوع امر ويعلل ذلك بعدم الاولوية لاجل طبيعة موجودة في عالم التضاد كقول القائل انه لا يجوز قيام العلم بعضو فانه ليس قيامه بعضو اولى من قيامه بعضو آخر وذلك خطأ لجواز ان تختص بذلك العضو بواسطة امور خارجة غايبة عنا كما تختص بعضها بالذكورة وبعضها بالانوثة وكذا الازواج والالوان واما القسم الثالث وهو ما يكون الغلط بسبب مشابهة بين الحق والباطل في الصورة والمادة معا فتعرف وجه الغلط فيه باحاطتك بالقسمين الاولين

وإياك والغفلة عن هذه المغالطة

وعدم لزوم ما يلزم او وضع ما لا يجوز وضعه او رفع ما لا يجوز رفعه واما في المنفصلات فيكون بسبب صح

القسم صح

والسواب صح

والافنون

اعلم ان المغالطات وانها اهم ما في المنطق فان المنطق آلة عاصمة للذهن عن الزلل والمغالطات صح

ولا تقتصر على الاستيناف بكل ما ذكرنا في هذا فهذه جملة من المغالطات اوردها الفضلاء قديما وبها تبين مراتب اهل العلم ومكابرة اقدام اهل النظر والاهواء فيجب الاستكثار منها فانه لا يمكن حصر انواع الاغلاط والمغالطات في عدد معين لكن الاحاطة بما ذكرنا بشرط استحضار القوانين المنطقية مع كثرة الاستعمال يقتضي سرعة الوقوف على محل الغلط والاهتداء الى حل المغالطات ولنختم هذا الفن بعدة مغالطات وكيفية حلها الاولى اذا تكلم الانسان في ساعة قبل قضايا كاذبة وختمها بقوله كل كلامي في هذه الساعة كاذب فان ذلك يستلزم اجتماع النقيضين لان كلامه القضائي منه في هذه الساعة اما ان يكون صادقا واما ان يكون كاذبا فان كان صادقا يلزم ان يترتب الكذب على كل فرد من افراد كلامه الموجود في هذه الساعة ومن جملة تلك الافراد هذا الفرد الصادق ايضا لكونه فردا من كلامه الموجود في هذه الساعة ويلزم من ذلك ان يكون كاذبا على تقدير كونه صادقا وان كان كاذبا فيلزم ان يكون بعض افراد كلامه الموجود في هذه الساعة صادقا فاما ان يكون ذلك الفرد الصادق هو هذا الكلام او غيره لا جائز ان يكون غيره لانا فرضنا غير هذا الكلام كاذب في هذه الساعة فيلزم ان يكون البعض الصادق هو هذا الكلام على تقدير كذبه فيلزم ايضا اجتماع النقيضين على كل التقديرين وانه محال وجوابه انا نختار انه كاذب قوله لو كان كاذبا لزم ان يكون بعض افراد كلامه في هذه الساعة صادقا قلنا لا نسلم وهذا لان صدق هذا القول عبارة عن ترتب الكذب على كل فرد من افراد كلامه في هذه الساعة فيلزم بالضرورة ان يكون صدقه باجتماع صدقه وكذبه معا ويكون كذبه عين انتفاء هذا المجموع ولا يلزم من انتفاء المجموع ان يكون بعض افراد كلامه صادقا في هذه الساعة لاحتمال ان يكون انتفاؤه بكذب الكل المغالطة الثانية هو انا ندعي ان بعض الاجسام غير متناه في الخارج لانه اذا صدق قولنا كلما كان كل جسم غير متناه فهو جسم فبعض الجسم غير متناه لصدقهما على موضوع واحد ويستثني عين المقدم وهو لكن كل جسم غير متناه فهو جسم لا ينتج عين التالي وهو فبعض الجسم غير متناه وهو المطلوب وجوابه ان موضوع الشرطية وهو كل جسم غير متناه فهو جسم ان اخذ بحسب الخارج كذبت الشرطية لعدم الموضوع في الخارج وان اخذ بحسب الحقيقة مقيدا بالامكان كذبت ايضا وان اخذ بحيث يدخل فيه الممتنع فعكسها الحقيقي الموضوع وهو بعض ما لو وجد وكان جسما فهو بحيث لو وجد كان غير متناه لكن لا يلزم من ذلك صدق المدعى وهو بعض الجسم غير متناه في الخارج المغالطة الثالثة يدعى ان اجتماع النقيضين ممكن فانه اذا صدق زيد كاتب بالامكان يصدق معه زيد ليس بكاتب دائما وصدق ذلك يستلزم امكان صدق زيد كاتب بالفعل مع صدق زيد ليس بكاتب دائما الذي هو امكان اجتماع النقيضين على الصدق وجوابه انا لا نسلم انه اذا صدق زيد كاتب بالامكان العام مع زيد ليس بكاتب دائما ان ذلك يستلزم امكان صدق زيد كاتب بالفعل مع صدق زيد ليس بكاتب لانه اذا صدق زيد ليس بكاتب دائما لا يمتنع ان يصدق معه زيد كاتب بالقوة وحينئذ يصدق معه زيد كاتب بالامكان العام ولا يصدق معه زيد كاتب بالفعل فلا يلزم من صدق زيد كاتب بالامكان العام مع زيد ليس بكاتب دائما ان يصدق معه زيد كاتب بالفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين المغالطة الرابعة ندعي ان المقدار المجرد عن المادة غير موجود فنقول لو كان المقدار المجرد موجودا لكان بعدا وكل ما هو بعد فهو لذاته يفتقر الى المادة لان المستغني لذاته عن الحلول لا يعرض له الافتقار وكل مفتقر الى المادة لذاته فحصوله في المادة ينتج القياس انه لو كان المقدار المجرد عن المادة موجودا لكان حصوله في المادة بالفعل وذلك محال وجوابه انا لا نسلم ان كل ما هو بعد يلزم ان يكون لذاته يفتقر الى المادة فان بعض الابعاد يستغني عن المادة قوله لو استغنى بعض الابعاد عن المادة لذاته لاستحال ان يحصل بعض الابعاد فيها اذ البعدية طبيعة واحدة فيمتنع ان يفتقر بعض افرادها دون البعض قلنا لا نسلم ذلك فانه لا يلزم من عدم الافتقار الى المادة الاستغناء عنها بالكلية لاحتمال ان يكون كلي القسمين اعني الاستغناء والافتقار انما يلحق البعد ويعرض له بسبب من خارج ويكون الطبيعة البعدية غير مقتضية لشيء منهما اصلا

عبارة صح

واثما صح

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العزيز شانه العظيم برهانه القاهر سلطانه المنزه عن درن اجسام المتحرك لا بالاتصال
والمماسة عالم الاجرام الذي افاض النفوس الناطقة على القوابل المستعدة وكمل بعضها بالحكمة
العلمية بحسب قدرها في السعادة الازلية والغاية الابدية فسبحان من اله لا غاية لكرمه ولا نهاية
لنعمه ولا مرد لقضائه ولا دافع لبلائه تعالى وتقدس عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا والصلوة
على ملوك حضائر القدس ورؤسا ابناء الجنس خصوصا على محمد صاحب الدعوة العامة ونبي
الرحمة صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما تبسم سحاب وسمع خطاب الرسالة الثالثة في
الاخلاق والتدابير والسياسات واذ قد فرغنا من مباحث الاصل فلنشرع الآن فيما يتفرع منه
الشجرة من الاشجار والاغصان فلنترق فيها آتين على كل غصن حتى ننتهي الى الذروة العليا
وكنا قد قلنا ان الحكمة ينقسم الى قسمين الى العملية والى العلمية وكانت الحكمة العملية مقدمة على
العلمية لان ادراك المعقولات على ما ينبغي موقوف على صفاء النفس وتنويرها وهما موقوفان
على تهذيب الاخلاق وتكميل السياسات وقد قال ابو نصر الفارابي ينبغي لمن اراد الشروع في الحكمة ان
يكون شابا صحيح المزاج متأدبا بآداب الاخيار قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع اولا ويكون عفيفا صدوقا
معرضا عن الفسوق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه مقبلا على
اداء الوظائف الشرعية غير مخل بركن من اركان الشريعة ولا بادب من آدابها معظما للعلماء ولا يكون لشيء
عنده قدر الا للحكمة واهلها ولا يتخذ علمه وحكمته لحرفة ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ولا يعد من
الحكماء فهذا الكلام يدل على تقديم الحكمة العملية التي هي تهذيب الاخلاق على الحكمة النظرية وقال تمام
السعادة بمكارم الاخلاق كما ان تمام الشجرة بالثمرة وقد بينا بالحصر العقلي ان الحكمة ينقسم ثلثة اقسام
وباعتبار آخر اربعة ونحن ذاكرون في هذه الرسالة الاقسام الثلثة فالقسم الاول تهذيب الاخلاق
المتعلق بخاص ذاته من غير شركة واستيعاب هذا القسم يستدعي كلاما مبسوطا يحويه مجلد ولا يسعه هذا المختصر
اليسير فلنذكر من هذا القسم نبذة فنقول الخلق ملكة يصدر عنها جميع الافعال بسهولة من غير فكر وروية وزعم
جماعة من الحكماء ان الخلق لا يمكن تغييره بل الخلق هو الذي يقتضيه المزاج المخصوص كالذي يكون حار مزاج القلب
فانه يكون شجاعا وضده جبانا وكذا بقية الاخلاق والصواب انه يمكن تبديله وتغييره بالزيادة والنقصان
والاعتدال بكثرة مزاولة الافعال والاقوال والحركات والسكنات والتصرفات ولولا ذلك لما اجتهدت
الانبياء والحكماء والاولياء في الدعوة الى الله بكل طريق ولما امرت بمكارم الاخلاق كيف وقد قال سيد
البشر صلى الله تعالى عليه وسلم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق والعاقل يمكنه ان يعرف ذلك بكثرة التأمل
والتجربة وينبغي ان تعلم ان الانسان له قوى ثلث النفس الناطقة المعبر عنها بالقوة العقلية والقوة الشهوانية
والقوة الغضبية فالقوة العقلية سبق الكلام فيها في الطبيعيات فهي النفس الملكية وهي مبدأ التمييز
والفكر والشوق الى ادراك الحقائق وتسمى تهذيب القوة النظرية حكمة نظرية واما الشهوانية فهي كالنفس
البهيمية وهي مبدأ الشهوة وطلب الغذاء والشوق الى الالتذاذ بالمآكل والمشارب والمناكح والقوة
الغضبية كالنفس السبعية وهي مبدأ الغضب والاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع والجاه والعز

والعملية صح

ينبغي لمن اراد الشروع في الحكمة

لعلم صح

العملية صح

تعريف الخلق

والثالثة العدالة بين هذه القوى فينبغي ان يكون هذه القوى معتدلة لا تخرج الى حد الافراط والتفريط
بل يكون الاستيل فيها فان خرجوا الى حد الافراط يسمى بالنسبة الى الحكمة سفها او جربزة والى الشهوة
شرها والى الغضب تهورا والى التفريط الى الحكمة بلها والى الشهوة خمودا والى الغضب جبنا واذا
اعتدلت يحدث فضيلة ثالثة وهي العدالة الحادثة من تهذيب القوة العقلية وطرفاها الظلم والانظلام
واذا هذبت القوة الشهوانية يسمى بهذه الاسماء التي هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فهي وسط
بين الطرفين والوسط محصور والاطراف لا ينحصر عند حد بل يذهب الى غير النهاية فكل فضيلة هي وسط بين
رذيلتين اعني الافراط والتفريط والوسط هو الصراط المستقيم فيجب ان لا ينحرف عنه طالب الكمال فيجب الخائف
بنحرف عن السعادة الاخروية وهذا هو الامر المعضل والمرض المشكل الذي تحير عنه البشر الا الشريد الفريد
من الاولياء في الاماثل ولكلام الانبياء والحكماء يدل على ما ذكرناه من صعوبة الطريق وان الواقف على الصراط
قليل والناس يفترقون ويتفرقون في البرازخ الغير المتناهية بعد خراب الهياكل والابدان ويقيمون
في كل برزخ زمانا بحسب ما تقتضيه الهيئة ثم يترقون من منزل الى منزل عند ذهاب تلك الهيئات واعلم ان
تحت كل واحد من هذه الفضائل الاربع انواعا لا تحصى الا انا نذكر منها ما هو المشهور لتكون الفائدة
اعظم اما الانواع التي تحت الحكمة فستة وهي الذكاء وهو سرعة انتاج القضايا وسهولة استخراجها لكثرة
مزاولة المقدمات ويصير ذلك ملكة وسرعة الفهم حركة النفس من الملزومات الى اللوازم بلا توقف
مع ملكة وصفاء الذهن ان يكون للنفس استعداد واستخراج المطلوب من غير اضطراب وسهولة التعلم ان يكون
للنفس حدة في اكتساب المطلوب من غير ممانعة الخواطر المتفرقة بل يكون بكليتها متوجهة الى المطلوب
واما التحفظ فهو ان يكون صور الامور المدركة بالعقل او بالوهم بقوة التفكر او التخيل مستحصلة بلا نظر
واما التذكر فهو ان يلاحظ النفس صور المحفوظ في اي وقت شاء بسهولة من جهة الملكة المكتسبة واما
الانواع الداخلة تحت الشجاعة فاحد عشر نوعا كبر النفس وهو عدم المبالاة بالكرامة والهوان والنجدة ان
يكون الانسان واثقا بثبات نفسه عند الخوف من الجزع الموجب للحركات المضطربة وعلو الهمة ان يكون
النفس غير مستبشرة بالسعادة الدنيوية ولا متضجرة ولا غير خائفة من الموت وثبات الهمة ان يكون
للانسان قوة مقاومة الآلام والشدائد والحلم قوة يمنع النفس عن الغضب بسهولة والسكون ان
يكون النفس في الخصومة محافظة لادب الشرع والعقل والشهامة ان يكون النفس حريصة على اقتناء
الامور العظيمة لتوقع الذكر الجميل والتحمل ان يكون النفس قوية على استعمال الآلات في اكتساب الامور
اللائقة والتواضع ان لا يجعل لنفسه مزية على من هو دونه في الجاه والحمية ان يحافظ الانسان
على ما يجب محافظته من غير تهاون والرقة ان يكون النفس متأثرة من تألم ابناء الجنس من غير اضطراب
واما الانواع الداخلة تحت العفة فاثنا عشر الحياء وهو تغير يحصل في النفس عند استشعار ارتكاب
القبيح احترازا عن استحقاق المذمة والرفق انقياد النفس الى الامور الحادثة على جهة الشرع وحسن
الهدى ان يكون للنفس في تكميل نفسها رغبة صادقة والمسالمة ان يظهر المجاملة في النفس عند المنازعة
في الآراء بلا اضطراب والدعة ان يكون النفس ساكنة عند حركة الشهوة مالكة لزمام نفسها والصبر مقاومة
النفس للامور الملذة القبيحة حتى لا يصدر والقناعة رضى النفس بقدر كفاف الضروريات البدن
والوقار ان يكون النفس عند توجهها الى المطالب خالية عن الاضطراب والورع ان يكون النفس ملازمة على
الاعمال الجيدة والافعال اللائقة والانتظام ان يكون للنفس تقدير وترتيب بحسب الوجوب ورعاية

تسمى حينئذ عفة واذا هذبت القوة الغضبية تسمى
شجاعة وكل واحد من هذه القوى الاربع بعد التهذيب صح

تعريف الذكاء

سرعة الفهم

صفاء الذهن سهولة التعلم

المصالح ويكون ذلك ملكة • والحرية ان يتمكن النفس من كسب المال من المكاسب الجميلة وتصرفها
في الوجوه المحمودة • والسخاء هو انفاق المال على الوجه الاسهل وتحت السخاء انواع ثمانية الكرم ان يكون
يسهل على النفس انفاق الاموال الكثيرة العامة النفع على ما يقتضيه المصلحة والايثار ان يسهل على النفس
بذل ما يحتاج اليه عند ظهور الاستحقاق والعفو هو ان يسهل على النفس ترك المكافات والمسامحة وان يكون
للنفس رغبة في التحلي بزينة الافادة وبذل ما لا بد منه • والنبل ان يكون النفس مبتهجة بملازمة السيرة الجميلة
والمواساة معاونة الاصحاب والمستحقين في المعيشة والمال والمسامحة ترك ما لا يجب تركه من طريق
الاختيار • واما الانواع الداخلة تحت العدالة فاثنا عشر الصداقة وهي محبة صادقة يبعث على تهيؤ اسباب
فراغة الصديق • والالفة معاونة بعض لبعض في تدبير المعيشة في جهة الاتفاق في الصحبة والوفاء التزام
طريق المواساة والمعاونة الغير المتجاوزة • والشفقة ان يكون النفس عند مشاهدة حال غير ملايمة باحد مهتم
بازالة ذلك • وصلة الرحم ان يشترك الاقارب والمتعلقين في الخيرات الدنيوية • والمكافات ان يقابل الاحسان
الذي صنع به بمثله او باكثر منه • وحسن الشركة ان يكون الاخذ والعطاء في المعاملات على وجه لا يعدل عن التوافق
وحسن القضاء ان يكون الحقوق المتوجهة عليه يؤديها على وجه لا يكون فيها منة وندامة • والتودد طلب مودة
الاكفاء واهل الفضل بحسن اللقاء والقول والتسليم ان يكون القول المتعلق بالباري تعالى لا يعترض عليه
والتوكل ان يكون الافعال المتعلقة بالقدرة والكفاية البشرية لا يرى انه هو المتصرف والفاعل ولا يطلب
زيادة ولا نقصانا ولا تعجيلا ولا تأخيرا • والعبادة كون الباري تعالى معظما في النفوس مجلا في القلوب • وكذا
متقربو الحضرة الالهية كالملائكة والانبياء والاولياء عليهم السلام ورضي عنهم • فهذه هي انواع الفضائل
الاربع ينبغي لطالب الكمال ان يحصلها باسرها ويقسمها الى الاجناس المذكورة ولا يتساهل في شيء منها فانها
في منزلة الغذاء • ولما ذكرنا ان كل واحد من الفضائل الاربعة وسط بين رذيلتين اعني الافراط والتفريط
وكذلك كل واحد من الفضائل النوعية بين طرفي افراط وتفريط وهما رذيلتان يجب اجتنابهما فمن المتعلق
بانواع الحكمة الذكاء وهو وسط بين الخبث اعني الافراط والبلادة اعني التفريط وسرعة الفهم وسط
بين سرعة التخيل بحسب الاختطاف الغير المحكم وهو الافراط وبين الابطاء في الفهم وهو التفريط
وصفاء الذهن وسط بين الظلمة اي دهشة في النفس وبين تأخر استنباط النتايج وسهولة التعلم وسط
بين مبادرة الذهن الى اثبات الصور سريعا وبين الصعوبة في ذلك وحسن التعقل وسط بين زيادة
صرف الفكر في ادراك المعقولات المطلوبة وبين قصور الفكر في تحصيل المطلوب والحفظ وسط بين الاشياء
التي يعرف العناية الى حفظها بلا فائدة وبين الغفلة في اثبات الامور المهمة والتذكر وسط بين فرط
استحضار الامور الزائدة المقتضية لتضييع الوقت وكلال الالة وبين نسيان للاشياء ينبغي حفظه • واما
الرذائل المكتنفة بسائر انواع الفضائل الباقية فمثل فضيلة الحياء وطرفاه الرذيلان الوقاحة والخرق
والسخاء فضيلة وطرفاه الرذيلان الاسراف والبخل وفضيلة التواضع وطرفاه الرذيلان التكبر والتذلل
وفضيلة العبادة وطرفاها الرذيلان الفسق والتحرج والجود ان يكون فضيلة بالنسبة الى الوسط وجودية
لا يكون وسطا حقيقيا كالشجاعة والسخاء فانه قد يلتبس على بعض الناس لنقص النظر بين طرف
الافراط وبين تلك الرذيلة وبين الفضيلة ولا يمكنه الفرق حتى انه يظن ان الاسراف والتهور كرم
ان الفضيلة المجودة طرف التفريط لا تشتبه وذلك مثل البخل والجبن فانهما عدميتان والتفاوت بين
الوجود والعدم ظاهر وفي الفضيلة التي بالاضافة يكون عدمية يكون الحكم بالعكس مثل التواضع والحلم

والسماحة بذل ما لا يجب تفضلاً صح

فهي طرف

الحكمة المنزلية

فهي طرف التوسط يلتبس وفي طرف الافراط يكون وجوديا لا يلتبس • وفي الفضيلة التي لا يرجح طرف على طرف
مثل العدالة يكون الامر واضحا فيجب على العاقل ان يكتسب جميع اجناس الفضائل وانواعها ويجتنب مقابل
ذلك من الرذائل • القسم الثاني الحكمة المنزلية فيجب ان تعلم ان الانسان لما لم يكن غذاؤه طبيعيا بل صناعيا
لا يحصل الا بالكد والتعب والغالب على الخلق استيلاء القوى البدنية فلو لم يكن للغذاء موضع محرز ويحفظ فيه
النفوس الشريرة لذهب بالغذاء المجتمع بالصعوبة في الزمان الطويل • وذلك الموضع هو المنزل ولما كان
الرجال يحتاجون الى الخروج من المنازل والذهاب في طلب الاقوات والارزاق فيفتقر الامر لمقيم في المنزل
لحفظ الاقوات عن السراق والايدي المتعدية وهم الاناث المحتاج اليهن في حكمة التناسل وحفظ الاغذية
واصلاحها واذا استقل المنزل بالزوج والزوجة حدث بينهما الاولاد وصار في المنزل جماعة يحتاجون
الى المعاونين وهم الخدم فاذن كان المنزل بهذه الخمسة الزوج والزوجة والاولاد والخدم والاغذية المبقية
لهم بحسب الشخص كما ان الزوجة مبقية بحسب النوع • ويجب على صاحب المنزل سياسة هؤلاء الجماعة على الوجه
الاصلح والنظام الاوفق لكل واحد بالترغيب والترهيب واللطف والعنف والرفق والزجر فيستقيم كل
احوال المنزل ونعني بالمنزل المكان الذي يجتمع فيه هؤلاء الاركان الخمسة اي شيء كان من بيت وخيمة وغار
وظل شجرة وغير ذلك فلننظر الآن في كل ركن من اركان المنزل • الاول المال والاقوات المحافظ للشخص ولما
كانت الآفات السماوية قد تطرأ على الاقوات فينبغي ان يحفظ ويدخر ويجمع في جميع الاماكن ذخرا وملجأ للخلق
وملجأ للعباد عند هلاك البعض يتغذون بالباقي بدلا عن الغائب ويحصل من مكان ويجب النظر في المال من
اوجه الدخل والحفظ والخرج اما الدخل فاما ان يكون متعلقا بالكفاية اولا • والاول كالصناعات والتجارات
والثاني كالعطايا والمواريث واللقطة والركاز ويجب في الاكتساب ان يحترز عن الظلم والدناءة اما
الظلم فكالتغلب والغبن في الكيل والوزن والخديعة والسرقة واما العار فكالاكتساب بالمجون والسخرية
ومذلة النفس • واما الدناءة فبالاكتساب بالصنائع الخسيسة مع التمكن من الصنائع الشريفة والصنائع
على ثلاثة اضرب شريفة وهي ما له صلة في خير النفس لا البدن وهي ثلاثة اقسام الاول ما يتعلق بجوهر العقل
كجودة الرأي وصواب المشورة وحسن التدبير • وهذه صناعة الوزراء الثاني ما يتعلق بالادب والفضل
كالكتابة والبلاغة والطب والنجوم والاستيفاء والمساحة وهذه صناعة الادباء والفضلاء والثالث
ما يتعلق بالقوة والشجاعة كالفروسية والجندية وضبط الثغور ودفع الاعداء وهذه صناعة الفروسية
وهذه الثلثة الاقسام تسمى صناعات الاحرار وارباب المروات • واما الصناعات الخسيسة فثلثة انواع
الاول ما ينافي مصالح عموم الخلق كالاحتكار والسحر وهذه صناعة المفسدين والثاني ما ينافي فضيلة من الفضائل
كالمسخرة والمطربة والقمار وهذه صنايع السفهاء والثالث ما يقتضي نفرة الطبع كالحجامة والدباغة والكناسة
وهذه صنايع الاخسة • واما الصنايع المتوسطة فهي الباقية الا ان بعضها ضرورية كالزراعة وبعضها
غير ضرورية كالصياغة ويجب على العاقل ان يحترز عن المكاسب الدنية والموجبة للشين والعار وان يختار
افضل الصنايع • واما حفظ المال فيلاحظ فيه ثلث شروط الاول ان لا يكون في حفظه اختلال معيشة اهل المنزل
الثاني ان لا يكون فيه خلل في جهة الدين والعرض لان عند القحط المجدب الاحتياج الى ما دونه اتم وذلك
غير لائق الثالث ان لا يرتكب بذلك رذيلة كالبخل والحرص • وينبغي ان يحفظ بثلث شروط الاول ان يكون
الخرج اقل من الدخل بيسير الثاني ان لا يصرفه في شيء لا يليق بالحال والوقت الثالث ان لا يطلب الرواج والكسب
اليسير ولا الطمع في الكثير وقد قيل السماح رباح • ويجب بحسب ما تقتضيه الحكمة المنزلية ان يكون رب المنزل ذا خبرة

والغارم

في تدبير اهل المنزل

من المال والقوت لوقت الاحتياج والضرورة والقحط والجدب ولنفع صديق ومصالح فان نوائب الدهر والآفات
كثيرة واما الخرج والانفاق فيحترز فيه من اربعة اشياء الاول من التقتير والثاني الاسراف والتبذير
الثالث الرياء والمباهات والمفاخرات والرابع سوء التدبير وهو ان ينفق في بعض المواضع الزيادة
فينقص بالعكس وصرف المال محصور في ثلثة الاول لله تعالى كالصدقات والزكوات والثاني ما يقتضيه السخا
كالهدايا والتحف والعطاء والثالث ما ينفق كالضرورة اما لطلب ملايم او دفع مضار فالاول كاقوات
المنزل والثاني كما يدفع الى الظلمة والسفهاء وفي تدبير اهل المنزل يجب ان يكون الباعث على طلب المرأة امرين
احدهما حفظ المال والثاني النسل لا الشهوة واللذة الدنية وان يختار المرأة العفيفة الجميلة البكر الولود
ذات الحياء ورقة القلب المتوددة القصيرة اللسان المطيعة لزوجها الخدومة الحسنة الخلق ليكون ذلك
سببا لتسلي الاحزان وجلا الهموم وان يكون ذوة ذات عشيرة ليحصل بمظاهرتهم القوة فان عدم من
هذه الخصال شي فينبغي ان لا يعدم العقل والعفة والحياء وايثار الجمال والمال يستدعي تعبا عظيما واذا حصلت
الوصلة بين الزوج والزوجة يراعى بعد ذلك ثلثة اشياء الاول الهيبة والثاني الكرامة والثالث
شغل الخاطر والهيبة التي له عند المرأة يجعلها ممتثلة لاوامره ونواهيه فيحصل بذلك ضبط المنزل
واما الكرامة فبان يلزم المرأة بامور يستدعي المحبة والشفقة فيهتم بامور المنزل وحسن نظامه والكرامة
اسباب ان يجعل لها هيئة جميلة وان يكون في ستر وحجاب لا ينظر اليها اجنبي ولا الى شمائلها ولا يسمع صوتها
وان يتركها في اسباب احوال المنزل وان يكون مطلقة اليد في اقوات المنزل وخدمه ومهماته وان
يحسن الى اقربائها وان يزارفها على الطريقة المثلى لا يختار عليها امرأة اخرى فان الغيرة وقلة العقل
مركوز في النساء واما شغل الخاطر فينبغي ان يكون خاطر المرأة مستغرقا بمهمات المنزل والنظر الى مصالحه
ليتم نظام معيشة اهل المنزل فان الانسان لا يصبر على التعطيل والفراغ من الضروريات يقتضي النظر
في غير الضروريات فاذا تفرغت المرأة من اسباب ترتيب الاولاد والخدم والاقوات لا بد من شغل لها يجوز
يقتضي خلل المنزل من التبرج والنظر الى الاجانب فلا يبقى للزوج عندها وقع وتقدم بعد ذلك على القبائح
وتحرص الى من يميل اليها ويترتب من ذلك فضيحة الدنيا وشقاوة الآخرة وينبغي في سياسة النساء ان يحترز
في ثلثة اشياء الاول ان لا يظهر محبته لها فان فيه فسادا عظيما وان ابتلى بذلك فليكتمه الثاني ان لا
لا يشاورها في الامور الكلية ولا يوقفها على اسراره ولا على ماله فانه يلزمه آفات الثالث ان يحفظها عن سماع
الملاهي والنظر الى الاجانب واستماع حكايات الاجانب والنساء الموسومات بهذه السمة ويمنعها من
النساء اللواتي تجالس الرجال وقد نهي لذلك ان يتعلم المرأة سورة يوسف لان سماع ذلك يوجب
انحرافها عن قانون العفة ويمنعها عن الشراب وان قل فانه يوجب الوقاحة ويهيج الشهوة فمجمل التدبير
الحذر من سماع حكايات الرجال والشراب والخصال الموجبة لميل الزوج الى الزوجة ملازمة العفة واظهار
الكفاية وكونه مهيبا وحسن التبعل وعدم النشوز وقلة المعاتبة والمجادلة وحكماء العرب نهوا عن
نكاح الحنانة والمنانة والانانة وكية القفا وخضراء الدمن فالحنانة المرأة التي لها اولاد من رجل آخر تحنو
عليهم بمال الزوج الثاني والمنانة التي لا تزال تمن على زوجها والانانة المرأة التي كانت لها
زوج افضل حالا من هذا او كان لها من هذا الزوج حال فعبرت فدائما تئن وتشكو وكية القفا
المرأة الفاجرة تطلب غيبوبة الزوج ليدخل عليها الاجانب فتكوى قفا الزوج كل وقت وخضراء
الدمن المرأة التي لها جمال ولا اصل لها كالخضرة الحسنة التي على المزابل والعاشر عن تدبير احوال

الثـ

في تدبير الاولاد

الثاني الاولى له ان يتجرد ويتعزب فان في مباشرة النساء خطرا عظيما على النفس والبدن في تدبير
الاولاد واذا وجدت الاولاد بينهما فينبغي ان يحسن اساميهم فان الاسم الردي يودي الى تأذيهم مدة
العمر ثم يختار له المرضعات والحواضن الاصح الاسلمات عن الآفات والعيوب والاخلاق الردية فان
العقل يتعدى بذلك واذا تم الرضاع يشتغل بتأديبهم ورياضتهم وتهذيب اخلاقهم فان الاطفال
يستعدون لتهذيب الاخلاق لان الاطفال في الاكثر تميل الى الاخلاق الذميمة لغلبة الهوى وظلمة
النفس الناطقة وكدورتها فلو لم تزجر عنها ويمنع من الصغر والى الكبر الاستعمال والاعتياد تصير
ملكة ويعسر رجوعه بعد ذلك واول ما ينبغي ان يبدأ به القوة التي اذا هذبت لزمها خيرات كثيرة
وهي الحياء فاذا وجد ذلك دل على النجابة فانه يحترز عن القبائح ويميل الى الامور الجميلة والحياء
علامة التأدب والتحلي بالاخلاق الحسنة ثم يمنع من مخالطة الاراذل والمفسدين وذوي الاخلاق السيئة فان
الطفل سريعة يقبل النقوش بسرعة والمخالطة لها تأثير عظيم في اكتساب الاخلاق ويعلم على الغرضة
والكرامة المتعلقة بالعلوم والاديان لا التي تتعلق بالمال والجاه ويلقن السنن الشرعية ووظائف
العبادات النبوية ويكثر عنده من مدح الابرار والاخيار والعلم والعلماء ويذم ما عداهم من الاشرار
ولا يسامح اصلا في شي من الامور الردية وكذا اسبابها عنده بالمآكل والمشارب والمناكح والملابس الفاخرة
فان ذلك بالنساء اليق وان اقدم على شي جميل ينبغي ان يبالغ في مدحه ويومر بحفظ الاشعار المتعلقة بمكارم
الاخلاق لا التي فيها الغزل والطرب ويحذر السخف ولا يلتفت الى من يزعم انه ظرافة ورقة طبع ويحترز
في توبيخه عند معاودة امر من الامور القبيحة عن المكاشفة لئلا يتوقح واول رياضة القوة الشهوانية
الطعام فيعلم ان الغرض من الطعام الحياة لا اللذة فان الاستكثار منها معدن الشر ومحل الاسقام
بمنزلة الادوية فان القليل يصحح البدن والكثير يفسده ويذم الشره ويحرص على الطعام ويحذر شهوة
البطن وليكن الغذاء معتدلا لئلا يغلب النوم والكسل على الصبي ولا يعطى من الحلوا والفواكه الا اليسير
ولا يشرب الماء في اثناء الطعام ولا يسامح في الخمر اصلا لافساده النفس مع البدن ولا يجالس اصحاب
الشراب ولا يسمع بكل مهم ولا الكلام المساخرة وارباب الهزل واللهو ويمنع من النوم الكثير لتغلظ الذهن
وموت الخاطر ومن الثياب الناعمة ومن التمتع المفرط الا ما هو ضروري ليتعود على الشدائد والرجولية كما
ويتعود الحركة والركوب والمشي والسكون والقعود والكلام ولا يزين شعره ولا يلبس الخواتيم الملمعة
ولا يفتخر على الاقران بالمال والجاه والملبس والمآكل والمشارب ويتواضع مع جميع الناس ويكرمهم وينبغي
ان يكون المعلم موصوفا بالحلم والعلم والوقار والعقل وتهذيب الاخلاق واقفا على آداب الاكابر وسير
الملوك عارفا لما يليق بكل طبقة من الطبقات ومواكلة الملوك واول ضرب المودب يكون قليلا
مولما ليعتبر بذلك ويحسن الى الصبيان ويكافيهم بالجميل ويكون تعليمه بالرفق ويستريح عند التعب لئلا
يعمى الخاطر ويطيع الابوين والمعلم والاكابر واذا صار شابا يعرف ان الغرض الاقصى من الاموال والعقار
ترفه البدن وحفظ القوة ليعتدل مزاجه ويبعد عن الامراض والآفات فان كان من اهل العلم يتعلمه
بالتدريج فالاول علم الاخلاق ثم الحكمة النظرية ويقدم كل ما كان اقرب الى الحس ويراعي في ذلك
ما تقتضيه طبيعة الشخص لانه ليس يليق الاشرف بمزاج كل احد ولم يخلق احد لشي لا يقتضيه
الحكمة وهذا موجب لنظام العالم وارباب النعم والدول يتعلمون بعض الصنائع ليكون الحرفة عونا عند
انقلاب الحال وحكم البنات حكم الاطفال والنساء الا انه لا يعلم الكتابة ففي ذلك شرور واما الكلام

حكم البنات حكم الاطفال

فلا يكثر فيه ولا يقطع الكلام على احد وان حكى احد حكاية وهو يعرفها فلا يظهر المعرفة ولا يجيب بغير الجواب
وان سئل جماعة عن مسئلة وهو قادر على الجواب واجاب الغير فليصبر ويجيب بعده بما لا طعن فيه
على المتقدم ويتواضع مع كل احد في الكلام ولا يشرع في جواب كلام الغير الا بعد تمام تقريره وحتى كلام
المعنى بتمامه لا يشرع في الكلام ولا يكثر الكلام ولا يفحش في الكلام ولا يشتم فان خطر الى معنى فيه فحش فليعبر
ولا يمزح بما لا يليق ويتكلم في كل مجلس بما يناسبه وفي اثناء الكلام لا يشير باليد والعين والحاجب الا ان اقتضاه
الحال ولا يكذب فانه مجانب لكل ناس ولا يلج لاستماع الكبرا والسفهاء ويحذر من طلب الغيبة والعوام والنساء
والمجانين ويتكلف في المحاورة ولا يحاكي افعال الخلق واقوالهم ولا يغتاب الناس ولا ينم ولا يسعى بينهم بما يكون
سببا للشر واما المشي فينبغي ان يكون بالسكون والوقار بلا تعجيل ولا تبختر ولا طيش ولا يطلى الغير مشيته
بالكسل والتكبر ويراعي الاعتدال في جميع الاحوال ولا يلتفت في مشيته كثيرا لانه فعل المختلين بل يكون نظره
بين يديه لا نها مشية اصحاب الافكار والاحزان وكذا يراعي في الركوب الاعتدال وفي القعود لا يحرك
اصبعه في اذنه ولا انفه ولا فمه ولا يجثو ولا يخط ولا يمسح المخاط بكمه ولا ذيله بحضور الاكابر وفي المحافل يقعد
في مرتبته لا اسفل ولا اعلى والكبراء في مرتبتهم حيث جلسوا وان قعد واحد دون مرتبته فليرق الى محله
ولا يعرى عند الاكابر يده ولا ساعده من الركبة الى السرة لا يكشف بوجه من الوجوه ولا ينام عند الناس
ولا يغط في نومه وان غلب عليه النعاس بحضور الخلق فليقم او ينفي النوم عنه بحديث او فكر وان نام بجماعة
فليوافقهم او يخرج عنهم وليكن خفيفا في المجالس وادب الطعام ان يغسل يديه وينظف انفه وفمه
ويقرب من المائدة ولا يبادر سريعا الى الطعام ولا يلوث يده وثوبه ولا يزيد في الاكل على ثلثة اصابع و
لا يفتح فمه كثيرا ولا يكبر اللقمة ولا يبلعها سريعا ولا يبطي في بلعها بل يراعي الاعتدال ولا يلطع يده ولا ينظر
الى الوان الطعام ولا يولع بالطعام الجيد بل يؤثره ولا يترك الدسومة على اصبعه ولا يترك الخبز والملح
ولا ينظر الى لقمة من يأكل معه ويأكل مما بين يديه وما يصل الى فمه كالعظام وغيره لا يتركه على السفرة وان
وقع في فمه لقمة فيها عظم اخرجها خفية ولا يكلم بما ينفر منه الغير الفعل ولا يقطفها بحيث لا ينفر منه من يأكل معه
الفضلة ولا يقع من فمه شيء في القصعة ويوافق الجماعة في الاكل الى الآخر واذا رفعوا ايديهم رفع وان
كان جائعا الا في بيته او عند صديقه ولا يخرج من حلقه اصوات منكرة والذي يخرج بالخلال يرميه
والذي يخرجه باللسان يبلعه وان كان مع جماعة فيتوقى الخلال واذا غسل يده يبالغ في غسل اصابعه واظفاره
وكذا الشفة والفم وقس عليه ولا يبالغ في الغرغرة ولا يرمي ما في الفم في الطشت بل يرميه خارجا ولا يسبق
الجماعة في الغسل الا اذا كان قبل الطعام وادب الشراب ان يقعد في مجلس الشراب بجنب الافضل الاعظم
لا الاخس والاسفه ويشتغل بالحكايات الحسنة والاشعار المليحة المناسبة للحال ولا يعبس وجهه ولا ينقبض
ويسمع كلام الاكابر والافاضل ويقبل عليهم ولا يقعد الى وقت السكر بل ينبغي ان يسكر فانه قد اختيار
على العقل وان سكر الاصحاب فالاولى ان لا يقعد ولا يشتغل بحديث السكارى وان عجز واحد من الشرب
لا يكلف الزيادة وان غلب الغثيان فليخرج على وجه لا يشعر به وان تقيأ في المجلس لا يعاوده ولا يأخذ
الرياحين والفواكه من بين ايدي الاصحاب ولا يكثر من اكل النقل ويحيي كل واحد من الحرفاء بما يليق به
وان حضر في المجلس مطرب لا ينظر اليه كثيرا ولا يتكلم معه كثيرا ولا يطلب من المطرب لحنا او صوتا يحبه وان
غلبه النوم يباعد عن المجلس وان كان المجلس للملوك وليس له انس بالحرفاء فلا يحضر وان كان ضرورة يخرج
سريعا ولا يحضر مجلس السفهاء وان اختلفت هذه الاشياء باختلاف الازمنة والاوقات والاخلاق والعادات

يحفى

ادب المشي

ادب الطعام

بلعه مو

ادب الشراب

يغني الصواب على الغلط الى قرع واما سياسة الخدم والعبيد فهم بمنزلة الايدي والارجل والجوارح ولو
لتعذرت الرحات ووجدت الزحمات لكثرة التردد والتلدد والقيام والقعود والتعب وسقوط الهيبة
فنحمد الله تعالى على وجود هذه الطائفة وهم ودائع الله فينبغي ان يرفق بهم ويلطف ولما كان الكمال و
الملال يتطرق الى جوارحهم ودواع الحاجات والارادات مركوز في طباعهم لا جرم يجب رعاية الانصاف والعدالة
فيهم بحذر والجور والتعسف عليهم ليكون السياسة الالهية مقدمة ويشكر النعمة مؤداة ولا تتخذهم الا بعد
المعرفة التامة والتجربة المتكررة والتفتيش والحدس ويحترز من الصور المشوهة والقبيحة والمعاوة
لان في الاغلب الخلق تابع للخلق قال صلى الله عليه وسلم اطلبوا الخير عند حسان الوجوه وكذا من اصحاب
العاهات واهل الزكاة والكياسة لا يعتمد عليهم من كل وجه لان كثيرا ما يكون سمتهم الغدر والخديعة والمكر و
الحيلة ويقدم صاحب العقل والحياء الغضبي على صاحب الشجاعة والشهامة لانها منوطة بالوقاحة وهي
اصل الشر كما ان الحياء راجع الخصال المحمودة ويعلم الغلام صناعة موسومة بالخير والصلاح ولا ينقل من
صنعة الى اخرى بل يميل اليها ويقدر مع الخدم ان الصحبة لهم واستخدامهم والشفقة يجب التسديد ليكون
ذلك سببا لتفويض الامور اليه واشراكه في جميع الخيرات فاذا كان خدمة الخدم للمحبة والعشق صلحت جميع الامور
وانتظمت بخلاف ما اذا كان لرغبة او رهبة او ضرورة ولا يبخل بماكل الخدم ومشاربهم وملابسهم ومساكنهم
بل يقدم ذلك على جميع مهماته وتزاح عنهم الآفات والمكروهات ويعين لهم اوقات الراحات ويؤدب
الخدم بالآداب الحسنة اللائقة بهم ويقومون بحسب الجنايات والجرايم ولا يتخذ العفو سيرة ولا يتركه
بالكلية فان ذلك مفيد لهم فان رجع بعد العفو عاقبه من غير اهمال والعبيد بحسب الطبايع ثلثة اصناف
الاول حر بالطبع والثاني عبد بالطبع والثالث عبد الشهوة فالاول يجعلون بمنزلة الاولاد فهذه نوع
والثاني بمنزلة الدواب يستعملون والثالث بقدر الحاجة والعرب افصح وادبا لكن فيهم غلظ الطبع وجفا
وقوة الشهوة والعجم موسومون بالعقل والادب والسياسة والزكاء والنظافة لكن فيهم الحرص
والحيلة والروم فيهم الوفاء والامانة والتودد والكفاية لكن فيهم البخل واللوم والهند فيهم الحس
والحدس والوهم لكن فيهم العجب وخبث النية والمكر والانفعال والترك فيهم الشجاعة وحسن الخدمة
وحسن المنظر لكن فيهم الغدر وقلة الوفاء وعدم الحفاظ واما القسم الثالث وهو سياسة المدن
كل موجود فكماله اما ان يكون مقارنا معه كالاجرام السماوية او يكون الكمال متأخرا عنه كالمركبات
الارضية وهذا الكمال الاخير يحتاج في حصوله الى حركة من النقصان الى الكمال والحركة تفتقر الى اسباب
بعضها مثل الصور الحاصلة من واهب الصور بطريق التعاقب من حين كون النطفة نطفة الى غاية
الكمال الانساني ومعدات مثل الغذاء فانه يصير مادة بالتعاقب ما يمكن والمعونة على ثلثة اقسام
احدها معين يكون جزأ من ذلك الشيء كالمادة المذكورة الثاني ان يكون المعين متوسطا بين الشيء
المحتاج الى الاعانة وبين فعله وهي الآلة الثالث ان يكون المعين برأسه فعل هو كمال الشيء المحتاج الى
الاعانة وهذه المعونة خدمة وهي قسمين الاول ان يكون معونة بالذات يعني ان غاية ذلك
الفعل نفس المعونة الثاني يكون معونة بالعرض يعني ان يكون فعله لغاية لغيره والمعونة يحصل
بالتبعية مثال معونة المادة اعانة النبات الحيوان الاخذ منه الغذاء ومثال معونة الآلة معونة
الآلات القوة الغاذية في ايصال الغذاء الى الاعضاء ومثال معونة الخدمة بالذات معونة المملوك للمالك
ومثال معونة الخدمة بالعرض معونة الراعي السخلة قال الفارابي الافاعي بخدم العناصر بالذات عنده

لاهم سياسة الخدم والعبيد

يعلم الغلام صناعة

علمهم الموت لا يميل الى المفارقة لانه اليق بالوفاء
والكرم والخادم ينبغي ان يكون ناصحا مشفقا صح

العبيد ثلثة انواع

العرب

العجم

الروم والهند

الترك

سياسات المدن

بلغ

الشيء الموجب انحلال التركيبي الى العناصر والافاعي لا نفع لها في الشيء والسباع خادمة بالعرض لان نوعهم
بالافتراس النفع والانحلال الى العناصر بالسبع يحصل اذا عرفت هذا فنقول العناصر الاربعة والنبات والحيوان
يعين الانسان بالطرق الثلثة اعني المادة والآلة والخدمة والانسان لا يعينهم الا بطريق الآلة والعرض
لان الانسان شريف وهم خسار والخسيس يجوز ان يخدم الخسيس الشريف والاشرف لا يجوز ان يخدم
الاخس والانسان يعين نوعه بطريق الخدمة لا بطريق المادة ولا الآلة وبطريق لا يجوز ان يخدمه معينة
لشيء اصلا لان من حيث كونه مجردا عن المادة وكما ان الانسان يحتاج الى العناصر والمركبات من
المعادن والنبات واحتياج الحيوانات بعضهم بالبعض يختلف فبعض الحيوانات الحاصلة بالتولد كاكثر
حيوانات الماء وغيرها لا يحتاج الذكر الى الانثى وبالعكس وليس لهم بالاجتماع فائدة وبعض الحيوانات
التوالدية في حفظ اشخاص النوع من جهة المادة يحتاج البعض وفي حفظ الشخص بعد تربية المعاونة
والجمعية ولا يحتاج الا في وقت السفاد وايام المكث وبعد هذا اشتغل كل واحد بنفسه والبعض الآخر كالنحل
والنمل واصناف الطيور بالمعاونة والاجتماع يحتاج بعضهم الى البعض في حفظ الشخص والنوع واما النباتات
فيحتاج الى العناصر والمعادن بالوجوه الثلثة اما بالمادة فظاهر وبالآلة مثل احتياج البزور الى ما يسترها
ويحفظها من آفات الحر والبرد وبالخدمة مثل احتياج النبات الى الجبال في اشتمالها على المياه والمنابع و
العيون والنبات لا يحتاج بعضهم الى البعض لا في حفظ النوع ولا في حفظ الشخص والمركبات يحتاج الى
العناصر بالوجوه الثلثة والمقصود من هذا التفصيل ان نوع الانسان الذي هو اشرف الموجودات
بمعونة بقية الانواع محتاج وكذا اشخاص نوعه في البقاء النوعي والشخصي وكيفية احتياجه بالانواع
ظاهر غني عن البيان واما بيان احتياجه باشخاص نوعه فلان الشخص لو قام بترتيب الغذاء واللباس
والمسكن والسلاح وغير ذلك من الصناعات يشق ذلك عليه ويتعذر بل كان مستحيلا فان الزراعة
وحدها يحتاج الى النجارة والحدادة وتحصيل الآلات المختصة بها حتى انه يملك الآلات يزرع ويحصد
ويطحن ويعجن ويخبز ويغزل وينسج ليتعذر ذلك ويشق في البقاء النوعي والشخصي ويمتنع عليه تحصيل الفضائل
النفسانية والكمالات الانسانية وكانت الحياة الدنيوية منغصة غير فاضلة اما اذا عاون بعضهم
بعضا وقام كل واحد منهم لهم من المهمات وراعى في ذلك قانون الانصاف والعدالة في المعاملات
كثرت اسباب المعيشة وعظم الخير وتيسر انتظام النوع وتعاقب الاشخاص وتيسر بقاء النوع وانتظمت
الاحوال كما هو الآن مشاهد ويقال ان آدم عليه السلام لما نزل الى الارض عمل الف عمل حتى اكل
الخبز وقالت الحكماء لا يتيسر لاحد اكل لقمة حتى يتعب فيها الف شخص فاذا ظهر ان المعيشة الحسنة
والكمال الانساني موقوف على التعاون فيما يحتاج اليه الانسان والتعاون يجب ان يكون مختلفا
ومتكافيا والا لو كان جميع افراد النوع يحسنون صنعة واحدة لرجع المحذور الاول واختلاف
السعادات من اختلاف العزائم فالحكمة الالهية تقتضي تباين هممهم والآراء وتفاوت الدواعي والاهواء
واشتغال كل واحد بشغل وتعلم صنعة وحرفة شريفة وخسيسة والحق بما قسم له طلب العلم وكسب
واختلف فيهم في الغني والفقر والكياسة والبلادة فكل ذلك موجب النظام المشاهد ولو كان الكل
اغنياء او فقراء او اذكياء او غير ذلك لما خدم البعض البعض ولما استقام الامر ولاجل ذلك قالت الحكماء
لو تساوى الناس كلهم لهلكوا فثبت انه لا بد من المعاونة وهي يحتاج الى الاجتماع المسمى بالمدينة
الذي هو موضع اجتماع الحرف والصناعات الموجب للتعيش وقد قيل ان الانسان مدني بالطبع

والحيوان كذلك هو محتاج الى المعونة ابناء نوعه للحفظية
والحيوان يحتاج الى الطبايع والنبات صح

الى البعض صح

البعض صح

ولما كانت

ولما كانت الدواعي والارادات مختلفة متنوعة فلو تركوا اختيار كل واحد بنفسه جميع المنافع والخيرات
وادى ذلك الى التنازع والتغالب والتلف والهرج والمرج فاقتضت الحكمة الالهية نوعا من
التدبير والسياسة لا يتعداه الخلق ويرضى كل واحد بما اوجبه التدبير والسياسة وهذه هي المسماة
بالحكمة المدنية واعلم ان التدبير ان كان على وفق الحكمة والمصلحة بحيث يؤدي الى كمال النوع وحفظ الاشخاص
فيسمى بالسياسة الالهية والا يسمى بحسب ما يضاف اليه وانواع السياسات على ما ذكره اربعة سياسة الملك
وهي تدبير الجماعة على وجه يؤدي الى تحصيلهم الفضائل وهي سياسة الفضلاء وسياسة الغلبة وهي تدبير
الخساس والجهال عند غلبتهم على الممالك وتسمى سياسة الخساسة وسياسة الكرامة وهي تدبير من هو موسوم
بافتناء الكرامة وسياسة الجماعة تدبير الفرق المختلفة على وفق القانون الناموسي الموضوع وسياسة
الملك هي التي تخص كل صنف من السياسات وينبغي ان تعلم ان تعلق سياسة الملك والجماعة بالخلق
اما ان يكون بالاوضاع كالعقود والمعاملات او بالاحكام العقلية مثل ترتيب المدن وكسب الحمدان لمختار
وضع شيء من هذين النوعين لان لكل واحد راي في نفسه الفضيلة والمعرفة فيؤدي الى التنازع وشان من
النوع البشري ان لكل واحد لا بد عن الآخر من غير خصوصية الهية وفضيلة ربانية لا يوجد في ابناء البشر
الا في النوادر والاحايين فاذا وجد هذا الشخص المؤيد من عند الله تعالى بالفضائل والمعجزات والالهامات فيضع
الشرائع الالهية والنواميس النبوية فيخضع له النوع وينقاد له الاشخاص الانسانية ولا يجوز مخالفته
في شيء مما اتى به بل يعاقب على ذلك ويسمى هذا الشخص باصطلاح الحكماء صاحب الناموس ووضاعه
بالنواميس الالهية وفي اصطلاح المحدثين يسمى تارة نبيا ورسولا واوضاعه شريعة وقد قال
افلاطون الالهي فيهم انهم اصحاب القوى العظيمة الفائقة وقال ارسطو انهم الذين عناية الله بهم اكثر
واما الذي يقدر باحكام المدينة على القانون العقلي ونفوسهم تأييد الهي يمتاز عن غيره وتكميل الاشخاص
الانسانية يسمى في عبارات قدماء الحكماء ملكا على الاطلاق واحكامه صناعة الملك وفي عبارات
المتاخرين يسمى اماما وفعله امامة ويسميه افلاطون مدبر العالم وارسطو انسان المدينة
لان قوام المدينة به وليس مرادنا بالملك ما له عساكر ورجال وخيل ورجل وسلاح بل من يكون يستحق
الملك بالحقيقة والسياسة وان لم يكن له شيء من القوة والشوكة واذا عدم النبي والامام والملك
الفاضل ووقعت السياسة في غيرهم اظلم الزمان وتغيرت الآحاد وتعففت الذوات وخربت
البلاد وهلكت العباد وكثر الجور والظلم وفقد النظام ويحتاج العالم في كل مدة طويلة الى صاحب
ناموس يضع الاحكام الشرعية ويعين القوانين العقلية او ملك فاضل يحفظ نواميس اهل العالم ويكمل
نفوسهم ويبقى النوع على الاكمل الصور لئلا ينقطع النظام ويضطرب الانام موضوع الحكمة المدنية
اي الهيئات الحاصلة من جهة الاجتماع ويصير مصدرا لان عيانهم على الوجه الاكمل وصاحب هذه
ينظر في جملة افعال الصناعات واعمالهم من جهة كونها خيرات او شرورا فيكون نسبتها الى جميع الصناعات
الاخر كنسبة العلم الالهي الى جميع العلوم الاخر ولما كان قيام كل شخص ببقية الاشخاص التعاون
والتناصف الموجب لحفظ النوع على الوجه الاكمل وان خلاف ذلك يوجب الانحراف عن قاعدة العدل
المفسد للعالم والذي يعرف منه احوال كل واحد من الامور المصلحة والمفسدة هي الحكمة المدنية فيجب
على كل احد تعلم هذا العلم المقتدر به على اقتناء الفضائل والبعد عن الرذائل في المعاملات والمعاشرات
بحسب الطاقة البشرية فيشيع الخيرات في العالم وتقل الشرور ثم الاجتماع قد يكون بحسب التوالد فيه

الحكيم صح

بسياسة خاصة يؤاخذون على تركها بتخريج الكمالات
الانسانية من القوة الى الفعل اه صح

الصناعة صح

مرة فقد يكون بحسب محلة او بحسب مدينة او امة كثيرة و بحسب اجتماع اهل العالم وهو اعظم الاجتماعات وكل اجتماع
صغير جزء من الكبير ورئيس الصغير مرؤوس بالقياس الى ما فوقه حتى ينتهي الى رئيس العالم وهو رئيس الرؤساء
وملك على الاطلاق ونظره في العالم واجزائه وكذلك كل من تحته بالنسبة الى ما سفل عنه على الوجه الاصلح
والاجتماع القروي الناقص يخدم الاجتماع المدني التام والاجتماعات يخدم بعضها بعضا بالمادة والآلة كما
والخدمة كما بيناه من قبل وكل من خرج عن تأليف هذه الاجتماعات واثر التوحش والتفرد فقد عدم الفضيلة
وبعد عن الكمال مع الاحتياج الى ما حصلوه من المقتنيات كسكان الصوامع والكهوف والمتوكلين و
وشبههم واشباههم الذين ينتفعون بمقتنياتهم من غير عوض ومعاونة يوجب النظام فهو ظلم و
جور وبسبب الانفراد يبقى الرذائل التي في الطبيعة بالقوة لا تخرج الى الفعل مع ان جماعة يتوهم
انهم اهل فضائل وذلك خطأ لان العفة ليس ترك الشهوة بالكلية لرحمة معين وكذلك منع عنه سبب
في الافراط والتفريط وليست العدالة ترك الظلم بل ان يكون المعاملة مع الخلق على قاعدة الانصاف وحتى لا يخالطون
الخلق كيف يحصل لهم السخاوة والشجاعة واذا لم ينظر الى شيء من الرذائل فالعفة عندهم في الحكم ... الرغبة
الفضائل وترك الرذائل الانفراد وتشبه بالجمادات والاموات واعلم ان فضيلة المحبة الموجبة للارتباط والاجتماع
وتالف الاشخاص افضل من العدالة لان العدالة يقتضي الاتحاد الصناعي والمحبة الاتحاد الطبيعي والصناعي بالنسبة
الى الطبيعي كالقسري اليه والصناعة يقتدي بالطبيعة فالاحتياج الى العدالة في حفظ النظام من جهة
فقدان المحبة ولو كان المحبة موجودة لوجد الانصاف والانتصاف الموجب للنظام التام واما الحكماء بالغوا
في المحبة والغلبة وزعم ان المحبة بها قوام جميع الموجودات وكل واحد من الموجودات لا يخلوا عن المحبة اذ قالوا
نعم الا ان لها مراتب بسبب الكمال والنقصان وسريان العشق في جميع الموجودات مدرك بالذوق وان
الغلبة يقتضي الف ... والنقصان بحسب طريانه على كل واحد من الموجودات والمتأخرون من الحكماء لا يجعلون
المحبة والنفرة الا في موضع يكون القوة النطقية موجودة فلا يسمون ميل العناصر الى مراكزها محبة ولا
بغضة ونفرة وكذا الممتزجات بسبب اشكالها في المزاج على نسبة محدودة مثل النسبة العددية والموسيقية
بسبب التاليف يصير مبدأ لافعال غريبة يسمى بالخواص واسرار الطبائع كميل الحديد الى المقناطيس
وضده نفرة مزاجية كهرب الحجر المنفض للخل منه والموافقة والمنافرة في الحيوانات يسمى الفة ونفرة
ولا يسمى محبة والمحبة على قسمين طبيعية كمحبة الام للولد اذ لولاها لما حصلت التربية وبقاء النوع
وارادية وهي اربعة انواع الاول سريع العقد والانحلال الثاني بطيء العقد والانحلال الثالث بطيء
سريع الانحلال الرابع سريع العقد بطيء الانحلال ومقاصد اصناف الناس بحسب الطلب الى
ثلث شعب اللذة والنفع والخير ومن تركيب الثلث يحصل شعبة رابعة وهي غاية اقتضاء المحبة وكل
واحد منها يكون سببا لنوع من انواع المحبة الارادية اما اللذة فيكون سببا لعقد المحبة سريعا والانحلال
سريعا لسرعة تغير اللذة واما النفع فيكون سببا للعقد بالبطوء والحل لها بالسرعة لان وصول النفع
مع عزة الوجود يكون سريع الانتقال واما الخير فيكون سببا لعقد المحبة بسرعة والحل لها بالبطوء
اما علة عقدها بالسرعة فللمناسبة الذاتية التي حاصلة بين اهل الخير والصلاح واما الحل لها بالبطوء فلكونه
من جهة الاتحاد الحقيقي اللازم للخير وامتناع الانفكاك واما المركبة من الثلثة فيكون علة لعقدها بطيئة العقد
بطيئة الحل لان مجموع النفع والخير يقتضي الحالتين والمحبة اعم من الصداقة والمودة قريبة من الصداقة
والعشق الذي هو محبة مفرطة اخص من المودة وعلة العشق اما لاجل افراط اللذة او افراط طلب الخير

والنفع

والنفع فالعشق نوعان مذموم وهو الحاصل من افراط طلب اللذة ومحمود من جهة افراط طلب الخير ويلتبس النوعان
احدهما بسبب الاختلاف الواقع بين الناس في سرعة العشق ووقته وسبب صداقة الاحداث وكل من
غلب على الطبيعة انما هو طلب اللذة ولذلك يتحول صداقتهم ويتفرق في اقل زمان وسبب صداقة
المشايخ وكل من في طبيعة طلب المنفعة حصولها واذا كانت المنافع مشتركة ويتفق امتدادها فيظهر
الصداقة فيهم ويبقى بحسب بقاء تلك المنافع واذا انقطعت انقطعت وسبب صداقة اهل الخير
الخير المحض وهو ثابت غير متغير فمودتهم ثابتة غير متغيرة ولما كان الانسان مركبا من الطبائع المختلفة
يكون ميل كل طبيعة مخالفا لميل الاخرى وبسبب ذلك لا يحصل له لذة خالصة من شوائب الاذى واما
في الانسان جوهر نوراني بسيط لا يشاكل هذه الطبائع واللذة بسبب تلك الذات فالمحبة المفرطة التي له
الشبيهة بالوله المسمى بالعشق الالهي وبعض المتألهين يدعي العشق وقد نقل الحكيم ارسطو عن ابرقليطس ان
الاشياء المختلفة ليس فيها تشاكل وتالف تام واما الاشياء المتشاكلة فانها تكون مسرورة فرحانة
بعضها ببعض مشتاقا الى بعضها بعضا والجواهر الروحانية البسيطة متى كانت متشاكلة مشتاقا
الى بعضها بعضا حصلت الوحدة الحقيقية وارتفع التغاير لانه من لوازم المواد وان اتفق شوق في المواد
فالملاقات بينهما بالسطوح والنهايات ولذلك ليس اتصال تام والجوهر الانسي اذا تطهر من كدورات
الطبيعة ومن محبة الشهوات والكرامات حدث الشوق الى مطالعة جمال الخير المحض الذي هو منبع الخيرات
ونصب مستغرقا ومشغولا بذلك الجناب الاعلى وفاضت الانوار الربانية عليه فيحصل له لذة لا تقاس و
لا يناسب الى شيء من اللذات الجسمانية ويتصل بدرجة الاتصال المذكور ويضعف استعمال الطبيعة
فيهم والصفاء التام واللذة الخالصة لا يحصل الا بعد المفارقة ومن فضائل هذا النوع من المحبة اعني
محبة اهل الخير بعضهم لبعض لا يحتمل التفاحش ولا الاساءة ولا الملالة واما الاشرار فلا نصيب لهم من ذلك
واما المحبة التي من جهة المنفعة واللذات فيقع بين الاشرار والاخيار الا انها سريعة الانقضاء والانحلال
لان النفع واللذة بالعرض لا بالذات وكثيرا ما يكون هذه المحبة بين جماعة في موضع غريب مثل السفر
والسفينة وغيرها والسبب فيه مؤانسة مركوزة في الطبيعة البشرية والخاصية الانسانية وكمال
كل شيء اظهار خاصيته وكمال النوع الانسي اظهار هذه الخاصية مع ابناء نوعه وهذه الخاصية
مبدأ المحبة تستدعي مدحا التمدن والتالف المستدعي لوضع الشرائع والاداب المحمودة وتحريضهم على
الاجتماع في العيادات والعبادات ليخرج الانس من القوة الى الفعل ولاجله فضلت صلوة الجماعة على
الانفراد بسبعين صلوة وكذلك الحكمة في جميع الاجتماعات في الجمع والاعياد وفي الحج يجتمعون ويلقى بعضهم
البعض فيحصل بذلك المصافات وشدة الانس والفرح ويبعث السرور ويزداد المحبة فيتم بذلك
نظام الدنيا وسعادة العقبى والمحبات الخارجة عن محبة الالهيين يجوز ان يكون في الجانبين في حال واحدة
بنعت وفي حال واحدة يختلف ويجوز ان يكون من واحد باقيا والاخر يختل كالحال القريب بين الزوج والزوجة
والاشتراكهما في اللذات فيجوز ان يكون المحبة من الطرفين ويمكن ان ينقطع المحبة من واحد ويكون باقيا من الاخر
وكذلك المنافع المترتبة المشتركة فيها بين الزوج والزوجة يقتضي تعاونا مشتركا للمحبة والا يختلف بسبب الاختلاف
واما المحبة التي يختلف اسبابها كالمحبة التي يكون من طرف لذة ومن طرف منفعة كالمغني والمستمع
فللمستمع اللذة وللمغني الفائدة والعاشق ينظر من المعشوق اللذة والمعشوق من العاشق المنفعة ففيها
يكثر التظلم والتشكي ولا يكون من غيرهم من المحبات ولان طالب اللذة يستعجل المطلوب وطالب المنفعة

نتائج منفعة وتسمى هذه المحبة بالقوامة لاقترانها بالملاءمة واذا عرفت هذه المحبات ليست محصورة في هذا المعنى
بل يرجع الجميع الى هذا المعنى والمحبة التي بين السلطان والرعية والرئيس والمرؤوس والغني والفقير تقرب منه
لانها في معرض الشكاية والملامة لان كل واحد ينتظر امرا لا يصل اليه في اكثر الاوقات والانتظار والتقصير
يوجب فساد النية المستتبع للملامة والعبيد يتوقعون من الموالي زيادة الاستحقاق والموالي ينسبونهم الى التقصير
في الخدمة والنفقة والنصيحة ويلزم من ذلك الملامة وحتى يحصل الرضى بقدر الاستحقاق اللازم لا ينتظم هذه
المحبة واما محبة الاخيار فلما خلت عن انتظار اللذة والمنفعة وكان الموجب لها مناسبة الجواهر الروحانية و
التماس محض الفضيلة تنزهت عن المنازعة والمخالفة ويبذل كل واحد لصاحبه في المعاملة النصيحة وبشمول
العدالة وقع الاتحاد وهو معنى قول الحكماء الصديق انت هو بالحقيقة وغيرك في الشخص وهذه الصداقة
قليلة الوجود ولاجله لم يوجد الصداقة في العوام والاحداث لان كل من غفل عن الامور الحقيقية فمحبته
لانتظار لذة او منفعة والسلاطين لا يظهرون الصداقة لظنهم انهم متفضلون منعمون فلا جرم كانت منحرفة
عن العدالة ومحبة الاب للابن تقرب من هذه المحبة من وجه لاعتقاده ان له حقا عليه من وجه اخر وهي محبة
ذاتية لكونه نفس الاب في خلقه لانه صورته ومثال اخذته الطبيعة منه وهو حق لان الاب يحب ان يكون
جميع الكمالات موجودة للابن ومحبة الابن للاب تقصر عن هذه لانه ما لم يكمل عقله لا يعرف مقدار الاب
ولا يوقره ولا يحسن اليه كما ينبغي ولهذا امر الولد في الشرائع الالهية بتوقير الاب والاحسان اليه ولم يؤمر
الوالد بذلك واما محبة الاخوة فمن جهة الاشتراك في سبب واحد فاعلم ان محبة الملك للرعية ينبغي ان
تكون محبة ابوية وبالعكس بنوية ومحبة الرعية بعضهم لبعض محبة اخوية حتى يحصل النظام وتطيب العيش
فالملك يجب عليه ان يلطف بالرعية ويتحنن ويشفق عليها ويطلب مصالحها ويدفع المكاره عنها كفعل
الاب المشفق والرعية في الطاعة والنصيحة والتبجيل والتعظيم كالابن العاقل والرعية في بعضهم لبعض
من الاكرام والاحسان واعطاء كل واحد ما يستحقه في المرتبة كالاخوة المشفقين وان اختل من هذه الامور
شيء فسد النظام وارتفعت العدالة وصارت رياسة الملك تغلبية والمحبة مبدلة بالبغض والموافقة بالتخالف
وكل احد يطلب الخير لنفسه وتبطل الصداقات ويكثر الهرج والمرج والمحبة الصادقة في الكدورات والاذيات
محبة المخلوق للخالق ولا يكون لغير الحكيم الرباني والعالم الروحاني ودعوى غيره هذه المحبة باطلة وجهال
بمواقع الانعام والاحسان الواصلة الى النفس والبدن كيف يصح منه هذه الدعوى وقد كثرت هذه الدعوى
في هذه المحبة والمحققون منهم في غاية القلة بل قد يكون ذلك بالتوهم والتقليد الصرف الغير المطابق للحقيقة
ويلي هذه المحبة في المرتبة محبة الوالدين للاولاد ومحبة المتعلم للمعلم متوسطة بين هاتين المحبتين وسئل
الاسكندر انما تحب اكثر معلمك او اباك فقال استادي الذي هو سبب حياتي الباقية لا الذي هو سبب حياتي
الفانية فكما ان النفس اشرف من البدن فحق المعلم افضل من حق الاب وحتى لا يتصور الا من اصناف محبات الاخيار
بشرائط العدالة لا يتهيا له القيام بذلك وان اشتغل بمحبة في غير محلها او مع غير اهلها كان ذلك سعيا
وجهلا وفساد الترتيب يستلزم الشكايات والملامات واعطاء كل واحد ما يستحقه من المحبة والنصيحة والخدمة
والشركة في الخيرات يوجب المؤانسة والصفوة والراحة فينبغي للعاقل ان ينوي الخير لكل احد وان يراعي
الاصدقاء ويحسن اليهم ويجعلهم كنفسه في كل خير والشرير ينفر عن هذه السيرة ويحب البطالة والكسل
ويغفل عن التمييز بين الخير والشر والهيئات الردية المتمكنة في ذاته يوجب ان يهرب عن نفسه وعن
كل من يراه لان الهيئات السيئة مهروب عنها طبعا وهذا الشخص وامثاله دائما يطلب شيئا يشغله

عن ذاته

عن ذاته ويلهيه عنها كالملاهي واللذات فلا ينظر الى ذاته ولا الى ما فيها من الهيئات الردية ومحبة الاصحاب
لكل يحفظ ذاته واذا لم يحب هذا الشخص احدا فلا يحبه احد ولا ينصحه ولا يريد خيره ومن اعظم اللذات وانعمها
لذة الخير الالهي وصاحب هذا الامر يقتدي بافعال الباري تعالى ويتمتع من اللذات الحقيقية ويحسن
الى الاصدقاء وغيرهم وبعد تحصيل الفضائل والاخلاق يحب الله ويحبه الله ويتعاهده كما يتعاهد الاب
الاصحاب ويتلذذ بلذة لا يعبر عنها للعابرين وبعض الناس يرغب في الخيرات والفضائل ويؤثر
في المواعظ ويبعدون عن الرذائل والشرور وبعضهم يبعد عن الشرور والرذائل بالوعد والوعيد
خوفهم من النار والعذاب ومن هذا انقسم الناس الى ما بالطبع وبعضهم بالشرع والفاضل بالطبع
يحب الله فانه تعالى هو المدبر والمتولي وليعلم من هذا ان السعداء ثلثة اصناف الاول ان يكون فيه
اثر ظاهر من جانب الباري كريم الطبع يحب مجالسة الاخيار ومؤانستهم ويميل الى الفضلاء ويحترز عن
ضدهم الثاني ان لا يكون في الاول كذا بل بالسعي وطلب الحق والمواظبة على الخير الى ان يبلغ الى مرتبة الحكماء
في صحة الراي وصواب العمل وذلك يحصل بالتفلسف وترك المعصية الثالث ان يكون بالاكراه متادبا
بالشرع او متعلم الحكمة والمطلوب من هذه الاقسام هو القسم الثاني والسعادة الحقيقية تكون للاول و
الثاني والثالث وما عداهم فشقي هالك ولما فرغ من الفضائل والتي هي شبيهة بالفضائل وهي
رذائل فاعلم انا بينا ان تكميل القوى بتحصيل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وما تحتها من الانواع
والاداب السعيدة المجامعة لهذه الصفات فالحكمة يتعلق بالقوة النظرية وثمرته يتعلق بالعمل
فالمظهر لاثار الحكمة النفس الناطقة ومظهر اثار الاجناس الثلثة هو البدن والافعال الصادرة من النفس
يشبه افعال اهل الفضائل فيشكل التمييز بينهما اما في الحكمة النظرية فمثل جماعة حفظوا مسائل
العلوم ويناظرون فيها ليتعجب المستمعون من فضيلتهم ووفور فضائلهم وما اخذوا تلك الحقائق الا
بالتقليد والتلقف لا باليقين الحاصل بالبرهان والعيان الذي هو ثمرة الحكمة فثمرة معارفهم هو الحيرة
والضلالة والشكوك والشبه وكذلك في العفة لعدد كثير ليس بعفيف الناس مثل جماعة يعرضون
عن الشهوات واللذات لانتظار حصول شيء من ذلك الجنس اكثر مقدارا اما في الدنيا او في الاخرة
او بسبب انه لا نصيب له في ذلك الجنس او انه ما ذاقه كسكان الصحارى والجبال والضياع او
بسبب امتلاء العروق والاوعية وكلال الالة وملال الملامسة او بسبب خمود الشهوة و
نقصان الخلقة او بسبب استشعار الخوف من تناوله كالامراض والالام فهؤلاء قد صدرت
عنهم اعمال الاعفاء وبالحقيقة العفة يكون لمن عرف حدها وحقيقتها وعمل بذلك والباعث
له على الاعمال ايثار الفضيلة والتحلي بها من غير شائبة غرض اخر وكذلك عمل الاسخياء الفضلاء
من المرائين والمطمعين وطالبي الجاه او لاجل دفع الضرر عن النفس والعرض والمال او
الحزن او الخوف من الشرار والسخرية وانواع الضحك واللهو او لتوقع الزيادة كافعال التجار
وصدور افعال الاسخياء عنهم لان بعضهم باصل الطبيعة شره حريص وبعضهم للربا وبعضهم
للربح وبعضهم بسبب قلة المعرفة بقدر المال كالوارث ومن يجتمع عنده بلا تعب لان المال
مدخله صعب ومخرجه سهل ومثله الحكماء ذلك اعني الدخل بالحجر القاعد الى فوق والخرج
بالمدحرج الى اسفل والاحتياج الى المال ضروري في تدبير العيش ونافع في اظهار فضيلة الحكمة
والكسب من المكاسب الجميلة متعذر متعسر على الاحرار واما غير الاحرار فلا يبالون بالمكاسب الرذيلة

احارم

السعداء ثلثة اصناف

ديالسة

وفي الاغلب الاحرار يكونون ناقصي المال لسكون الزمان والاضداد كثيري المال من وجوه الخيانات والتوفير
الروية طيبي العيش يغبطهم العوام ويحسدهم والعاقل منزه من المذمة والخيانة وتدنس الوضع الظلم
اللازم لجمع المال من غير الوجه وكذلك الشجاعة تصدر عمن ليس بشجاع مثل ركوب الاهوال والاخطار
لطلب ملك او مال او جاه او شهرة فالثبات على امثال هذه الاشياء ليس لفرط الشجاعة بل لغاية
الحرص والشره وكثير من العيارين والاراذل يتشبهون بالاعفاء والشجعان وهم اخس الخلق لانهم يعرضون
عن الشهوات ويصبرون على العقوبات العظيمة من الضرب وقطع الاعضاء وانواع العذاب ليحصل لهم الاسم والذكر
بين ابناء الجنس الذين يماثلونهم في سوء الاختيار ونقصان الفضيلة وكذا يكون الشجاعة من ملامة القوم
والعشيرة او من خوف السلطان او سقوط الجاه او لظفر بالاقران على سبيل الاتفاق وكذلك اقدام الغضوب
على الامور الهائلة واختيار الموت على الحيوة مثل شجاعة الاسد والنمر والذئب والحيوانات فهي شبيهة
بالشجاعة وليست بشجاعة لان اقدامه بقوة ووثوقه على الظفر فاقدامه لطبيعة الغلبة والقدرة لا لطبيعة
الشجاعة فهو مثل تام السلاح والقوة في قصده ضعيف القوة بلا سلاح لكن الشجاع بالحقيقة لا
يحذر من ارتكاب امر قبيح شنيع اكثر من حذره على انصرام الحيوة وبهذا السبب يختار الموت الجميل على الحيوة
المذمومة لان مبادي الشجاعة وان كانت موذية لكن عواقبها ملذة في دار الدنيا وبعد المفارقة
البدن خاصة مثل المجاهدين والغزاة والذابين عن الحوزة ويعلم ان الفرار قبيح فلا يكون لبقائه في هذه الدنيا
الفانية وان بقي اياما يكون منغص العيش نكد الحياة فيختار الموت مع فضيلة الشجاعة والذكر وقد قال
امير المؤمنين علي بن ابي طالب ايها الناس انكم ان لم تقتلوا تموتوا والذي نفس ابن ابي طالب بيده لالف
ضربة بالسيف على الرأس اهون من ميتة على الفراش ويحب الملوك والعقلاء تعظيم الشجاع وتجليله
وتفضيله على ابناء جنسه فان التهاون بالموت والصبر على الشدائد والمكاره قليل الوجود وينبغي ان يكون
انتقام الشجاع في الموضع اللائق وبقدر ما يقتضيه الشجاعة المحمودة وبخلافها مذموم فيعلم من هذا ان
العفة والسخاوة والشجاعة لا يكون جيدة الا من الحكماء ولا يتم شروطها الا بالحكمة مع كل نوع في فعل
الذي يليق في وقته وبمقدار الحاجة على ما يقتضيه المصلحة فيلزم ان يكون كل عفيف وشجاع حكيما وبالعكس
وكذا الفعل الشبيه بالعدالة يصدر عمن ليس بموجود فيه العدالة ويظهر اعمال العدالة للريا والسمعة
ليحصل مالا او جاها او غيرهما ولا يجوز ان يسمي امثال هؤلاء عدولا لان العدالة الحقيقية للذي يعدل
القوى النفسانية ويقوم الافعال والاحوال الصادرة من تلك القوى حتى لا يغلب البعض على البعض
ويكون نظره في اقتناء الفضيلة العدالة في عموم الاوقات لا يكون لغرض غيره وفي الفضائل الاخرى
يعتبر المحافظة وتمييزه عن الشبيه واما شرف العدالة على الفضائل الاخرى فلفظ العدالة يفهم منها
المساواة والمساواة لا يعقل بدون اعتبار الوحدة وكما ان الوحدة هي في اقصى مراتب الكمال
وسريان الاثار من المبدا الاول الذي هو الواحد الحقيقي على جملة المعدودات مثل فيضان انوار الوجود
من العلة الاولى الذي هو الموجود المطلق على جملة الموجودات فكل ما قرب من الوحدة كان اشرف
من غيره فلهذا السبب ليس شيء من النسب اشرف من نسبة المساواة كما تقرر في علم الموسيقى
وليس شيء من الفضائل افضل واكمل من العدالة كما بين في الاخلاق ان العدالة وسط حقيقي وما عداها
فهي طرف بالنسبة اليها ومرجع الكل اليها كما ان مرجع كل الكثرة الى الوحدة والعدالة ظل الوحدة
ولو لم يكن الاعتدال لما تمت دائرة الوجود لان تولد المواليد الثلثة من العناصر مشروط بالامتزاج

المعتدلة

المعتدلة والمساواة يقتضي نظام المختلفات وفي علم الموسيقي كل نسبة ليست نسبة المساواة عند
الانحلال يرجع الى نسبة المساوات والا يخرج عن حد التناسب وفي الامور الاخرى كل شيء له نظام و
ترتيب ففيه شيء من العدالة والا يرجع الى الفساد فنسبة المساواة بعينها يوجد في الموضع الموجود فيه
المماثلة التي هي عبارة عن الوحدة في الجوهر وهو لمحاصلة بالكم والموضع الذي يكون المماثلة مفقودة يكون
المساواة كما نقول نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثاني الى الثالث او كنسبة الثالث الى الرابع ويسمي
النسبة الاولى متصلة والثانية منفصلة وفي انواع المتناسبة على الوجوه المختلفة يستعمل مثل النسبة
العددية والهندسية والتأليفية والنسب الاخرى المذكورة في العلوم والاوائل من الحكماء عظموا
امر النسبة وانهم استخرجوا العلوم الشريفة بتوسطها فاذا اعتبرنا العدالة في الامور المقتضية لنظام
المعيشة ويكون للارادة فيه مدخل ينقسم ثلثة انواع الاول ما يتعلق بقسمة الاموال والكرامات
الثاني ما يتعلق بقسمة المعاملات والمعاوضات الثالث ما يتعلق بقسمة الامور التي يكون للتعدي فيها مدخل
كانواع السياسات والتأديبات اما في القسم الاول كما اذا قلنا نسبة هذا الشخص الى هذه الكرامة او
المال مثل نسبة شخص في مثل مرتبته الى كرامة او مال مثل قسطه فهذه الكرامة وهذا المال حق له من
غير زيادة ولا نقصان وهذه النسبة شبيهة بالنسبة المنفصلة واما في القسم الثاني فتارة تقع
شبيهة بالمنفصلة وتارة بالمتصلة اما المنفصلة فكما نقول نسبة هذا الحائك الى هذا الثوب كنسبة
النجار الى هذا الكرسي فلا يكون حيف في المعاوضة واما المتصلة فكما نقول نسبة هذا الثوب الى هذه
الدنانير كنسبة هذه الدنانير الى هذا الكرسي فلا يكون حيف في المعاوضة بين الثوب والكرسي واما
في القسم الثالث فالنسبة شبيهة بالهندسية كما نقول نسبة هذا الشخص الى رتبة نفسه كنسبة
شخص آخر الى رتبة نفسه فان ابطل هو الثاني وبحيف او ضرر او وصله الى الشخص الآخر فينبغي ان يصل
اليه حيف او ضرر يقابل ذلك ليحصل التعادل والتكافي والتعادل هو الذي يعطي المساواة والتناسب
ويتيسر لمن وقف على طبيعة الوسط ليرد الاطراف اليه في جميع الاشياء ويراعي الزيادة والنقصان اللازمة
للربح والخسران ويعين الوسط في كل شيء ليرد الاطراف الى العدالة ويتحقق صورتها ويكون ناموسا الهيا
فالحقيقة واضع السنن والعدالة الناموس الالهي الذي هو منبع الوحدة ولما كان الانسان مدنيا
بالطبع ولا يمكن ان يكون معيشته الا بالتعاون الموقوف على ان يخدم البعض البعض فيأخذ ويعطي ليحصل
المكافات والمساواة والمناسبة ولا يرتفع فيعطي النجار عمله للحائك ويأخذ منه فيتكافيا ويجوز
ان يكون عمل النجار اكثر من عمل الحائك وبالعكس فبالضرورة يحتاج الى متوسط ومقوم وهو الدينار
والدرهم فهما العدلان والمتوسطان بين الخلق وهو العادل الصامت ويحتاج الى عادل ناطق ثاني ليحصل
التعادل به عند الاستعانة اذا تعذرت استقامة المعاوضات بالدينار الصامت والناطق هو الانسان
فمن هذه الجهة احتاج الى الحاكم و علم من هذا ان العدالة بين الخلق لا يحصل بدون هذه الثلثة الناموس الالهي
والحاكم الانساني والدينار وقد قال ارسطاطاليس ان الدينار ناموس عادل ومعنى الناموس في لغته
التدبير والسياسة ومن هذه الجهة يسمي الشريعة الناموس الالهي وذكر في كتاب نيقوماخيا ان الناموس
الاكبر والناموس الثاني يكون حاكما ويقتدي بالناموس الالهي والناموس الثالث يقتدي بالناموس الثاني
والاصل في ذلك قال تعالى وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد الآية
والدينار يعطي المساواة في المختلفات احتاج اليه من جهة ان تقوم المختلفات باثمان مختلفة لو لم يكن ما

يكون من عند الله والناموس الثاني يكون من قبل الناموس الاكبر
والثالث الدينار فالناموس الالهي مقتدى النواميس صح

الذي

انتظمت المعاملات والمشاركات والاخذ والاعطا اما اذا كان الدينار ينقص من هذا ويزيد في هذا يحصل
الاعتدال والمساوات وهذا هو العدل المدني الذي قيل عمارة الدنيا بالعدل المدني وخرابها بالجور المدني
وكثيرا ما يقول العمل القليل يساوي العمل الكثير كنقل المهندس الذي في مقابلة العمل الكثير والمشقة العظيمة
وكذا تدبير صاحب العسكر الذي في مقابلة محاربة جميع الجيش والمبارزين وبازاء العادل الجائر وهو الذي
يبطل التساوي ويخل بنظام القواعد المختلفة والجائر ثلثة انواع الاول الجائر الاعظم الذي لا ينقاد الى
الناموس الالهي الثاني الجائر الاوسط وهو الذي لا يطيع الحاكم الثالث الجائر الاصغر وهو الذي لا يمضي
على حكم الدينار ويحصل من الجور والفساد في هذه المرتبة كالغصب ونهب الاموال وانواع السرقة والخيانة
والفساد الحاصل من جور المرتبة الثانية اعظم المفاسد وقال ارسطو من تمسك بالناموس عمل بالطبيعة
المساوات والكتب بالخير والسعادة من وجوه العدالة والناموس الالهي لا يامر الا بالخير من قبل الباري تعالى
وبالاشياء المودية اليه وينهى عن الفساد والبدع فيامر بالشجاعة وحفظ الترتيب في المصاف والجهاد
ويامر بالعفة وحفظ الفروج من الفسق والافراد والشتم وبالجملة يحث على الفضيلة ويمنع الرذيلة من العادل
يستعمل العدالة في نفسه وشركائه من اهل المدينة فالعدالة جزء من العدالة الفضيلة بل كل الفضيلة قال م
والجور جزء من الرذيلة بل كلها ولكن بعض انواع الجور اظهر من البعض مثل الجور الواقع في البيع والشرى
والعارية والكفالة اظهر عند اهل المدينة من السرقة والفجور والقيادة ومخادعة المماليك وشهادة
الزور والامام العادل يحكم بالسوية ويرفع هذه المفاسد ويكون خليفة الناموس الالهي في حفظ
المساواة واهل الحكمة والعقل والتمييز والفضيلة يستعدون لهذه المنزلة فهاتان المرتبتان سبب
قرب الانسان والسعادة الحقيقية واسباب المفرقات محصورة في اربعة انواع الاول الشهوة ويتبعها الوقاحة
والثاني الشرارة ويتبعها الجور والثالث الخطا ويتبعه الذم والرابع الشقا ويتبعه الحيرة والحزن والمذلة
فهذا هو شرح العدالة واسبابها والتآلف بين الافعال فنقول الحكم الاول العدالة الى ثلثة اقسام الاول ما
يجب على الخلق من القيام بحق الباري تعالى واهب الخيرات ومفيض الخيرات والكرامات الذي كل جود تابع لوجوده
والعدالة تقتضي في الامور التي بين المخلوق والخالق سلوك الطريق الافضل بقدر الطاقة وان يراعي شرائط
وجوب بذل المجهود والثاني ما يجب القيام بحقوق ابناء الجنس وتعظيم الرؤسا واداء الامانات والانصاف
في المعاملات الثالث اداء حقوق الاسلاف كقضاء الديون وانفاذ الوصايا ولما كان حق الباري تعالى
يجب على شرائط العدالة في الاخذ والعطاء والكرامات فان ما يصل الينا من عطايا الخالق ونعمه
الغير المتناهية يجب الشكر عليها والقيام بحقها بل العدالة تقتضي الاجتهاد في المكافات والمجازات
كل لحظة من غير تقاعد ولا اهمال وان شئت تصور النعم التي لا تحصى في تركيب الاجرام الفلكية واحوال الانجم
الكوكبية والتركيب الانساني وما فيه من العجائب بملاحظة اثار عجائبه وتشريح بدن الانسان يوما الى
ثمره منه واما في المجردات من الحكمة والنعمة فهو بحر لا يدرك ساحله فيجب اداء حق الواجب الوجود
من الثنا والمدح والشكر واما في حق نوعه فالمواسات بالحكمة والموعظة ويتفكر في الالهيات ويتفكر
في المعقولات ليتدرب بمزيد المعرفة في الباري لتكمل معرفته ويتم توحيده وقال قوم الواجب الذي
لله تعالى على الخلق شي واحد غير معين بل عزمه ولا هو نوع واحد بل يختلف بحسب طبقات الناس ومراتبهم
في العلوم والطبايع وقال بعض الحكماء المتاخرين عبادة الله تعالى تنحصر في ثلثة انواع الاول ما يتعلق
بالابدان كالصلوة والصيام والوقوف في المواقف الشريفة للدعاء والمناجات الثاني ما يتعلق بالنفوس

كالاعتقادات

للباري والتفكر م
كالاعتقادات الصحيحة كالتوحيد والتمجيد في كيفية افاضة الجود والحكمة وما يتعلق بذلك والثالث ما يتعلق
بالمشاركات بين الخلق كالانصاف في المعاملات والمزارعات والمناكحات واداء الامانات والنصيحة
وجهاد الاعداء وحماية الحريم وقوم اقرب الى التحقيق قالوا عبادة الله تعالى ثلثة اشيا اعتقاد الحق و
قول الصواب والعمل الصالح وتفصيله يختلف باختلاف الاوقات والازمنة والاضافة والاعتبار و
الانبياء والعلماء يثبتون ذلك ويفصلونه ويجب على عموم الخلق متابعتهم ليحفظ امر الحق وينبغي
ان تعلم ان للنوع الانساني بالنسبة الى القرب من الحضرة الربوبية منازل ومقامات المقام الاول مقام
اهل اليقين ويسمون المؤمنين وهي مرتبة الحكماء والعلماء المجتهدين المقام الثاني مقام اهل الاحسان
ويسمون بالمحسنين وهي مرتبة من وصل الى كمال العلم مع التحلي بالعمل والفضائل التي وصفناها وعددناها
المقام الثالث مقام الابرار وهم المشغولون باصلاح العباد والبلاد ويسعون في تكميل الخلق المقام الرابع
مقام اهل الفوز ويسمون به وبالمخلصين ونهاية هذه المرتبة هي منزل الاتحاد وليس وراءه مقام
والمواد لتحصيل هذه المنازل اربع خصال الاول الحرص والنشاط في الطلب الثاني اقتناء العلوم
الحقيقية والمعارف اليقينية الثالث الحيا من الجهل ونقصان المعرفة التي هي نتيجة الاهمال الرابع
اسباب الاتصال م ملازمة طريق سلوك الفضائل بحسب الطاقة وتسمى اسباب الاتصال بحضرة العزة واما انقطاع
عن تلك الحضرة فاربعة الاول السقوط الموجب للاعراض والاستهانة لازمة بالتبعية الثاني السقوط
المقتضي للحجاب والاستخفاف لازم بالتبعية الثالث السقوط الموجب للطرد والمقت لازم بالتبعية
الرابع السقوط الموجب للبعد عن الحضرة والبغض لازم بالتبعية واسباب الشقاوة الابدية المودية
الى هذه الانقطاعات اربعة الاول الكسل والبطالة وتضييع العمر في ذلك الثاني الجهل والغباوة
الحاصلة من ترك النظر ورياضة النفس وتعليم الخير الثالث الوقاحة الحاصلة من اهمال النفس وخلاعة
يلزمه العذار وتتبع الشهوات الرابع رضا النفس بالرذائل باستمرارها على القبايح وترك الانابة وقد
جاء في التنزيل بازاء الاربعة اربعة الفاظ زيغ ورين والغشاوة والختم فهذه كلمات الحكماء
في العبادة لله تعالى وافلاطون الالهي يقول اذا حصلت العدالة فاض النور الذي به يلمع على النفس
لان العدالة اصل جميع الفضائل فالنفس على اداء الفعل الخاص الذي لها يكون اقدر على افضل الوجوه
وهذه الحالة غاية القوة البشرية وصاحب العدالة لا يخالف صاحب الناموس الالهي ولا يضاده
ويتابعه م بل يوافقه ويعاونه لان المساواة توجد وطبعه يطلب المساواة والعدالة هيئة نفسانية ويتابعه
صادرة منه وتلك الهيئات غير الفعل وغير المعرفة وغير القوة لان الفعل يصدر عن غير هذه
الهيئات كما ذكر ان افعال العدول تصدر عن غير العادل والمعرفة والقوة يتعلق بالضدين
تعلقا واحدا لان العلم بالضدين والقدرة عليه واحدة وكل هيئات تقبل الضدين غير الهيئات التي
تقبل ضدا آخر ويتصور هذا في جميع الملكات والفضائل اذ هو من اسرار هذا العلم والتفضل
من العدالة وليست خارجة عنها بل هي اشرف من العدالة لانها مبالغة في العدالة واشارات اصحاب
النواميس اشارة كلية لا جزئية لان العدالة مساواة تارة تقع في الجوهر وتارة في الكم وتارة
في الكيف وكذا البقية المقولات والعناصر الاربعة متكافية في الكيفية والقوة ومساوية حتى لا يغلب
البعض البعض لكن الجزء الذي في الطرف يغني الجزء الذي يحيط به ليظهر ذلك انواع الحكمة والاجل قال
صلى الله تعالى عليه وسلم بالعدل قامت السموات والارض ولما ذكرنا ان العدالة هيئات نفسانية

فللهيئات اعتبارات ثلثة الاول بالنسبة الى ذات تلك الهيئات والثاني باعتبار تلك الهيئات
والثالث باعتبار المعاني المتعلقة بتلك الهيئات فبالاعتبار الاول يسمى ملكة نفسانية وبالاعتبار الثاني
فضيلة نفسانية وبالاعتبار الثالث يسمى العدالة وكذا يمكنك ان تفعل في جميع الاخلاق والملكات
والواجب على العاقل ان يستعمل العدالة الحكمية في نفسه بتعديل قواه وتكميل الملكات كما ذكرنا لانه ان
لم يعدل القوى فالشهوة يبعثه على امر يلائم طبيعة الشهوة والغضب على امر يخالف ذلك حتى يكون
بالدواعي المختلفة يطلب اصناف الشهوات وانواع الكرامات ويقع في اضطراب وانقلاب بهذه الاحوال
وتجاذب قوى النفس يحدث انواع الشرور والضرر وكذا الحال في كل موضع يكون الكثرة بلا رئيس فهو
بنظم تلك الكثرة وهذه الوحدة التي هي ظل الالهية يعطي الثبات والقوام وقوة التميز في الانسان
بمنزلة خلافة انه حاكم قوي يحفظ شرائط الاعتدال والتساوي ليرتفع سوء النظام ويحصل من الكثرة
فاذا فرغ من تعديل النفس فليشرع في تعديل الاصحاب والاخوان والاقرباء والاجانب ثم تعديل الحيوانات
ليظهر شرف هذا الشخص على ابناء الجنس ويتم عدالته واذا بلغ الشخص الى هذا الحد يصير ولي الله وخليفته
واعظم الخلق واحسن الخلق من جوز اولا على النفس وعلى اخوانه ومتعلقاته ثم على باقي الخلق واعلم ان تحصيل
الفضائل صناعي لا طبيعي وجميع الصنائع انما يقتدي بالطبيعة ويجب الترتيب في رياضة القوى وتحصيل
الفضائل فالاولى ان يبتدئ بالقوة الشهوانية اذ هي الموجودة فينا من اول الفطرة ثم بعدها بالقوة الغضبية
وانواعها ثم يترقى الى التهذيب فيبتدي بتهذيب الاخلاق ثم بالمنطق ثم بالرياضي ثم بالطبيعي ثم القوة النظرية صح
بالالهي على هذا الترتيب ليتم النفع في الدنيا والآخرة فهذه هي السعادة النفسانية واما السعادة البدنية
فهي الطب والنجوم وامثالهما واما السعادة المدنية فهي العلوم التي ينتظم حال الملة والدولة والمعاش
بها كالفقه والكلام والتنزيل والتأويل والاخبار والآداب والنحو والبلاغة والكتابة وحب ذلك
فانواع السعادات ثلثة كما ذكرنا واما حفظ الصحة فيكون بعد اكتساب الفضائل كما ان حفظ صحة البدن
يكون بعد القوة فليحذر من كل ما يوجب انحراف النفس عن الفضائل ومصاحبات كل من لم الفضيلة
والصحبة لها تاثير عظيم فلا ينبغي ان يطمئن لا فضيلة له واهل الشر واللهو والمجون والسخرية والفسقة ولا يصغي
الى كلامهم بالكلية ولا يسمع مزخرفات احاديثهم واشعارهم لاسيما وقت سنطانة النفس وميل الطبيعة
باستماع نادرة واحدة او بيت شعر فانه يتعلق بسبب ذلك اوساخ كثيرة بالنفس لا تذهب الا بازمنة
صعبة ومجاهدات شاقة وقد يكون امثال ذلك سببا للهلاك للافاضل فضلا عن الطالبين
وسببه ان في الطبيعة الانسانية مركوزا محبة اللذات الجسمانية والشهوات البدنية للنقص الموضوع
فيها في اول الفطرة ولولا زمام العدل النير وقوة الفضيلة لوقع بهذا الامر كافة الخلق واما مواساة
الاصحاب والاخوان بالمزاح المستعذب والحكايات المستطابة والمفاكهات الحلوة المحمودة المباحة
التي بمقدار العقل لا الشهوة الغير الخارجة عن حد التوسط لا يدخل فيما ذكرنا وحذرنا عنه لان الانبساط
له طرفان في جانب الافراط يسمى مجونا وخلاعة وفسقا وجانب التفريط يسمى فدامة وعبوسة وضيق
خلق والاعتدال يسمى البشاشة والطلاقة وحسن العشرة ويجب الالتزام على الوظائف المحمودة من
النظريات والعمليات لان النفس متى تعطلت عن مواظبة النظر واعرضت عن الفكر تصير بليدة وينقطع
عنها سوانح جميع الخيرات الواصلة من عالم القدس وكذا اذا انقطعت عن الاعمال الصالحة والافعال الجميلة
يستولي الكسل على النفس وتقرب النفس من الهلاك اذ العطلة والتعطيل يوجب الانسلاخ عن

الصورة

الصورة الانسانية والرجوع الى رتبة البهائم وهو الانتكاس الحقيقي اعاذنا الله منه وملازمة الارتياض في الفكر
يحتاج الى الاستيناس بالحق والف الصدق وتنفر طبعه عن الباطل وسمعه عن سماع الكذب حتى يقرب من
درجة الكمال ويتشرف بالنظر الدقيق على مستودعات الحكمة وغوامض الافكار وذخائر الاسرار ويترقى
الى اقصى الدرجات وحينئذ لا ينبغي ان يكون عجبه بعلمه سببا لعدم المزيد في العلم والحكمة ويقرر مع
نفسه ان الحكمة لا نهاية لها وفوق كل ذي علم عليم ويعاود العلم بالدرس وبالتكرار والتذكار حتى
يجعل العلم ملكة لان آفة النسيان واجاد الحسن البصري في هذا المعنى اذ قال اقدعوا هذه النفوس فانها العلم صح
طلعة وحادثوها فانها سريعة الدثور فهذا الكلام قليل الحروف كثير المعنى وهو في غاية الفصاحة و
والبلاغة ويقرر مع النفس انه يحفظ على النفس النعم الغير المتناهية والذخائر والمواهب التي لا يعد
ولا يحصى فلا يسهل ذلك بالكسل والتغافل والاغماض لاسيما وهو يشاهد طلاب النعم الوضيعة وخطاب
الفوائد المجازية الدنياوية كيف يتحملون المشاق العظيمة والاسفار البعيدة الهائلة والتعرض لانواع
المكروه واسباب التلف ومع كل هذا قد يخيبون في اغلب الاحوال وان تفوق الظفر فهو بعرض الزوال
والانتقال اذ الحوادث لا تخلو عنها العالم ويتضاعف الآلام واسباب الخوف والتعب والمكاره على
الملوك بسبب عداوة الاضداد ومنازعة الحساد وتشويش الاتباع وهؤلاء وان كانوا في نظر الخلق
اغنياء اما في التحقيق فهم افقر خلق الله تعالى لان الفقر هو الاحتياج وهم اكثر احتياجا والناس اذا نظروا
في احوال الملوك كالتاج والسرير والملابس والمفارش والغلمان والخدم والحجاب والنواب والمراكب والجنائب
والمواكب يتوهمون انهم مبتهجون مسرورون ملتذون لا الغزالة انهم غافلون عن ذلك وبالافكار الرديئة
في تدبير الملك والشواغل الكثيرة مستغرقون بل ان وصل احد الى رياسة او سلطنة فيتمنى في الاول
اياما قلائل ثم اذا وقع نظره على الاسباب يصير كالامر الطبيعي ثم يلتفت نظره الى ما هو خارج عن تصرفه
حتى لو وصل اليه جميع الدنيا تمنى نهاية الصعوبة او طبيعة الدنيا التلاشي فهذا حال اللذات والنعمة
المجازية واما النعمة الحقيقية التي في ذات افاضل النفوس موجودة فلا تفارق بوجه من الوجوه
اذ هي مواهب الحضرة الربوبية منزهة عن الاسترداد الا ان تتصل بالنعيم الابدي وان ضيعنا نفوسنا نحصل
الشقاء والخسران الابدي وتعوضنا بالاعواض الخسيسة الفانية وقال الحكيم ارسطاطاليس من قدر على
الكفاف في العيش يسير ان يطلب الفضول لان فضول العيش لا نهاية لها لان اللذات كلها مع
الآلام وان كانت في الظاهر لذات ومن تيسر له مقدار الضرورة لا يزال في الطلب عليها ويحترز من الحكم
والمكاسب الدنية ومما ينبغي ان يحفظ في صحة النفس ان لا يخلي الشهوة والغضب بطبيعتهما يتحركان كيف
يشاءان بان يتذكر لذة سلفت فيحصل الشوق والشوق مبدا حركة في تحصيل ذلك المطلوب وقوة
النطق مستخدم في ازالة العلة الحيوانية فليحفظ هذا الطرف فانه مفيد جدا ولكن الى قدر ما يلج به شيء
من الشهوة او الغضب فبقدر ما يوجبه العقل من الضرورة يطلع ذلك لا تجاوز لحد القصد وهكذا
ينبغي بالنظر الدقيق والفكر اللطيف ينظر في اصناف الحركات والسكنات والاقوال والافعال والتصرفات
فان صدر منه ما يخالف هذه السياسة والترتيب يعاقب نفسه بعقوبة بازاء ذلك مثلا اقدم على
طعام لا ينبغي الاقدام عليه في وقت لا يليق فليعاقب نفسه بصوم بقدر ما فيه المصلحة وان صدر منه الغضب
في مقام لا ينبغي فيعرض لسفيه يكسر في جاهه او ينذر صدقة يشق عليه ولا يسامح نفسه بالرخص لئلا يتعود
النفس على مخالفة العقل في باقي الامور وفي عموم الاوقات لا يلابس ارباب الرذائل ولا يخالط

عالم الآخرة وتنفس في طلب البقاء الابدي والملك الحقيقي
والاقتصار لدنيا وبالاعلية وباطلة الملك في صح

والاقتصاد صح

من الصغائر وفي ارتكابها لا يطلب الرخصة لئلا يؤدي الى ارتكاب الكبائر بالتدريج ولا يعود نفسه الضحك في كلام السفهاء ولا يبالي بهم ويتلقى ذلك بالطبع الجيد والبشاشة ولم احد يحب نفسه فلا يلتفت بعيوبها ولكن يطلب الافاضل والحكماء والعلماء ويتعرف عيوب نفسه منهم وكذلك فيتنفع باعدائه ويقف على رذائله وعيوبه منهم ويتفحص عما صدر منه في كل يوم وليلة باستقصاء فانه من اعظم التدابير الخير

الرابع القول في معالجات الامراض النفسانية وهي ازالة الرذائل لما ان ازالة المرض انما يكون بالضد فكذا ازالة الرذائل بالضد ومن قبل كنا قد حصرنا اجناس الفضائل واجناس الرذائل التي هي اطراف الاوساط والفضائل اربعة فالرذائل ثمانية والشيء الواحد لا يجوز له الا ضد واحد لان الضدين هما الموجودان اللذان في غاية البعد فالرذائل لا يكون اضداد الفضائل الا بطريق المجاز اما الرذيلتان اللتان في جانب واحد منهما فمن باب الافراط والاخرى من باب التفريط متضادتان والقانون الكلي في معالجة الامراض ان نعرف اولا اجناس الامراض ثم تاخذ الاسباب والعلامات ونشتغل بعلاجها والامراض انحراف النفس عن الاعتدال والمعالجات ردها بالحيلة الصناعية الى الاعتدال وكنا ذكرنا ان قوى النفس ثلثة قوة التمييز وقوة الدفع اعني الشجاعة وقوة الجذب اي العفة والانحراف لكل واحد من وجهين احدهما كلي ما يحصل من جهة الكيفية والاخر من جهة الكمية والذي من الكم يحصل من الخروج عن الاعتدال اما في جانب الزيادة او في جانب النقصان فامراض كل قوة ثلثة اجناس اما بسبب الافراط او بسبب التفريط او بسبب الرداءة التي بسبب الكيف اما الافراط في قوة التمييز مثل الخبث والجربزة والدهاء المتعلق بالحيل ومثل التجاوز عن حد النظر كالحكم على المجردات بالاوهام والحواس كالمحسوسات وهذا يتعلق بالنظر واما التفريط فكالبلاهة والبلادة في العمليات وقصور النظر عن مقدار الواجب مثل اجراء احكام المحسوسات على المجردات في النظريات واما رداءة قوة التمييز كالشوق الى العلوم التي لا تثمر اليقين ولا تكمل النفس كعلم الجدل والخلاف والسفسطة وامثالها بالنسبة الى من يستعملها في موضع اليقينيات وكعلم الكهانة والفال والزجر والشعبذة بالنسبة الى من يكون غرضه الوصول الى الشهوات الخسيسة واما الافراط في قوة الدفع مثل شدة الغيظ وفرط الانتقام والغيرة في غير موضعه والتشبه بالسباع واما التفريط كالخلو عن الحمية وخور الطبع والتشبه باخلاق النساء والصبيان واما الرداءة كالشوق الى الانتقامات الفاسدة مثل الغيظ على الجمادات والبهائم او على الانسان لكن بسبب لا يكون موجبا للغضب في اكثر الطبائع واما الافراط في قوة الجذب فمثل شهوة البطن الغالبة والحرص على الاكل والشرب والتغني ومجتمع هو في محل الشهوة واما التفريط كالفتور في طلب القوت الضروري وحفظ النفس وخمود الشهوة واما الرداءة كشهوة اكل الطين وشهوة اللواطة او استعمال شهوة لا على قانون الواجب فهذه تسع اجناس للامراض البسيطة الحادثة في قوى النفس ويحدث في التركيبات انواع كثيرة يرجع الكل الى الاجناس المذكورة ومن هذه الامراض عدة تسمى بالمهلكة واصول مزمنة وهي كالحيرة والجهل في القوة النظرية والغضب والخوف والحزن والحسد والامل والعشق والبطالة ورداءة القلب ونكاية هذه الامراض عظيم في النفس ومعالجاتها من اهم المهمات واسباب الانحراف تنقسم الى قسمين جسماني ونفساني ومعالجاته على ما هو مذكور في كتب الطب باستعمال اربعة اصناف الغذاء والدواء والسم والكي او القطع ونفساني ومعالجته باستعمال اربعة اصناف على سياقة ما ذكرنا في المرض الجسماني الاول صحح الرذيلة التي يطلب ازالتها على وجه لا يبقى مدخل ويقف على الاختلاف الحاصل من النظريات في امور الدنيا والآخرة ويجعد في تجنبه

من ارادة العقل فان حصل المقصود فبها ونعم ولا بد ادامة الفضيلة التي بازاء تلك الرذيلة والتكرار عليها ليحصل المعالجة بازاء علاج الغذاء عند الاطباء وان لم يتيسر المعالجة بهذا فالتوبيخ والملامة والتعيير وتنبيه النفس فان لم يحصل الكفاية في المطلوب والا فليعدل ويتمسك باستعمال القوتين اما الغضبية او الشهوانية لانه متى غلب واحدة كانت صاحبتها مغلوبة وكذا فائدتهما في اصل الفطرة ان الشهوة يبقى النوع والشخص واما فائدة الغضب كسر سورة الشهوة فمتى تكافئا كانت قوة النطق لهما محل التمييز وهذا العلاج بمنزلة الدواء في الطب فان لم يزل المرض بهذا الطريق واستحكمت الرذيلة الى الغاية بارتكاب اسباب الرذيلة فليطلب القمع والقهر ويراعي شرط التعديل يعني ان تلك الرذيلة اذا شرعت في الانحطاط ووصلت الى قرب مقام الوسط والفضيلة فيترك الارتكاب لئلا يخرج من حد الوسط فيقع في الطرف الآخر وحتى يمرض بمرض آخر وهذا الصنف من العلاج بمنزلة معالجة التسمي وحتى لا يفرط الطبيب لا يتمسك به وفي التمسك يحتاط بالتمام لئلا ينحرف المزاج الى طرف آخر وان لم يكف هذا النوع من العلاج وفي كل وقت يميل النفس الى معاودة العادات السيئة ورسخ فيها ذلك فليعذب النفس وليعاقبها ويكلفها الافعال الصعبة والاعمال الشاقة والنذور والعهود التي يشكل القيام بها وهذه المعالجة مثل قطع الاعضاء والكي في الطب وهو معنى قولهم آخر الدواء الكي فهذه اي المعالجات الكلية في ازالة الامراض النفسانية واستعمال هذا في كل مرض على من وقف على هذا الكتاب عند ادراكه الى هنا من الفضائل والرذائل لا يتعذر ونحن نذكر علاج بعض الامراض المهلكة التي اخس الامراض النفسانية ليقاس عليها بقية الامراض اما امراض القوة النظرية فانها وان كانت كثيرة بحسب البساطة وبحسب التركيب لكن اردأها ثلثة انواع الاول الحيرة الثاني الجهل البسيط الثالث الجهل المركب والنوع الاول من قبيل الافراط والنوع الثاني من جنس التفريط والنوع الثالث من جهة الرداءة اما الحيرة فيحصل من تعارض الادلة في المسائل المشكلة وعجز النفس من تحقيق الحق وابطال الباطل وطريق ازالة هذه الرذيلة المهلكة بتذكر القضايا الاولية كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان في حال واحدة وكذا امثالها يجعلها في نفسه ملكة ليحكم في كل مسئلة تحير فيها بنفي احد الطرفين المتعارضين ويتبع بعد ذلك القوانين المنطقية ويتفحص عن المقدمات وعن صورة القياس على الاستقصاء البليغ ليقف على موضع الخطاء ومنشاءه ومحل الغلط والغرض من علم المنطق لا سيما الاقيسة المغالطية علاج هذا المرض وعلاج الجهل البسيط الذي حقيقته ان يكون النفس خالية عن الفضيلة واعتقادها انها ما اكتسبت الفضيلة وهو غير مذموم في ابتداءه اذ شرط التعلم وجود هذا الجهل لان الذي يعلم او يظن انه عالم هو فارغ عن التعلم اما المقام على هذا الجهل من غير حركة الى التعلم فمذموم وان رضي وقنع بذلك فيتمسك باردأ الرذائل وعلاجه ان يتأمل ان فضيلة الانسان على باقي الحيوانات انما هو بقوة التمييز والنطق والعادم للفضيلة من عداد الحيوانات ويتأمل حاله عند المجالس والبحث وسكوته كيف يشبه الحيوان الصامت بل انه في الصف يكون الادنى منه رتبة اذ الحيوان لا يهمل ما هو مستعد له وما هو في طبيعته بخلاف الانسان الذي في قوة الفكر والوصول الى المعقولات والملأ الاعلى فيتغافل عن ذلك وعلاج الجهل المركب الذي هو عدم العلم مع خلوه عنه لان اعتقاده تصور كاذب لا يطابق الواقع ولا يكون رذيلة ازداء من هذه وكان الاطباء يعجزون عن بعض الامراض المزمنة فكذا اطباء النفوس يعجزون عن علاج المرض وجود

من ارادة

العلاج ههنا ان يأمر باقتناء العلوم الرياضية فان قبل وخاض فيها حصلت له لذة اليقين وكمال الحقيقة وحدث
في ذاته انتعاش وطلب اليقين وتتبع البراهين وتحكم المنطق فعسى انه ان يأتي بالفتح فلا تعلق لهذا المرض
بالقوة النظرية فازالته هذه الامراض تتعلق بالقوة النظرية واما الامراض الاخرى المتعلقة بهذه الصناعة
التي نحن فيها اعني الحكمة العملية فامراض قوة الدفع غير محصورة فاردؤها ثلثة الغضب والجبن والخوف
فالغضب يتولد من الافراط والجبن من التفريط والخوف من رداءة القوة علاج الغضب الذي هو حركة النفس
طلب الانتقام فان كانت الحركة عنيفة تشتعل نار الغضب ويغلي دم القلب ويرتفع الدخان المظلم الى
الدماغ ويمتلي منه فيحتجب العقل ويضعف فعله وفي هذا الحال يصعب جدا اصلاح المعالجة واطفاء هذه النار
لانه اي شي استعملت في العلاج من الوعظ والنصيحة وغيرهما يزداد وتملك النار ويعظم الشعلة ويحجب الامزجة
والاشخاص مختلف بهذه الحال لان بعض تركيب الامزجة كالكبريت المشتعل باقل سبب وبعضها كالدهن
الذي يحتاج الى اكثر ومثل الخشب اليابس والرطب حتى ينتهي الى ما يكون اشتعاله في غاية التعذر وهذا
الترتيب باعتبار حال الغضب وعنفوان مبدا حركته واما اذا تواترت اسبابه يؤثر سريعا ولا يبقى
هذه المراتب كالنار القليلة الحاصلة من احتكاك ضعيف متواتر في خشبة وتتعدى منها الى الدجلة
وكذا نار الصاعقة المتولدة من احتكاك سحاب البخار الرطب اليابس وقذف الصواعق على الجبال
وكذا يعتبر حال تهيج الغضب ونكايته وان كان سببه كلها واسباب الغضب عشرة العجب الافتخار
المراء اللجاج المزاح التكبر الاستهزاء الغدر الضيم طلب النفايس والتي عزتها يوجب التنافس والتحاسد
واللازم من الانتقام سبعة اصناف الندامة توقع المجازات في العاجل والآجل مقت الاصحاب استهزاء
الارذل شماتة الاعداء تغير المزاج التألم في الحال لان الغضب جنون ساعة وامير المؤمنين علي كرم
الله عنه يقول الحدة نوع من الجنون لان صاحبه يندم فان لم يندم فجنونه مستحكم وقد تحقق حرارة القلب
ويحصل منه امراض عظيمة تؤدي الى التلف وعلاج هذه الاسباب هو علاج الغضب لان ارتفاع السبب
يوجب ارتفاع المسبب ومعالجة اسباب الغضب هذه العجب ظن كاذب في النفس ومتى وقف على عيوبه
ونقصانه وان الفضيلة مشتركة بين الخلق امن من العجب الافتخار هو المباهات بالاشياء الخارجة
التي هي في معرض الزوال والانتقال الغير موثوق الثبات الفخر بالمال فلا يأمن من الغصب والنهب
وان فخر بالنسب فلو قيل الذي يفخر به ابوك هو له فانت ما ذا لك من الفضيلة ان افتخرت بآباء وعظم
سلفا قالوا صدقت ولكن بئس ما ولدوا وقال صلى الله عليه وسلم ايتوني باعمالكم لا بانسابكم
وحكاية جالينوس مع الرئيس الذي افتخر مع اكابر يونان وافتخاره ولطم جالينوس في وجهه
ظاهرة وللحكماء في هذا الباب حكايات كثيرة المراء واللجاج موجبا لازالة الالفة وحدوث التباين
والتباغض والتي صحة وقوام العالم بالالفة والمحبة فالمراء واللجاج من الآفات والمقتضي لرفع النظام وتمهيد
اردى الرذائل المزاح ان استعمله بقدر الاعتدال فهو محمود وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يمزح
ولا يهزل وامير المؤمنين علي رضي الله عنه كان مزاحا بحيث كان بعضهم يعيبونه وقال عمر لولا دعابة فيه
والوقوف على حد الاعتدال في غاية الصعوبة واكثر الناس لا يقصدون الاعتدال فاذا اشرعوا فيه تجاوزوا
حتى يكون سبب الوحشة والغضب والحقد فالمزاح لمن لا يقدر على الاقتصار محظور وقد قيل رب جد
جره اللعب واما التكبر يقرب من العجب والفرق ان المعجب يكذب مع نفسه في الظن والمتكبر يكذب مع الناس
وان خلا من ذلك الظن وعلاجه يقرب من علاج العجب الاستهزاء من فعل اهل المجون والسخرية ولكنه

يقدم عليه

يقدم عليه فينبغي ان يحتمل امثال ذلك ويرضى بالذلة والصغار وارتكاب الرذائل الموجب للفضائح ويجعل
ذلك سبب المعيشة والحر الفاضل النفس يكرم عرضه عن امثال هذه السفاهات بل جميع خزائن الملوك
لا يقابل بسفاهة سفيه واحد الغدر وله وجوه كثيرة يستعمل تارة في المال وتارة في الحرم وتارة في المودة
وليس وجه من الوجوه الغدر عند من له ادنى انصاف انه محمود ولا يعترف احد به واكثر ما يكون هذا الخلق
في الاتراك وفي اصناف الامم الباقية يكون الوفاء في الروم والحبش الوفاء اكثر ورداءة الغدر اوضح
من ان يشرح الضيم وهو تكليف تحمل من الغير على وجه الانتقام والعاقل ينبغي ان لا يقدم على الانتقام
اذا علم انه يؤدي الى ضرر اكثر منه وذلك بعد مشاورة العقل وحصول هذه الحال بعد حصول فضيلة النفس
واما طلب النفايس الموجب للمنافسة والمنازعة وهو يشتمل على خطر عظيم لمن له سعة القدرة حتى ان الملوك الذين
في خزائنهم نفايس الجواهر في معرض الخوف والجزع وخفة الفوت وطبيعة عالم الكون والفساد تقتضي التغيير
والفساد وتطرق الآفات واذا ابتلى السلطان بفقد شيء حدث فيه مصيبة ووقف على ذلك الصديق والعدو
وظهر فيه الحزن والعجز والفقر وفي ذلك فيسقط قدره من القلوب ويقل خطره وحكاية الغنيمة المهداة
الى الملك ومدحها بحضرة الملك وغرقها وهلاك الملك بعدها مشهور فهذا حال الملوك واما اوساط
الناس فانه اذا وقع في ايديهم شيء من النفايس كائنا من كان فان المتغلبين والمتمردين يطلبون ذلك
ويطمعون به فاذا سامحهم به ابتلى بعده بالغم والهم والجزع وان مانعهم اوقع نفسه في ورطة الهلاك
واما اذا لم يقبل امثال هذه يأمن من البليات ويستريح من المصيبات فهذه اسباب الغضب وعلاجه
ومن راعى شرط العدالة وصار ذلك له خلقا وملكة يسهل عليه علاج الغضب لان الغضب جور وخروج الاعتدال
الى الافراط ولا يجوز ان يكون فضيلة وشجاعة كما توهم ذلك قوم بل هو رذيلة وتجربة وتحقيقه وانظر الى ما
يصدر عنهم من الغضب على ما لا يستحق كالغضب على القفل والقلم والسكين والحمار والحيوانات فكيف يكون
امثال ذلك فضيلة وشجاعة علاج رداءة القلب العلم بالضد كما يستلزم العلم بالضد الآخر والغضب ضد
رداءة القلب والغضب حركة النفس شهوة للانتقام فالرداءة سكون النفس لبطلان شهوة الانتقام
واسباب هذا المرض عشرة الاول مهانة النفس الثاني سوء العيش الثالث الطمع الفاسد الرابع قلة
الثبات في الاشتغال الخامس الكسل ومحبة الراحة المقتضيان للرذائل الكثيرة السادس تمكن الظلمة
من الظلم السابع الرضا بالفضائح الواقعة في الاهل والمال الثامن استماع الفواحش والقبائح من الشتم
والقذف التاسع عدم العار من الاشياء الموجبة له العاشر التعطيل في المهمات وعلاج هذا المرض
برفع هذه الاسباب كما ذكرنا في الغضب وذلك بان ينبه النفس على النقصان ويحرك الغضب تحريكا
متواترا الى ان يلتهب شعلته ويتوقد لهبه وحكي عن بعض الحكماء انه ينبغي للانسان ان يقدم على الامور الهائلة
والمخاوف العظيمة ليكتسب الثبات والصبر وتحريك قوة الغضب التي الشجاعة عبارة عنها وفضيلة
تلك القوة ان يجادل ويخاصم من يأمن من غوائله لتتحرك النفس الى طرف الوسط ولا يتجاوز ولا يقع
في الطرف الآخر علاج الخوف هو من توقع مكروه او من انتظار محذور يتولد والنفس لا يقدر على دفعه
فيتوقع انتظار وقوعه في الزمان المستقبل وهو اما ان يكون تولده في الامور العظام او من الامور
السهلة وعلى كل التقديرين اما ان يكون ضروريا او ممكنا والممكن اما ان يكون سببه فعل صاحب
الخوف او فعل غيره والخوف في كل واحد من هذه الاقسام لا يقتضيه العقل فالعاقل لا يجوز ان يخاف
بشيء من هذه الاشياء اما الضروري فاذا علم ان دفعه خارج عن حد القدرة ووسع الطاقة

فمن يجعل البلاء والمحنة ولا ينغص العيشة وتقدم الجزع ويتعطل من تدبير مصالح الدنيا وسعادة الآخرة وكذا
هو الخسران المبين واذا اسكن نفسه وسلاها ووطن القلب على ان المقدور كائن يعجل السلامة ويحال
ويقدر على التدبير والحيل واما الممكن فان كان سببه فعل الغير فينبغي ان يعلم ان الممكن هو الذي يجوز وجوده
ويجوز عدمه فالجزم بوقوعه دون عدمه غير صواب وان كان سبب الفعل هو الشخص فينبغي ان لا يسعى الا فيما
بل لا يختار لنفسه الا الاليق ويحترز من فعل ما يؤدي الى الغاية الرذيلة والعاقبة الوخيمة خوف الموت
انما يشتد من جميع المخوف ويكون اما لمن لا يدري ما ماهية الموت او معاد النفس الى اين او يتوهم ان بالموت
ينحل التركيب ويعدم او العالم لا يبقى موجودا بعده خيرا او يظن ان الموت ألم عظيم او يخاف من العقاب (ولا يبقى هو)
بعد الموت او يكون متحيرا او لا يدري كيف يكون حاله بعد الموت او يتاسف على الاموال والاولاد
الباقية بعده واكثر هذه ظنون باطلة ولا حقيقة لها وهي جهل محض وحقيقة الموت ترك استعمال
الآلة البدنية بالكلية كترك النجار استعمال الفاس والمنشار وقد بين في الحكمة وان كان الخوف لعدم المعرفة
بمعاد النفس وهذا الخوف من الجهل لا من الموت والحذر من هذا الجهل بتعلم الحكمة كما فعله الحكماء من طلب
الحكمة اجتهدوا وتحملوا وتركوا الشهوات الجسمانية واللذات البدنية حتى تخلصوا من هذا الخوف والتعب
والجهل فالراحة الحقيقية العلم الحقيقي كما ان التعب الحقيقي الجهل وراحة اهل العلم والحكمة انما يحصل من الحكمة
اذ الدنيا وما فيها حقير عندهم لما فيها من كثرة الهموم والغموم وسرعة الانتقال والزوال وانواع الفنا
والمصائب وثمرة العلم والحكمة البقاء الابدي والسرور السرمدي والراحة الازلية فلا جرم قنعوا من الدنيا
بقدر الضرورة ورفضوا فضول العيش بالكلية لان فضول العيش والحرص على الدنيا قد ينتهي الى غاية
ليس وراءها غاية وهذا الحرص هو الموت الحقيقي لا الذي كان يحذر منه ولاجل هذا قالت الحكماء ان
الموت نوعان ارادي وطبيعي وكذا الحيوة ويريدون بالموت الطبيعي مفارقة النفس البدن وبالحيوة
الارادية الحيوة الفانية الدنيوية المشروطة بالاكل والشرب وبالحيوة الطبيعية البقاء الدائم في
الغبطة والسرور وافلاطون يقول مت بالارادة تحي بالطبيعة والمتصوفة يقولون موتوا قبل ان تموتوا
لان الذي يخاف من الموت الطبيعي هو خائف من لازم ذاته وتمام ماهيته لان الانسان هو الحي الناطق
المائت فالمائت جزء من تمام ماهيته واي جهل يكون اعظم ممن يتوهم ان فناءه بحيوته ونقصانه بتمامه
والعاقل يستوحش من النقصان ويستانس بالكمال والعاقل يطلب ما هو اتم واشرف وما يعين على الخروج
من الطبيعة ومتى خلص الجوهر الشريف النوراني من الجوهر الكثيف الظلماني حصل له البقاء والصفاء ووصل
الى ملكوت السموات ومخالطة الارواح ومن هذا يعلم ان الشقي من يكون نفسه قبل المفارقة البدنية مائلة
الى اللذات الجسمانية مشتاقة الى ذلك خائفة من المفارقة فمثل هذا الشخص بعيد عن فطنة متوجه
الى الموضع يكون فيه اكثر تالما من الموضع الذي كان فيه اما الخوف من الموت لظن انه يتالم منه وحده ان
ذلك ظن كاذب لان الحي هو القابل لاثر النفس لا الميت الذي ليس فيه اثر النفس والالم انما يحصل
للجسم بتوسط النفس فعلم ان الموت حالة للبدن مع وجود الاحساس واما الخوف من العقاب فالخوف
ليس من الموت بل من العقاب يقع بعد الموت والعقاب على شيء باق فقد اعترف ببقاء شيء منه بعد المفارقة
من الذنوب والسيئات يستحق العقاب عليه فخوفه من الذنوب لا من الموت فينبغي ان لا يقدم على الذنوب
والاقدام على الذنوب انما يكون من ميل ردي في النفس فالخوف هنا لا ازله والذي له اثر غافل عنه وبه
جاهل وعلاجه تحصيل العلم وهذا هو علاج الذي لا يدري كيف حاله بعد الموت لان كل من اعترف بحاله بعد

الموت

الموت قد اعترف بالبقاء ومن قال لا اعرف كيف تلك الحال فقد اعترف بالجهل وعلاجه بالعلم والحكمة
واما الخوف منه لتخلية الولد والمال والملك فينبغي ان يعلم ان الشخص يتعجل الالم والمكروه على ما لا فائدة
فيه فان الانسان من الكائنات وكل كائن فاسد فمن لا يريد الفساد فهو لا يريد الكون ومن لا يريد
كون نفسه فهو يريد فساده فهو يريد كلاهما وذلك محال والعاقل لا يلتفت الى المحال ولو كان آباؤنا
لم يموتوا لم يصل نوبة الوجود الينا ولو امكن بقاء المتقدمين لامكن بقاؤنا ولو بقي كل الناس لم يسعهم
الارض ويمثل مثالا وهو ان امير المؤمنين عليا رضي الله عنه لو لم يمت ولا اولاده ولا تناسل من اولاده
الى وقتنا هذا وهو سنة ثمان وسبعين وستمائة لكان قريبا من ان يضيق عليهم الارض لانه مع ما وقع (تاريخ وقت التأليف ٦٧٨)
فيهم من القتل والفتك والموت الذي لم يقع مثله في بيت من اشراف الدنيا منهم فكيف لو لم يموتوا
ولم يقتلوا وكيف تضاعفت المدة اضعافا مضاعفا لكان يتعذر على الانسان موضع قدم يقف فيه
فكيف بالمواضع الذي يحتاج اليها في الذهاب والتردد والحرث وغير ذلك ويعلم من هذا ان تمني الحيوة
والبقاء في الدنيا وكراهة الموت والطمع في رجاء ذلك من الخيالات الفاسدة والاوهام الجاهلية
والمحالات العاقبة والعقل برئ وارباب الذكاء والفضل يتنزهون بخواطرهم من امثال هذه الافكار
واعلم ان الحكمة الكاملة والعدالة الشاملة تقتضي هذا الوضع والهيئة على وجه لا يمكن المزيد عليه
وهو جود ليس وراءه غاية يمكن تصورها فيعلم ان الموت ليس بمذموم كما يتصوره العوام بل المذموم
الخوف اللازم من الجهل واذا انه لا بد لضرورة الموت لا ينبغي البقاء ولكن بطول العمر ومحبة الملك تحمل (الامل ح)
على ذلك وينبه بان الذي يرغب بطول العمر فهو راغب بالضرورة بالشيخوخة المستلزمة لضعف
الحرارة الغريزية وقلة الرطوبة الاصلية وضعف الاعضاء الرئيسة والحركة وفقدان واختلال آلات الغذاء (النشاط ح)
وسقوط آلات الطحن ونقصان القوى النباتية ومن لوازم هذه الامراض والاسقام والآلام ويتبع
بموت الاحباب وفقد الاصحاب وتواتر المصائب وتطرق النوائب وانواع الشدائد الى غير ذلك من
توابع طول العمر والشيخوخة واذا نظر بعين العقل وجد البدن مركبا من العناصر المتداعية الى الانحلال
بعد ايام والمقصود من ايجاده كمال النفس والراحة في المفارقة وترك الموذيات من الزمان والمكان
والبعد عن الاضداد والقرب من الحضرة الربوبية ومجاورة الابرار والنزول في دار القرار والامن
من الموت والفناء وبالفكر في امثال هذه لا يخاف ولا يحرج الى الموت ولا يميل الى ظلمات البرازخ
وطبقات الجحيم وسخط الباري ومنازل الفجار وماوي الاشرار ومرجع الاشقياء واما امراض قوة
الحدث فهي خارجة عن حد الحصر اما اردأها فرط الشهوة ومحبة البطالة والحزن والحسد والاول
من الافراط والثاني من التفريط والثالث من رداءة الكيفية علاج افراط الشهوة الذي هو الشره
في المأكول والمشروب مستلزم لزيادة البهيمة وخساسة الطبيعة وكثرة الرذائل كمهانة النفس
ومذلة التطفل وكونه عبد البطن مع زوال الحشمة وانواع من الامراض والآلام الحاصلة من الاسراف
واما شهوة النكاح والحرص عليه فمن اعظم اسباب النقصان البدني والديني واتلاف المال والازراء
بالعقل واراقة ماء الوجه وصاحب هذا الشره يجب ان يتصور ان هذا النظر الى ما ليس له عورات
في غاية القبح وان تزيين ذلك من عمل الشيطان وخدائع الاوهام واذا حقق الحال وجد من
الالتذاذ بالحلال اكثر مما يتوهم في الحرام القصور والملاح من النساء المحرمات ذوات الغنج والدلال
والحسن والجمال والوهم والخيال مغرا بتحسين امثالها ولا عند العقل حتى تخيل له ان كل صورة

جميلة لم تصل اليها بالذة عظيمة لا تقاس الى اللذة التي باشرها حتى يحرص على طلب ذلك ويستعمل
الحيل القوية في الوصول ويمتنع بذلك عن مصالح الدنيا والآخرة وهذا نهاية الضلالة وغاية الحماقة ويجي
نفسه عن تتبع الهوى ويقتصر على قدر المباح ويستعمل القناعة ليستريح من تعب المشقة المستتبع لكثير
من الرذائل واردى انواع الافراط وهو صرف الهمة في طلب شخص معين لاجل سلطان الشهوة حتى
العشق صح
انه يؤدي الى التلف وهو ردي جدا وعلاجه صرف الفكر عن المحبوب والاشتغال بالعلوم الدقيقة ولعله
والصنائع اللطيفة ومجالسة الافاضل وارباب الطبائع الجيدة الذين يكون خوضهم في غير الخيالات
الفاسدة ويحذر من حكايات العشاق ورواية الاشعار ويسكن الشهوة تارة بالمصفيات وتارة
بالمجامعة فان لم ينفع فالاولى ان يسافر بعيدا ويقدم على المشاق والمكاره ويقلل الطعام والشراب
من غير ان يؤدي الى سقوط القوة والضرر المفرط ليعين على ازالة هذا المرض علاج البطالة ومحبة
البطالة يقتضي حرمان الدنيا والآخرة لان اهمال مصالح المعاش يؤدي الى هلاك الشخص وتضييع
ذلك انواع اخر من الرذائل والتغافل عن كسب السعادات يؤدي الى ابطال الاتحاد والمستغرق في محبة
هو الواجب تعالى والبطالة والكسل يتمم هذا الفساد علاج الحزن هو الم نفساني اما من
علاج الحزن
فقد محبوب او فوت مطلوب وسببه الحرص على المقتنيات الجسمانية والشره في الشهوات البدنية
والتحسر على فقدان ذلك وهذه حالة من يبتغي بقاء المحسوسات وثبات اللذات والوصول الى كل
المطالب من غير امتناع من التصرف والمبتلى بهذا المرض ينبغي ان يرجع الى ما يقتضيه العقل والعلم
فيعلم ان كل ما في هذا العالم بقاءه وثباته محال والبقاء والثبات يوجدان في العالم العقلي المنزه
عن الفناء فلا يطمع نفسه بقاء ما لا بقاء له ولا يطلب الثبات الا من الاشياء الثابتة ويصرف همته
الى تحصيل المطلوبات الباقية ويجتنب ما يقتضي فواته من الامور الفاسدة الا بقدر الحاجة ويترك
الادخار والاستكثار لئلا يتأسف بمفارقتها ويتألم بانتقالها وزوالها اذ هذا العالم لا يخلو عن ذلك
فالراحة ترك المصاب والحزن جمعها وقال سقراط القنية بيت الاحزان وقال ومن سره ان لا يرى
ما يسوءه فلا يتخذ شيئا يخاف له فقدا وملازمة هذه العادة والانتفاع بهذا الخلق مما يوجب السمت والوقار
والزهد وكل صاحب صناعة وحرفة وفضيلة لكثرة ملازمة العادة ومباشرة القناعة راض بما قسم له
مغبوط فرحان مسرور فكذلك طالب الفضيلة والحقيقة اذا لازم ما يقتضيه العقل وواظب عليه من
الطريقة يحصل له من السرور واللذة والفرح بالكمال اضعاف ما يحصل للجهال والضلال وارباب الصنائع
لانه المصيب والمتيقن وهم المخطئون وهو الولي السعيد وهم الاشقياء علاج الحسد وهو فرط الحرص
علاج الحسد
على المقتنيات التي بيد ابناء الجنس وارادة زوالها عنهم وجذبها الى نفسه وسبب هذه الرذيلة مركب
الجهل والشره لان استجماع جميع الخيرات الدنياوية في يد شخص واحد محال وعلى تقدير الامكان لا يمكنه
الاستمتاع بها فتمناه لجهل بمعرفة هذه الحال وافراط الشره يبعث على الحسد ولما كان مطلوب الحسود
ممتنع الوجود فما يحصل الا على الحزن والتألم وعلاجه ما بين الرذيلتين هو علاج الحسد ومن جهة تعلق
الحسد بالحزن فقد ذكرناه والاولى ان يحمل الحسد على الامراض المركبة قال الكندي ان الحسد اقبح الامراض
ومنبع الشرور وقال الحكماء ان من احب ان يصل الى عدوه شر فهو محب للشر ومحب الشر شرير والشرير
من هذا من احب الشر لغير عدوه ومن احب ان لا يصل الخير الى احد فقد احب الشر وان كانت هذه الحالة
مع الاصحاب فهو اردى فالحسود اشر الخلق وانما يكون مغموما محزونا باتصال الخير الى الناس وخير الخلق من ينفع

مطلوبه

مطلوبه والخير لا ينقطع عن اهل العالم فغم الحسود ليس له انقطاع ولا نهاية واردى انواع الحسد الذي يكون
بين العلماء والفرق بين الحسد والغبطة ان الغبطة تمني مثل تلك الفائدة والنعمة مع بقائها عند صاحبها
العلماء صح — الفرق بين الحسد والغبطة
والحسد تمني زوالها عنه اليه فالغبطة المحمودة ان يكون ذلك الشوق متوجها الى الفضائل والسعادات
والغبطة المذمومة ان يكون ذلك الشوق متوجها الى الشهوات واللذات وحكم هذا القسم حكم الشره
ويمكن من وقف على ما ذكرنا وضبط ما اسلفنا امكنه بالسهولة علاج بقية الرذائل ومعرفة اسبابها والآفات
من
الحادثة عنها مثل رذيلة الكذب لانه اذا افكر عرف ان الانسان يمتاز عن الحيوانات الصامتة بالنطق
والغرض من اظهار فضيلة النطق اعلام الغير عن امر لا يعرفه ولا وقف عليه والكذب مناف لهذا
الغرض فالكذب مطلق منافية نوع الانسان وسببه الانبعاث على طلب المال والجاه في العاجلة ومحقه
ذهاب ماء الوجه والآفات والمهمات والاقدام على النميمة والسعاية والغمز والبهتان وكذلك في الصلف
اذا افكر علم ان سببه سلطان الغضب وتخيل كمال ليس موجودا فيه ومن لواحقه الجهل بالمراتب والتقصير
في رعاية الحقوق وغلظ الطبع واللؤم وهو مركب من العجب والكذب وفي البخل اذا افكر علم ان سببه الخوف
من الفقر والاحتياج او علو الرتبة بالمال او شرارة النفس وطلب عدم الخيرات للخلق والرياء كذب
في القول والفعل وعند الوقوف على ما ذكرنا لا يصعب على الذكي شيء من باقي الرذائل واما اقسام الاجتماعات
اقسام اجتماعات والتمدن
والتمدن فاعلم انه لما كان كل مركب له حكم وخاصية وهيئة مختصة لا يكون لاجزائه تلك المشاركة كذا
وكذلك الاشخاص الانسانية من جهة التألف والتركب لها حكم وخاصية وهيئة لا يكون في كل واحد من
الاشخاص ولما كانت الافعال الانسانية منقسمة الى قسمين خيرات وشرور فالاجتماعات ايضا منقسمة
الى قسمين احدها سببه الخيرات والثاني سببه الشرور فالاول هو المدينة الفاضلة باصطلاح الحكماء والثاني يسمى
احدها صح
المدينة الغير الفاضلة والاولى واحدة لا تكثر فيها اذ الحق منزه عن الكثرة واما المدينة الغير الفاضلة فعلى ثلاثة انواع
فالمدينة الفاضلة صح
الاول ان يكون الاناسي التي في المدينة لا يستعملون القوة النطقية لكن يكون قوة لغوى يستعمل القوة النطقية
والموجب لتمدنهم قوة اخرى وتسمى هذه بالمدينة الجاهلة
الثاني ان لا يكونوا خاليين من استعمال القوة النطقية صح
ويستخدمها وهي الموجبة للتمدن وتسمى هذه المدينة الفاسقة الثالث ان يكون في نقصان القوة الفكرية
يتخيلوا كونا ويسمونه بالفضيلة التامة ويبنوا عليه المدينة وتسمى بالمدينة الضالة وكل واحد من هذه
المدن يتشعب الى غير النهاية لان الباطل لا نهاية له وبين المدينة الفاضلة يكون مدن غير فاضلة يتولد من
اسباب باية وكريمة يسمى بالنوابت والغرض معرفة المدينة الفاضلة فالمدينة الفاضلة اجتماع قوم تكون
همتهم اقتناء الخيرات وازالة الشرور المقررة ويكون بينهم اشتراك في شيئين الآراء والافعال اما
اتفاق الآراء فبان يعتقدون المبدأ والمعاد والاحوال التي بين المبدأ والمعاد على وجه يطابق
الحق واما اتفاقهم في الافعال فانكشف بهم الكمال الانساني على وجه واحد والافعال الصادرة
عنهم تكون مفرغة في قالب الحكمة مقومة بالتهذيب والتسديد العقلي مقدرة بقوانين العدالة وشرائط
السياسة على اختلاف الاشخاص وتباين الاحوال ويكون غاية افعال الجماعة واحد يتوافقون في السيرة
واعلم ان قوة التمييز والنطق ليست متساوية في كل الاشخاص بل تختلف على مراتب كثيرة في الزيادة
والنقصان حتى ينتهي في الزيادة الى افق الملائكة كالانبياء والحكماء وفي طرف النقصان الى افق البهائم
وهذا الاختلاف سببه اسباب النظام في هذا العالم كما تقرر واذا كانت قوة التمييز غير متساوية
فالادراكات التي لا بد منه ومنتهى تختلف فالذين لهم العقول الكاملة والاحلام الفاضلة والفطن المستقيمة
والعقول المستقيمة مخصوصون بالتأييد الالهي والارشاد الرباني قد يتكفل بهدايتهم والقوي له زكية

للامور الروحانية والجسمانية كالفكر والوهم والخيال والحس مترتبة في الضعف والكدورة الآتي او ادراك المبدأ
والمعاد خاص بجوهر النفس الناطقة من غير مشاركة للقوى في ذلك وفي حالة تشبهها بهم الامور العقلية
يكون الخيال والوهم يتمثل صورا يناسب تلك التعقلات فيجوز ان يكون الخيال يغشى ذلك عند صفاء الجوهر
العقلي وقوته ونورية وهذه الطائفة هي افاضل الحكماء والذين هم دون هؤلاء يعجزون عن ادراك الامور
العقلية وغاية ادراكهم تصورات وهمية ولا طريق الى ادراك الامور الحقيقية فيمثل لهم المبدأ و
المعاد وما يليق بهم ليفهموه لكن يجب ان ينزه ادراك المبدأ والمعاد عن الامور الجسمانية والخيالية
وينفى عنه ذلك وهؤلاء اهل الايمان والذين يعجزون عن الامور الوهمية ودون الخيالية يقرر المبدأ والمعاد
بامثلة جسمانية يتخيلونها ولواحق الامور الجسمانية يسلب عن ذلك وهم اهل التسليم وينبغي ان يعترفون
بوجود الطائفتين الاوليين انهم بالاولى ودون هؤلاء قوم قاصرو النظر يعترفون ببعض الجسمانيات
وهم المستضعفون وهذه الاختلافات بحسب الاستعدادات المختلفة فيجب على المتالهين من الانبياء و
الحكماء ان يكلموا كل واحد بقدر استعداده ولما كان بعض الانبياء مبعوثا الى جميع الخلق كما قال نبينا
صلى الله تعالى عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر وقوله نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر
عقولهم وجب ان يشتمل خطاباته على رموز واشارات وآيات محكمات ومتشابهات مع التوحيد الصرف
تارة والتشبيه اخرى وكذا في المعاد حتى يأخذ كل طائفة منه بحسب القوة والاستعداد ويكون الخير عاما
والرحمة شاملة كما فعل الحكيم ارسطاطاليس في الاقيسة البرهانية والخطابية والجدلية والشعرية لياخذ
القوى البشرية ما يقوى عليه بحسب ما اوتيت من الاستعداد الفائض من المبادى واذا كان مع هذه الجودة
الفاضل فضل تختفي صور الفضيلة والاوضاع يحدث منهم تعصب وتعاند في المذاهب والاقوال
لكن الرئيس الاعظم والملك الافضل يجب عليه ان يجعل كل واحد وكل طائفة في الموضع اللائق به ويرتب الرياسة
التي بينهم والخدمة على ما تقتضيه الحكمة فيكون قوم يرؤسون بالنسبة الى قوم ويرأس عليهم قوم فوقهم
وهكذا حتى ينتهي في النزول الى قوم لا يستحقون الرياسة بوجه يكونوا خدما فقط واذا رتبت المدينة هذا
الترتيب يصير اهل المدينة مثل موجودات العالم في الترتيب كل واحد بمنزلة مرتبة من مراتب الموجودات
التي بين العلة الاولى والمعلول الاخير وهذا اقتداء بالسنة الالهية التي هي حكمة مطلقة اما اذا وقع
الانحراف عن الاقتداء بمدبر المدينة فتفوق القوة الغضبية وتطلب العلو على الناطقة فيحدث التعصب
والعناد والمخالفة في المذاهب بينهم فاذا كان الرئيس في هذه الحالة مفقودا ادعى كل واحد منهم الرياسة
ويصير كل واحدة من الصور الوهمية والخيالية التي اخذوها عن الرئيس الاكبر صنما ويتبع كل طائفة منه
الحق واحدا وبسبب ذلك يقع التنازع بينهم وينشأ المذاهب الباطلة كلها الا اهل الحق و آل خالط ظل
لا صورة له في نفسه واهل المدينة الفاضلة يجب ان يكون قلوبهم متفقة كالشخص الواحد في المحبة والتآلف
ورؤساءهم يضعون النواميس الشرعية والاوضاع المناسبة للوقت والحال ويتصرفون في النواميس
تصرفات جزئية وفي اوضاع المصالح تصرفات كلية وبهذا السبب يتعلق الدين والملك كل واحد بالآخر
كما قال اردشير بابك الدين والملك توأمان لا يتم احدهما الا بالآخر والدين قاعدة والملك ركن فاهل
المدينة الفاضلة وان كثروا سواء كانوا في ازمنة متفرقة او واحدة فحكمهم حكم الشخص الواحد لان
الغاية التي هي السعادة القصوى واحدة ومطلوبهم المعاد الحقيقي وتصرفات العلماء في احكام
النواميس بعد وضعها لا يكون مخالفة لرتبة الناموس اذا كانت بحسب المصالح بل هو تكميل لتلك

النواميس

النواميس وتتميم لها لانه لو بقي واضع النواميس لفعل كذلك لان طريق العقل واحد ويؤيد هذا قول المسيح
ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاتممها واركان المدينة الفاضلة خمسة اصناف الاول الافاضل [هامش: فصل]
والحكماء ذو الآراء الصائبة والتدابير الصحيحة يمتازون عن العوام بمعرفة حقايق الموجودات ويسمون
الافاضل الثاني الذين يوصلون العوام برتبة الكمال الاضافي ويصيرون العوام معتقدين للطائفة
الاولى ينصحون ويعظون المستعدين وهم اهل الفقه والكلام والنحو واللغة والبلاغة والخطابة والشعر
والكتابة ويسمون ذو الالسنة الثالث وهم الذين يراعون قوانين العدالة في المدينة والتقدير في الاخذ
والعطاء ويحرصون على التساوي والتكافؤ وصناعتهم الطب والنجوم والهندسة والحج والاستيفاء
ويسمون المقدرين الرابع حماة البيضة وحفاظ المدينة يمنعون عنهم من اهل المدن الغير الفاضلة
ويراعون في المعاملة شرائط الشجاعة ويسمون المجاهدين الخامس هم المرتبون الاقوات والارزاق
للاصناف المذكورة من وجوه المعاملات والصناعات والخراج وغيره ويسمون بذوي الاموال
والرياسة العظمى في المدينة لها ثلثة احوال الاول ان يكون الملك على الاطلاق موجودا فيها وعلامة [هامش: الرياسة العظمى في المدينة لها ثلثة احوال]
الملك على الاطلاق اجتماع اربعة شروط الاول الحكمة اذ هي غاية جميع الغايات الثاني التعقل
التام المؤدي الى الغاية الثالث جودة الاقناع وحسن التخييل الشعري الذي هو من شرائط التكميل الرابع
قوة المجاهدة والدفع والذب عن المدينة ويسمى رياسة الحكمة الثاني ان يكون الملك ظاهرا وهذه [هامش: رياسة م]
الخصال الاربعة لا يجتمع في واحد بل في اربعة يتعاونون بالمشاركة كنفس واحدة في تدبير المدينة ويسمى هذه
رياسة الافاضل الثالث ان يكون الرياستان مفقودتين لكن يكون الرئيس الحاضر متتبعا لسنن [هامش: هوام]
من مضى من الرؤساء عارفا باستعمال كل سنة في الموضع اللائق مستنبطا المصرح من غير المصرح مقتدرا [هامش: في المصرح غير المصرح]
على الاقناع والجهاد ويسمى رياسة السنة رياسة السنة الرابع ان لا يكون هذه الاوصاف مجتمعة
في واحد بل في اشخاص متفرقة وهؤلاء يقومون بتدبير المدينة ويسمى رياسة اصحاب السنة واما الرياسات
الاخر الداخلة تحت الرياسة العظمى في كل الصناعات فكلها ينتهي الى الرئيس الاعظم وتحقق الرياسات
بثلثة وجوه الاول ان يكون فعل الشخص غاية شخص آخر مثل صاحب الفروسية يكون رئيسا على الحفظ
وعلى صانع السرج واللجام الثاني ان يكون الفعلان غايتهما واحدة لكن احدهما مستنبط في نفسه والآخر
عاجز الا انه الآن يأخذ رسم الشخص الاول كالمهندس والبناء فالاول رئيس على الثاني الثالث
ان يكون الفعلان متوجهين الى غاية واحدة تلك الغاية فعل ما الا ان اشرف الفعلين مثل النجام والدباغ [هامش: غ]
بالنسبة الى الفروسية والعدالة يقتضي ان يكون كل واحد في مرتبة ولا يجوز ان يشتغل واحد بصناعات
مختلفة لان للطبايع خواص مختلفة فلا يشتغل الا بشيء واحد ولان صاحب الصنعة الواحدة يتمكن
من تدقيق الصناعة ما لا يتمكن غيره وفي المدينة الفاضلة جماعة يبعدون عن الفضيلة فهم بمنزلة
الآلات والادوات فان امكن افاضل المدينة ان يكملوهم فعلوا والا كانوا بمنزلة الحيوانات المرتاضة
واما المدينة غير الفاضلة فهي اما ان يكون جاهلة او فاسقة والمدن الجاهلة ستة انواع بحسب البسيطة
الاول الاجتماع الضروري وهو الاجتماع الذي يكون الغرض منه الكسب بالامور الضرورية في قوام البدن
كالاقوات والملبوسات ووجوه المكاسب كثيرة محمودة ومذموم كالفلاحة والرعي والسرقة
ويجوز ان يشتمل المدينة على المكاسب الضرورية ويجوز ان يشتمل على صنعة واحدة كالفلاحة وافضل
هذه المدن ما يقتصر فيها على اقتناء الامور الضرورية والمعيشة واسعة فيها الثانية مدينة البدالة

وهو اجتماع جماعة على نيل الثروة والاستكثار من الضروريات وادخار الازواج والذهب والفضة من غير
تعاون وغرضهم في جمع الثروة واليسار لا غير وينفقون منها الضروريات ويكتسبهم من الوجوه الممكنة
في المدينة ورئيسهم في كسب الاموال اتم والحكم ومكاسبهم اما ارادية كالتجارة والاجارة وغير ارادية
كالفلاحة واللصوصية الثالث مدينة الخسة وهو اجتماع جماعة على التمتع باللذات المحسوسة كالماكولات
والمشروبات والمنكوحات واصناف الهزل والتعاون وغرضهم طلب اللذة لا قوام البدن وهذه المدينة
هي في المدن الجاهلية السعيدة المغبوطة لان عند هؤلاء كل من قدر على اللهو واللعب ويتجمع اسباب
اللذة فهو اغبط واسعد ورئيسهم هو المعاون لهم على ذلك والرابع مدينة الكرامة وهو اجتماع جماعة
يتعاونون على ايصال الكرامات القولية والفعلية اما من بعضهم بعضا واما من غيرهم اما على التساوي
او التفاضل والتساوي هو ان يكرم البعض البعض على سبيل الوجوب مثل ان يكرم واحد واحدا نوعا
من الكرامة فيكرمه الآخر في وقت آخر مثله او نوعا آخر والتفاضل ان يضعف الكرامة للمكرم وينبغي
ان يكون له اهلية استحقاق ذلك والاهلية ليستحق عند هؤلاء باربعة اسباب اليسار وتيسر عدة
اسباب اللذة واللهو والقدرة على زيادة المقدار الضروري بل نعت شخص مخدوم الجماعة وهو
مكفي المؤنة او يكون نافعا في طريق الاسباب الثلثة لشخص احسن الى واحد بوجه من الوجوه الثلثة
ويستحق الكرامة عند اهل المدن الجاهلية الغلبة والحسب اما الغلبة فبان يغلب واحد في شيء البعض
لا كلا بنفسه او بتوسط انصار والشهرة بهذا غبطة عظيمة عندهم واما الحسب فبان يكون بابائه
الكفاية في الضروريات او نفع الغير اما بالجلادة وبالاستهانة بالموت غلبوا على غيرهم والمعاملة في الكرامة
تشبه معاملات السوقة ورئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون له اهلية الكرامة اكثر من الغير في نسب
او ثروة او نفس او غير ذلك من حسن التدبير وهو الذي الرئيس يطلب كرامة لا اليسار واللذة وطلب
الكرامة بالمدح والاجلال وبعد الصيت والذكر بعد الزمان الطويل ويجوز ان يتخيل ان الانفاق من جهة الحرية
والكرم لا من جهة التماس الكرم وهذا المال الذي ينفقه هنا قد يكون من الخراج في قوته او بالتغلب على بعض البلاد
او من غير ذلك ويصير بهذا الصيت مالك الرقاب ويصير الملك بعده في اولاده ويرتبون المراتب ويقررون
انواع الكرامات ويسمون غيرهم بالمدن الجاهلية وينسبون انفسهم الى الفضيلة واذا افرطت الكرامة
في امثال هذه المدن يسمى بمدينة الجبارين او بالتغلب الخامس مدينة التغلب وهو اجتماع جماعة
يتعاونون على الغلبة عند اشتراكهم في محبة الغلبة والغلبة تتنوع كالغلبة على سفك الدماء او اخذ الاموال
او الاستيلاء على النفوس وتختلف الغلبة فيهم بحسب افراط المحبة ولذة هؤلاء في القهر والاذلال و
تختلف بعد ذلك احوالهم عند الظفر من غير عدم الالتفات والمكاشفة وغير ذلك ورئيس هذه الجماعة
تدبيرهم بجهة المكر والغدر ليكون دفع الخصوم اجود وسيرة هذه الجماعة العداوة لجميع الخلق ومنافعهم بكثرة
الغلبة والات الغلبة اما نفسانية كالتدبير او جسمانية كالقوة او خارجية كالسلاح واخلاق هذه الجماعة
الجفاء وقساوة القلب والغضب والتكبر والحقد والحرص وكثرة الاكل والشرب والنكاح بالقهر والاذلال
ولا يعظمون لاحد قدرا بل ينسبونهم الى البله والغباوة والحمق ولما استولى عليهم الحب والتسلط كانوا في
زمرة الجبابرة ويجوز ان يكون الكل موصوفين بالغلبة ويجوز ان يكون البعض ويجوز ان يكون القاهر
في المدينة واحدا والباقي آلات له في القهر وان لم يكن لهم ارادة لكن لما كان الرئيس قاهرا لامور
المعاش كانوا معاونين له وهؤلاء القوم بالنسبة الى الرئيس كالجوارح وسكان المدينة كالعبيد له غير

مالكين

مالكين لانفسهم وهؤلاء القوم يعظمون انفسهم ويتكبرون على الغير وهم اهل الرجولية ويسمى هذه المدينة
مدينة الغلبة السادس مدينة الاحرار وهي اجتماع جماعة كل شخص في ذلك الاجتماع مطلق ومخلى
في نفسه اي شيء اراد فعل واهل هذه المدينة لا مزية لاحد على الآخر في فضيلة ويسمى اهل هذه المدينة
الاحرار ليكون بينهم تفرق واخلاقهم مختلفة وشهواتهم متفرقة الى حد لا يحصى بعضهم متشابه وبعضهم
متباين وكل نوع ذكرناه في المدن المتقدمة من الاحوال الشريفة والخسيسة موجود في هذه المدينة
ولكل طائفة يتفردون الى رئيس وجمهور اهل المدينة يغلبون على الرؤساء وعند التأمل ليس فيهم رئيس
ولا مرؤوس والمحمود عندهم من يسعى في حرية الجماعة ويحرسهم من الاعداء ويقتصر على الضروريات وافضلهم
واكرمهم المقتدر على هذه الخصال ولكل احد يحب المقام في هذه المدينة لا مانع لمن اراد الاقامة ولسهولته
والحيلة يقصدهم الامم والطوائف ويعظم المدينة ويكثر التناسل ويختلف نظر الاولاد ويكون مدن كثيرة
في واحدة لا يتميز بعضها عن بعض ولا الغريب عن المقيم واذا مضت على ذلك مدة ظهر فيهم الخطباء
والشعراء والحكماء والافاضل وكل صنف من اصناف الكاملين حتى لو التقطوا كانوا اجزاء المدينة
الفاضلة ولا يكون قط مدينة من المدن الجاهلية اعظم من هذه ويكون الخير والشر فيها في الغاية وكلما
كانت اكبر واخصب كان ذلك اكبر ورياسات المدن الجاهلية بعدد المدن الست المذكورة الخير الضروري
واليسار واللذة والكرامة والغلبة والحرية والرئيس الفاضل في مدينة الاحرار لا يمكنه الترأس وان حصل
يخلع او يقتل او يضطرب رياسته وكذا في المدن الاخرى لا يمكن للرئيس الفاضل الرياسة ورياسة
الافاضل في المدن الضرورية ومدن الجماعة اسهل من المدن الباقية وفي المدن المركبة النفوس البهيمية
والغليظة الجافية المستهينة بالموت فيهم الشدة والبطش وصنعة السلاح واصحاب مدينة النذالة
فيهم الشره والحرص المتزايد وضعف الرأي واللين ويجوز غلبة القوة الغضبية عليهم بالكلية وفي
هذه المدينة الناطقة خادمة القوة الغضبية والغضبية خادم الشهوة على عكس الاصل ويجوز ان
يكون الشهوة والغضب بالمشاركة يستخدمان الناطقة فهذه هي اصناف الجاهلية واما المدن الفاسقة
وهم الذين يكون اعتقادهم هو اعتقاد اهل المدينة الفاضلة ويخالفونهم في افعال الخيرات لكن لا يتمسكون
بذلك ويميلون الى اللهو واللعب وارادة افعال الجاهلية ومدنهم بعد من مدن الجاهلية فلا يحتاج الى اعادة
الكلام واما المدن الضالة فهي المدن التي يكون سعاداتهم شبيهة بالسعادة الحقيقية في تصوراتهم
ويتوهمون المبدأ والمعاد على ما يخالف الحق فلا يصلون الى الخير المطلق والسعادة العظمى ومتى عرفت
المدن الجاهلية على الحقيقة يسهل معرفتها واما الامور الحادثة في المدن الفاضلة الموجبة لخروجها عن ذلك
فخمسة اصناف الاول المراءون والمحرفون والباغون والمارقون والمغالطون فالمراءون وهم جماعة
افعال الفضلاء صادرة عنهم لغرض غير السعادة كاللذة والكرامة والمحرفون جماعة يميلون الى غايات المدن الجاهلية
وقوانين المدن الفاضلة تمنعهم فيتقيدون بذلك باهوائهم على وجه يصلون الى المطلوب والباغون جماعة
لا يرضون بتملك الافاضل ويميلون الى المتغلبين فيخرجون العوام من الطاعة بفعل من افعال الرئيس
المؤدي لطبع العوام والمارقون جماعة يحرفون القوانين اما لسوء الفهم باغراض الفضلاء فيحملونها
على معاني لغوية او اتباع الانحراف مقارنين للاسترشاد ولا يخلوا عن التعنت والعناد والمغالطون جماعة
لا يكون تصوراتهم تاما ولا يقفون على الحقائق وبسبب طلب الكرامة لا يعترفون بالجهل فيكذبون بكلام
يشبه الحق في صورة دليل ويقطعه العوام وهم في نفس الامر متحيرون ويمكن ان يكثر هذه الامور بحسب

القول في سياسة الملوك وآداب الملوك

الاعتبارات ولا حاجة الى ذلك فهذه اقسام الاجتماعات فلنشرع بعد ذلك في جزئيات احكام التمدن القول
في سياسات الملك وآداب الملوك لما تم الكلام في اصناف الاجتماعات والرياسات فلنتكلم في المعاشرات
الجزئية التي بين الخلق فلنبتدي بسير الملوك سياسة الملك التي هي رياسة الرياسات تنقسم الى قسمين
ولكل قسم له عرض وله لازم اما اقسام سياسة السياسات الفاضلة وهي المسماة بالامامة والغرض منها تكميل منها م
الخلق ولازمه نيل السعادات والثانية السياسة الناقصة وتسمى بالتغلب والغرض منها تعبد الخلق ولازمه
نيل الشقاوة والمذمة والسائس الاول يتمسك بالعدالة والرعية عنده كالاصدقاء ويجعل المدينة
مملوكة الخيرات ونفسه مالكة للشهوات والسائس الثاني يتمسك بالجور ويجعل الرعية خدما وعبيدا ويجعل المدينة
بالشرور ونفسه عبد الشهوات والخيرات العامة الامن والسكون والمودة والعدل والتلطف والوفاء وامثاله
والشرور العامة الخوف والاضطراب والتنازع والحرص والعنف والغدر والخيانة والسخرية والغيبة والنميمة
وامثال ذلك والناس في كل الاحوال يتبعون الملوك واقتداؤهم في السيرة وقد قيل الناس على دين بهم م
ملوكهم والناس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم وقد قال بعض الملوك نحن الزمان وطالب الملك يجب ان تجتمع
فيه خصال الاول الابوة والحسب لانه يوجب محبة القلوب ووقع الهيبة الثاني علو الهمة بعد ان تهذب
القوى النفسانية وتعدل الغضب وتقمع الشهوات الثالث متانة الرأي وذلك بالنظر الدقيق والبحث
العميق والفكر الصحيح والتجارب المرضية واقتباس رجال الاقدمين الرابع العزيمة التامة المسماة بعزم
الرجال وعزم الملوك وهذه الفضيلة مركبة من الرأي الصحيح والثبات التام ولا تمكن اكتساب شيء
من الفضائل واجتناب الرذائل بدونها وتحتاج الملوك الى هذا الخلق وحكاية المأمون عن عجز الاطباء
عن معالجة الكلف الطين وقول ثمامة بن اشرس فاين عزمة من عزمات الملوك وامتناعه بذلك
مشهور الخامس الصبر بتحمل مقاسات الشدائد وملازمة الطلب من غير ملالة ولا سآمة والصبر مفتاح كل
المطالب الى دين الساد السابع الاعوان الصالحون والابوة من هذه الخصال الصالحة في غيره فغير ضرورية
وان كان لها اثر عظيم وتمكن اكتساب الساد الاعوان بتوسط اربعة خصال الهمة والرأي
والعزيمة والصبر والظفر يحصل بعد التقدير لرجلين طالب دين وطالب ثار وطالب الظفر بغيرهما
يقع في الاكثر وطالب الدين محبوب وطالب الثار مذموم والطلب يليق بمن هو قادر على علاج
العالم ومرض العالم من شيئين احدهما الملك التغلبي والثاني التحارب الهرجي اما الملك التغلبي
فقبيح لذاته وحسن عند النفوس الفاسدة واما التحارب الهرجي فمولم لذاته وعند النفوس الشريرة
لذة والتغلب وان كان شبيها بالملك ففي الحقيقة هو مفتاد وان الفرج ظهور دولة بالتعاون
والتظاهر وكانوا بمنزلة اعضاء شخص واحد فالدولة حق والا فهي باطلة لان كل شخص له قوة محدودة
فاذا كانت الاشخاص كثيرة واجتمعت تضاعفت قوى الاشخاص وغلبت المختلفة الاهواء كما تغلب
قوة الجماعة قوة الواحد اللهم الا ان يكون قوى الجماعة الاخرى مجتمعة فيتكافون واذا غلبت جمعية
وكان لسيرتهم نظام وعدالة دامت دولتهم زمانا والا تلاشت سريعا لان اختلاف الدواعي
والاهواء مع عدم الاتحاد يقتضي الاختلال وما دامت عزيمة اهل الدولة ثابتة والاتفاق موجودا
دامت الدولة في التزايد وسبب الوقوف والانحطاط رغبتهم في المقتنيات كالاموال والكرامات
لان القوة والصولة تقتضي بشكسار بذين الجنسين وعند استعمالها يحصل ضعف العقول ومن يجاذبهم
يتعدى تلك السيرة وتقع حتى تترك السيرة الاولة ويشتغلون بالرفاهة وطيبة العيش سيما الملكات

القوية ويستثقلون الحرب فان قصدهم في هذه الحالة مستأصل دولتهم واهلك جماعتهم والاكثرة
الاموال والكرامات يوجب التكبر والتجبر والتنازع والتخالف ويقهر بعضهم بعضا وخفظ الدولة بايدي
بالف الاولياء وتنازع الاعداء ولما غلب الاسكندر دارا ذا الجمع ذوي قوة وبأس وسلاح تام فخاف
ان لو جمعهم وطال الزمان يطلبون دم دارا ويخرجون فيخرب الروم فاشار ارسطاطاليس عليه بتفريق مملكتهم
فجعلهم ملوك الطوائف فاشتغل بعضهم ببعض واستراح منهم الاسكندر ويجب على الملك النظر في احوال
الرعية وحفظ قوانين العدل لان قوام المملكة بالعدل الشرط الاول في العدل بان يجعل الخلق متكافيين
فيه كالامزجة المعتدلة توجد تكافؤ في العناصر الاربعة فالاجتماعات المعتدلة تنعقد باربعة اصناف الاول
ارباب الاقلام كالعلماء والفقهاء والقضاة والكتاب والحساب والمهندسين والاطباء والمنجمين والشعراء
الذين بهم قوام الدين والدنيا وهؤلاء بمنزلة الماء في الطبايع الاربعة الثاني ارباب السيوف كالمقاتلة
والمجاهدين والغزاة والمطوعة والشجعان واعوان الملك وحراس الدولة ونظام العالم بتوسطهم يحصل
وهم بمنزلة النار في الطبايع الثالث اهل المعاملة كالتجار الذين يحملون الامتعة من اقليم الى آخر واهل الصنايع
والحرف وجباة الخراج ومعيشة النوع بدون هؤلاء ممتنع وهم بمنزلة الهواء في الطبايع الرابع
ارباب الزراعة الذين يرتبون الاقوات للكل وبقاء الاشخاص من غير معاونتهم محال وهو بمنزلة
الارض في الطبايع وكما ان المركبات المزاجية تختل بغلبة بعض هذه العناصر كذلك غلبة صنف
من هذه الاصناف الاربعة يوجب انحراف الاجتماع المدني عن الاعتدال وفساد النوع وقد قالت
الحكماء في هذا المعنى ان فضيلة الفلاحين التعاون في الاعمال وفضيلة التجار التعاون بالاموال
وفضيلة الملوك التعاون في الاراء السياسية وفي فضيلة الالهيين بالحكم الحقيقية ثم هم جميعا التعاون م
يتعاونون على عمارة المدن بالخيرات والفضائل الشرط الثاني في العدل النظر في افعال اهل
المدينة واحوالهم ومرتبة كل واحد بقدر ما يستحقه وتعيين ذلك والناس خمسة اصناف الاول
الاخيار بالطبع وهم القدوة وخلاصة المخلوقات بحيث يكون الرئيس الاعظم في الجوهر وينبغي ان يكونوا
اقرب الخلق الى الملك ويكرمهم ويجلهم ولا يهمل ذرة من الذي يستحقوه وهم رؤس الخلق الصنف
الثاني الاخيار بالطبع وخيرهم غير متعدي وينبغي ان يكرمهم ويعززهم ويرجح عليهم الصنف الثالث
ان لا يكونوا اخيارا ولا اشرارا بالطبع وهذه الطائفة ينبغي ان يحرضوا على الافعال المحمودة ليحصل
لهم بقدر الاستعداد والوصول الى الكمال الصنف الرابع الاشرار الذين لا يتعدا شرهم وهذه الطائفة
ينبغي ان يهانوا ويحقروا شانهم ويوبخوا ويرغبوا بالمواعظ والزواجر والانذارات ليستقيم الطبع
وينتقل الى الخير والا يبقون في الذلة والمهانة والصنف الخامس الاشرار بالطبع المتعدي شرهم وهم
اخس الخلايق وطبيعتهم تضاد طبيعة الرئيس الاعظم والمنافاة بينهم وبين الصنف الرابع ذاتية
وهذه الطائفة على مراتب بعضهم يرجى اصلاحهم بانواع التأديب والزجر والا يمنعون من الشر
وطائفة لا يرجى صلاحهم فان كان شرهم غير شامل فيراعون بالمداراة وان كان شاملا فيزال
اما بالحبس وهو منع من المخالطة باهل المدينة او القيد وهو منع من التصرف البدني او النفي وهو منع
من دخول المدينة وان كان شره مفرطا ويؤدي الى آفة الخلق فالحكماء مختلفون في جواز قتله والا
في اقوالهم قطع عضو اما يد او رجل او لسان او ابطال حس الذي هو آلة الشر وفي قتله تخريب الهيكل
المبني بالحكمة والمشحون من آثار الحكمة وهذا مخصوص بالشرير الذي يظهر منه بالفعل اما الذي بالقوة فتقييد

والجنس ليس الا والقاعدة الكلية النظر في مصلحة العموم بالقصد الاول وفي المصلحة الخاصة بالقصد الثاني
كالطبيب في علاج العضو المعتل يجب مصلحة المزاج وينظر في كل الاعضاء بالنظر الاول فان رأى ان فساد
العضو يلزم فساد البدن فليقطع العضو وان لم يكن كذلك فليراعي اصلاح العضو ونظر الملك في كل
شخص هكذا الشرط الثالث في العدالة اذا فرغ من النظر في تكافي الاصناف وتعديل المراتب يراعي
في القسمة التسوية في الخيرات المشتركة ويراعي في ذلك مقدار الاستحقاق والاستعداد والخيرات المشتركة السلامة
والاموال والكرامات وما يشبهها لان لكل شخص له قسط لا يزيد ولا ينقص والا كان جورا عليه ان نقص
وجورا على غيره ان زاد ثم يحفظ تلك الخيرات حتى لا يخرج الا شيئا يؤدي الى ضرر اهل المدينة وان خرج (اخذ م)
رد عوضه على وجه ينفع اهل المدينة ويمنع الجور بالعقوبات على مقدار الجور واختلف الحكماء في
ان الجور على اي شخص كان اهل يكون جورا على المدينة ام لا وبعد الفراغ من العدالة يحسن الى الرعية لانه
ليس بعد العدل فضيلة اعظم من الاحسان والاحسان ان يكون الخيرات الواصلة زائدة بقدر الاستحقاق (الرعية م)
مقرونا بالهيبة والاحسان بلا هيبة يوجب نظر الاراذل وحرصهم في الطمع واذا وجد افلو بذلت
لواحد جميع الملك لا يرضى ويلزم الرعية بالقيام بقوانين العدالة كما ان قوام البدن بالطبيعة
وقوام الطبيعة بالنفس وقوام النفس بالعقل وقوام المدن بالملك وقوام الملك بالسياسة
وقوام السياسة بالحكمة ومتى كانت الحكمة في المدينة متعارفة والنواميس الحكمية متقدمة يحصل
النظام والتوجه الى الكمال اما لو فارقت الحكمة يتطرق الخذلان الى الناموس ومتى حدث التطرق
يذهب مرتبة الملك ويظهر الفتن ويندرس رسوم المروة ويتبدل النعمة بالنقمة ولا يحجب عنه
اصحاب الحاجات ولا يصغي الى السعات بالابنة ولا يفتح على الخلق ابواب الرجاء والخوف ويؤمن
الطرقات ويحفظ الثغور ويدفع المتعدين ويكرم اهل الناس والنجدة ويخالط اهل الفضل والرأي
ولا يطلب الكرامات والتغلبات الغير المستحقة ولا يهمل الفكر في التدبير ساعة واحدة لان قوة
الملك في حراسة الملك ابلغ من قوة العسكر ان اشتغل باللذة والتمتع يقع الاغفال بهذه الامور ويؤدي
الى خلل المدينة ووهنها ويتبدل الاوضاع والترخص في الشهوات ويب عدهم الاسباب الموجبة للتفرق (ويقع ظ)
ويختل الاوضاع الالهية ويحتاج الى استيناف التدبير فيطلب الامام الحق والملك العادل واهل هذا القرب
يتعطلون من اقتناء الخيرات وكل هذا يتبع تدبير شخص واحد ويحفظ الملك سره وستره لئلا يصل
الى الاعداء فيختل امره وث وارباب العقول والهمم العلية ويحذر من مشاورة ضعفاء العقول والنساء
والصبيان ويكون ائما المنهيون والمتجسسون يتفحصون عن الامور المستورة لاسيما احوال الاعداء
ومن افعال الاعداء ليعلم اراءهم من اعداد القدرة والاهبة وجمع الرجال واحضار الغائبين وبالجملة ينظر
في تغير الامور الظاهرة وفي مصادر الباطنة والخواص ومواردها وعن افواه الصبيان والخدم واخوذا لهو
كثرة الملي وبرة مع كل احد ممن له صحة رأي في ذلك واذا كثرت الاحاديث ظهر مكنون الرأي والضمائر
ويحمل القضية المصلحة فهذه طرق استنباط الافكار التي للملوك والاكابر ويجتهد في استمالة الاعداء
وطلب الموافقة باقصى القدرة حتى ان امكنه ان لا يقاتلهم كان اولى الا ان يضطر فان كان هو البادي
يكون بنوخه طلب الخير الحفظ ويحترز من الغضب والتفوق ويقدم الحزم وسوء الظن ولا يقدم على المحاربة
الا بعد الوثوق بالظفر واتفاق الكلمة والا ان اختلفت وقع بين عدوين وهو خطر ومهما امكن للملك
لا يحارب بنفسه لانه ان قتل لا يمكن التدارك وان ظفر يقع في الهيبة والرونق بعض القصور ومقدم الجيش

ينبغي

ينبغي ان يكون فيه ثلث صفات الاول الشجاعة وقوة القلب مع الشهرة بتلك الصفة وبعد صيته الثاني الرأي
الصائب والتدبير التام باستعمال انواع الحيل والخدايع الثالث ممارسة الحروب والتجارب ويكون عارفا بتقوي الجند
واستيصالهم وقد قال اردشير لا تستعمل العصا في موضع يمكن استعمال المقرعة ولا تستعمل السيف في موضع
يمكنك استعمال الدبوس ويكون آخر التدبير المحاربة لان آخر الرأي الكي وفي تفرق كلمة الاعداء يتمسك
بانواع الحيل والتدابير من التزوير والارجاع والكذب فهو غير قبيح بخلاف الغدر فانه مذموم بكل حال (بيان الجود وشرائط الحرب)
واجود شرائط الحرب التيقظ واستعمال الجواسيس ويختار موضعا للحرب يليق بنفعهم ولا يجوز استعمال
الخندق والتسور الا عند الضرورة لانه يوجب تسلط الاعداء ويوصل المبارزين ويحمدهم ويحكمهم
ويستعمل الثبات والصبر ويبعد عن الطيش والتهور ولا يحقر العدو ويحمل العدة التامة واذا
ظفر لا يترك الاحتياط والحزم والاسر اولى واجود من القتل اذ لا منفعة في القتل وفي الاسر منافع كثيرة
من اخذ الاموال والمفاداة والمنة والتفضل وبعد الظفر لا يقتل ولا يتعصب لان حكم الاعداء بعد الظفر
حكم المماليك والرعايا وحكاية الاسكندر في انه بعد الظفر ببعض المدن رمى فيها السيف ومكانه ازالو (ليكن)
وعتابه عليه مشهور واستعمال العفو من الملوك في غاية الجودة واما اذا كان في الحرب دافعا وله قوة
المقاومة فيجتهد في الكمين والثبات في القتال واتفاق الكلمة وان لم يكن له قوة المقاومة فتدبيره في
عمل الخنادق والاسوار والتحصن على ابلغ الوجوه ويبذل الاموال في طلب الصلح ويعمل الحيل والمكايد هذا
هو الكلام في سياسة الملك القول في سياسات الخدمة واتباع الملوك الضابط في معاشرة الملوك (القول في سياسات الخدمة واتباع الملوك)
والرؤساء ان يبذل النصح وينشر المحامد ويستر المعايب ويحفظ اسراره ويؤدي حقوقهم كالخراج والجزية
بانشراح صدر ويمتثل الاوامر ولا يرتكب النواهي ويراعي الاحتشام ويحفظ الهيبة وفي وقت الحوادث
لا يبخل بالنفس والمال ويحافظ على الدين والاهل والولد والبلد ومن هو غير موسوم بخدمة الملوك لا يقدم
على القربة منهم لان صحبة السلطان دخول في النار وانبساط مع السباع ومن ابتلي بصحبتهم ومعرفتهم ينغص
عمره وتمرر عيشته سأل زياد بن ابيه جماعة من اطيب الناس عيشا فقال قوم الامير وامثاله و
قال آخرون ارباب الاموال فقال لا بل هو من كان له دار ياوي بها وزوجة حسنة يكفيه ورزق
يستغني عن الغير ولا يعرفنا ولا نعرفه واذا اشتغل بخدمتهم فليواظب على ما هو بصدده من الاشتغال
وليلازم الخدمة تجاه نظره الا اذا حس بكلاله وان يمدح الملك عند صدور الاعمال منه لانه ليس شيئ
من اشغال الدنيا ليس له وجهان جميل وقبيح فليحمل باصدرعنه على الجميل ويكثر الثناء عليه في الغيبة و
الحضور وان احال التدبير الى احد من الوزراء والمشيرين والاستادين وينبغي ان يتلطف في ذلك
ويريه المصالح ويحرضه عليها والمفاسد ويحذره عنها ويريه عواقب الامور ولا يدبر ذلك ويفعله
على سبيل الامر والنهي وليعلم ان الملوك كالسيل النازل من قلة الجبل من اراد صرفه عن تلك الجهة دفعة
واحدة هلك وان فعل ذلك بالتلطف والتاني والمداراة والتراب والحطب يهيأ له ذلك فهكذا
يعرف رأي الملوك والرؤساء عما يقتضي الفساد بالتلطف والتاني في الحكايات والامثال في اوقات الخلوات
والموافقات يصرفه عن ذلك الرأي السوء ويبالغ في كتمان السر ويتدرب في كتمان الظاهر ليتقد على الامور
الباطنة ويختفي بالكلية وقد يستدل با فيها والامور الظاهرة على الباطنة وعلمه ظهور لاسرار لان امور
العالم متعلقة بعضها ببعض ويستدل من بعضها على البعض واعلم ان الملوك يتوهمون ان الخلق عبيدهم
لكثرة استخدامهم وان اراءهم صائبة وافعالهم كلها على وجه المصلحة لكثرة سماع المدح والثناء ولا

ولا يواجهه احد بما صدر منه من المقابح وان بلغه فذلك للفرق البين بين الاقرار والاخبار وان قعد بينه
بينه وبين المخدوم قبيح ويتخيل في صرف الانفة ويرى ساحة المخدوم ولا يظهر ما ينافيه في الدسه ويقرر
مع نفسه انه ليس شيء انفع له من ترك حظوظ النفس مع المخدوم ويجتنب الاستقصاء وبعض الحظوظ كحديث
النقل في احواله ويحترز من الطمع والشره والالحاح في المسئلة ويتقنع ويقصر يده ويجعل ذلك خلقا
ويطلب من الرؤسا اسباب المنافع لانفسها لانه يستغني عن المسئلة ويظفر بالمنفعة واخذ المنافع
من الرؤسا يوجب الملالة وطلبها يوجب المحبة ويجعل نفسه في عين المخدوم بحيث لو صدر منه كلمة بحيث لو
واحدة يبذل له جميع العقاب لياس بذلك من طمعه في امواله وما اكتسبه من الجاه والمال ونقصه ويظهر به
جمال المخدوم ورتبته لانفسه ولا يظهر الاستغناء عن المخدوم في شيء وان عتب المخدوم او سخط لا يشكو البتة صح
الى احد ولا يتغير عن حاله ويتلطف في ازالته عن المخدوم وان ابتلي بظالم سيئ الخلق فان وافقه
اهلك دينه ومروته وان خالفه اهلك نفسه ودنياه ولا يخلص الا بالموت او المفارقة الكلية او
المداراة والملاطفة والوفاء الى ان يخلصه الله وفي اداب عبد الله بن المقفع اذا جعلك الملك اخا فاجعله
مولى وان زاد في التقريب زده في التعظيم واعظم الاشغال واشدها وزارة السلطان لكثرة المنافسة
على منصبه وحساد اولياء السلطان له في الحظوة والطمع في منزلته ينتهزون الفرصة ويترصدون
الريبة واعظم اسباب قمعهم صحة السيرة واستقامة السريرة وان وقف على كيد لحسده لا يظهر عدم
المبالات ولا يظهر الحقد والغضب عليهم في حضرة المخدوم وفي مقام السؤال والجواب والمناظرة
يكون بالوقار والحلم لان الحليم هو الغالب ويحتاج خدمة الملوك الى رياضة النفس على المكروه و
نفي الفة النفس عند موافقتهم وتقدير الامور على اهويتهم وطلب مرضاتهم وتصديق اقوالهم و
تزيين آرائهم وكل من امكنه ان لا يخدم الملك فالاولى له ان لا يعمل له ولا يقرب منه لان السلطان
حائل ومانع بينه وبين لذة الدنيا وسعادة الاخروية وفي اداب ابن المقفع اذا الحقك الملك فاصغ
بجميع جوارحك ونفسك اليه ولا تشتغل بشيء اصلا وان سئل السلطان غيرك عن احد لا تجب انت ولا تنسب
الى قلة العقل فيعد الجواب ان كان ما عندك اجود عرفته باللطف وان احبك السلطان فلا تطلب
الترفع على خواصه وخدمه فانه من اخلاق السفهاء وان وقع راي الملك على ما تكره فلا تخالفه فان
السلطان هو لا انت القول في فضيلة وكيفية معاشرة الاصدقاء لما كان الانسان مدنيا بالطبع ولا يتهيا له الصداقة صح
اكتساب السعادة بالوحدة فالسعيد والكامل من سعى في تحصيل الاصدقاء ويشملهم بالخيرات التي لا يتمتع القول في فضيلة الصداقة وكيفية معاشرة الاصدقاء
بهم وهو في مدة هذا العمر التمتع الحقيقي والالتذاذ الالهي لا الحيواني الا ان هولاء عزيز الوجود و
واصحاب اللذة الحيوانية والبهيمية كثيرون ويقتصر في معاشرتهم على القليل لانهم بمنزلة الملح
والتوابل في الطعام فان كثر فسد الطعام والصديق الحقيقي لا يمكن ان يكون كثيرا فان الشريف
نادر الوقوع والعزة من لوازم القلة والمحبة اذا افرطت في اكثر الاحوال لا يمكن الا بين اثنين كما
بين فالصديق الحقيقي لا يكثر لكن كرم اللقاء وحسن العشرة مع بعض بالاستحقاق ومع كثير من الخلق
بلا استحقاق ويتحمل ذلك طلبا للفضيلة لان الخير الفاضل في عشرة المعارف يحكم معاشرة
الاصدقاء قال ارسطاطاليس الناس يحتاجون الى الاصدقاء في حال الرخاء لاجل المعاونة وكذا
وفي الشدة من جهة الاحتياج والمؤاساة واحتياج الملوك الى من يصطفونه ويربونه مثل احتياج
الفقير الى اهل المعروف وطلب فضيلة الصداقة المركوزة في النفوس باعثة عليها وكذا

المشاركات

المشاركات في المحافل والمعاشرات بالعشرة الجميلة والرغبة في بعضهم في صحبة بعض والاجتماعات
في الدعوات والصيد والرياضات وقال سقراط اني اتعجب ممن يعلم اولاده اخبار الملوك والحروب
والوقايع والضغاين والانتقامات ولا يعلمهم احوال التودد والصداقة والمصافات والالفة وكتب
هذه والذي يلزم بهذه الفضيلة من الخيرات ان علة الموانسة والمحبة الذي لا يمكن العيشة المحبوبة مع قطع
النظر عن ذلك حتى لو كانت جميع الدنيا لواحد ولم يحصل له هذه الفضيلة كانت حيوته وبالا عليه
وان توهم ان ذلك ينال بالسهولة وينعقد صورته فهو مخطئ لان اقتناء الاصدقاء والمتحابين منهم و
والموثوق بهم في غاية الصعوبة والتعذر وقدر الصداقة وخطر المحبة اعظم من جميع الذخاير والذهب
وساير المقتنيات لان في اوقات المصايب والنوائب والامور العظام لا ينفعه الدنيا وما فيها ولا
يقوم مقام الصديق والمعتمد المصافي في المساعدة في اتمام سعادة عاجلة او آجلة فمن حسن حال
من وصل الى هذا الصديق او اغتبط بهذه النعمة فهو الملك وان خلا عن الملك والحشم وان كان
له الملك فهو الكمال والتمام لان المتولي لاحوال الرعية وامور العالم لا يكتفي باذنين وعينين وقلب واحد
ولسان بل يحتاج الى ما يقوم مقام الاعين والاذان الكثيرة والقلوب وذلك لا يتم الا بالصديق
الصدوق فبسببه يرى البعيد قريبا والغائب شاهدا ويطلع على الاسرار والاخ الشفيق لا يمكن حصوله
ولا يتوقع نيله فلنتكلم في كيفية اقتناء الاصدقاء وفي المحافظة على الصداقة ولا يكون الطالب بمنزلة من
طلب راسا سمينا من الغنم فوقع بورمه كما قيل شعر اعيذها نظرات منك صادقة ان تحسب الشحم فيمن شحمه
ورم ويحسب الاسيما والانسان يتصنع ويظهر غير ما في باطنه كمن يظهر بذل المال من البخل ليعرف بالجود ويقدم على
الاهوال ليقال شجاع وهو جبان بخلاف الحيوانات الاخر فانها لا تظهر الا ما في غرايزها قال سقراط اذا
اردت استفادة صديق فتفحص كيف كانت صحبته في الصبي والابوين والعشيرة والاقران فان
لم يكن مرضية فابعد منه فان العاق لا صديق له والا رجوته وتمتحنه في شكر النعم وكفرانها تارة
بالمال وتارة بالحديث بالخير ونشر المحاسن والكفور يتكاسل عن ذلك ويعد كل احسان اسدي اليه
انه ذلك حق له وهي اخس خصال الاشقياء كما ان الشكر من خصال السعداء وكذا ينبغي ان يعرف
صداقته صح ميل الشخص المطلوب الى الشهوات فان محبة الانسان للذات والاموال يوجب تباعده عن حقوق
الاخوان والاصحاب وكذا في محبته للرياسة فان الميل الى العلو والتفوق يزيل الانصاف في المودة
ولا يرضى بالتساوي بل يستعمل التكبر والترفع ويستهين بالاصدقاء ولا يتم به مودة ويؤول ذلك
الى العداوة والحقد وكذا في ميله الى الالحان الموسيقية والطرب وانواع اللهو والمجون والضحك
فان محبتها يوجب عدم المساعدة والمكافات للاخوان فاذا امتحنته بالخصال المحمودة والبعد
عن الرذايل فاتخذه صديقا فاضلا واخا كاملا ولا تقصر في محافظته ولا تهمل في دقيقة من دقايق
والاولى ان يقتصر على صديق واحد ان وجد صداقته والاولى ان يقتصر على صديق واحد للوحدة فان كثرة الاصدقاء يوجب التحير واهمال
احد الطرفين مثلا مشاركة البعض في الفرح والابتهاج الذي يقتضيه الحال والوقت ويقتضي
ضده بالنسبة الى الصديق الآخر فيقع الاضطراب والاختلال وينبغي ان يكون في حالة افراط الطلب
الفضايل لا يتتبع صغار عيوب الاصدقاء فانه لا يكاد يجد احدا موصوفا بسلامة العيوب وينتج ذلك
ان يعدم فضيلة الصداقة ويحصل على الوحدة والوحشة بل يتغافل عن محقرات العيوب التي لا يمكن
التنزه عنها ويلاحظ ذلك في نفسه ليتحقق ذلك في غيره واحترز من عداوة من كان صديقا او مخالطا

اوجهنا اليه من اللئام وقد قال الشيخ الالهي انتي تشرمن جنبت اليه اللئام فلقد لصاحبي منهم شديد به
وقال ابو الطيب عدوك من صديقك مستفاد فلا تستكثرن من الصحاب فان الداء اكثر ما تراه يكون
من الطعام او الشراب واذا حصل الصديق فيبالغ في مراعاته ويتفقد احواله ولا يهمل دقيقة ولا جليلة
من مهماته ويلقاه بالبشاشة ويصاحبه بالخلق لا بالتملق والنفاق لان الانحراف عن جادة الحق والصدق
في الظاهر ملق وفي المعنى نفاق وكلاهما مذمومان ويجعل هذه الامور والطريقة خلقا وعادة من
غير تهاون ولا توان بوجه من الوجوه فانها موجبة للمحبة التامة ومستدعية للنفع العظيم وبسبب
ذلك يرغب القريب والبعيد في صحبتك وصداقتك كالحمام المستأنس بمسكن فانه يطوف حوله و
يجلب اليه الحمام الغريب المتألف لكل له والحيوان الناطق في ذلك المعنى اجدر من الصامت ويحتاج ان يجب شركة
الصديق في الخيرات في وقت الرخاء ووجب منه دفع الشرور في وقت الشدائد كما قال دعوى الاخاء
تخفى كثيرة بل في الشدائد يعرف الاخوان فعلى وقت النوائب والنكبات وتغير الاحوال والاوقات يجب
المواساة بالمال والنفس والزيادة في المراعاة اكثر من المعهود والمشاركة في الغم والهم وان بلغ مرتبة
فليبلغ الاخوان في خيرها من غير منة وان رأى من بعض الاخوان وحشة او نقصان موالاة فلا يتفرده
ويشتغل في استمالته والملاطفة لئلا ينقطع حبل المودة ويتوهم ما يوجب ذلك ولا يكون ابلغ في هذا الباب
من اخراج كل الكدورات والغل واظهار ذلك فان بركة العقوبة والصدق كثيرة وان اجرم صديق فيعاتب
بلطف ولا يوبخ ذلك كما قيل وفي العتاب حيوة بين اقوام ويمحو ذلك عن خاطره بالكلية ويجب
تقوية المحبة مداومة المراعاة في كل الامور والاسباب بان كان مركوبا او ملبوسا او منزلا او اي شيء
يقتضيه الحال والوقت ليتمتن بذلك القاعد عن الفساد و ابراز ما كان مع جميع الخلق مذموما فمع
الاخوان اقبح لانه يقطع المودة بالكلية لكونه سببا للاختلاف في المودة الا ان يستحق محل النهي وسيعون
الادب في المحفل ودون الخلوة ليرى العوام عليهم بذي جدا وهو لغي وظلم عند الحكماء ويتؤدي في
الاخر لسيما اذا انضمت اليه الثروة والنعمة بعد البهتان والافتراء واظهار العيوب بينهم الى السعي
وسفك الدماء وانواع الشر وكله من توابع المراء واحذر عن البخل على الاخوان بالعلوم والآداب
والصنائع والبخل بالعلم اما لقلة البضاعة او للتفوق عند الجهال او خوفا من المكتسب او المحسد
والكل مذموم قبيح وبعضهم تبلغ في البخل الغاية كبخلهم لعلم الغير وتضعيف الغير حتى يندرس وهذا
الخلق ينافي المودة وان وقفت من الصديق على عيب تواقفه بلطف يقتضي ارشاده فان
لم ينفع تعرض باشارة خفية مرموزة في اثناء العبارات فان لم ينفع فليتورده في الاوقات اللائقة
والاحوال المتنالية لان حق الصداقة ان لا يتركه عند الناس مذموما ويحترز في صحبة الاخوان من
مداخلة النمامة ولا يستمع اقوالهم لان الاشرار يداخلون الاخيار في صورة النصح وينقلون الكلام
من صاحب الى صاحب مموها محرفا على اقبح الصور حتى يتبدل الصداقة بالعداوة وذكر الحكماء لهذا امثلة
كثيرة كحكاية الاسد والثور في كليلة ودمنة وقد قيل في المعنى واعزة قد كنت دنت بحبهم وكانت بحبهم
يحيى وانواكت ليفدى بنيهم ولديهم بحياة راسي كانت الايام فسعى الاعادي بالنميمة بيننا حتى تفرقنا فبنت
وبانوا واعلم ان الاحتياط في باب حفظ المحبة واجب وهو من اهم المهمات التمدنية ونزول
الاتحاد وكل الفضائل الخلقية المعدودة من اجل حفظ النظام مع التآلف الذي لا يوجد النوع بدونه
مثل الاحتياج الى العدالة في المعاملات ليحصل الصيانة عن رذيلة الجور والاحتياج الى العفة من جهة ضبط

لحسن م

الرخاء م

من القلب م

لعله يانجبه

الا التائبين المشتمل على جميع الشرور وطلب المودة في اول
انما هو خرف من التائبين والذين يقولون ان صح

الشهوات

الشهوات البدنية لئلا يتطرق الجنايات الى الشخص والنوع والاحتياج الى الشجاعة من جهة دفع الامور
الهائلة حتى يكون السلامة شاملة واظهار بعض الفضائل يحتاج الى الاسباب الخارجة كالاحتياج الحرية
والسخاوة في اخراج ما هو القوة الى الفعل الى الكسب الاموال واقتنائها والاموال من غير مساعدة الاعوان و
الاصدقاء متعذر وكذا بالنسبة الى الاسرة والاخوة ولاجل حكم الحكماء بانه ليس في الدنيا والاخرة ذلة
اعظم من الكسل والبطالة الحائلة بين الانسان وسائر الخيرات والفضائل وكذلك قال ابعد الناس عن الفضيلة
المجردون عن التعاون والتآلف فضيلة الصداقة والمحبة اكبر الفضائل والمواظبة عليها احوج واشد
واشرف ابواب الثالث القول في المعاشرات مع اصناف الخلق الانسان ينبغي ان يعرف نفسه وحاله
الى الجملة اصناف الخلق ولا يخلو من ثلاثة انواع اما ان يكون بالرتبة اعلى او مساويا او انقص فان كان اعلى
فليحفظ مرتبته ولا يميل الى سبيل النقصان وان كان مساويا فليترق في مدارج الكمال وان كان
ناقصا فليجتهد في الترقي الى مرتبة الصنف الذي فوقه وتختلف حال المعاشرة باختلاف حال
المراتب اما المعاشرة مع الصنف الاعلى فقد ذكرناه ومع الصنف المقابل فنوع ثلثة انواع الاول المعاشرة
مع الاصحاب الثاني المعاشرة مع الاعداء والثالث المعاشرة مع من ليس بصديق ولا عدو والصديق
صنفان حقيقي وغير حقيقي والمعاشرة مع الاصدقاء الحقيقي قد مرت واما غير الحقيقي فالمشتبه بين بهم
فلا يكون من التصنع والملق والصحبة معهم تنفعر الطالي المجاملة والاحسان والصبر والمداراة بقدر الوسع
والطاقة لا يهمل دقيقة ويستر العيوب والاسرار وخواص الاحاديث واسباب المنافع ومقادير الاموال
ولا يؤاخذهم بالتقصير ولا يعاتبهم في اهمال الحقوق ولا بالمكافات عليه لاصلاح ذات البين ولا يقطع
مواساة من يبلغ بدرجة الاولياء ويتفقد اقاربهم ومتعلقيهم ويظهر البشاشة في قضاء الحاجات
والاختلاطات تارة بالطبع وتارة بالتكلف وفي الضرورات يساعدهم وفي الجملة اصناف الكرم وحسن
الخلق والتعهد لا يهمله ليرغب كل احد في صحبته واخوته وان وصل الى مرتبة فليكثر التعهد واما الاعداء
فهم نوعان قريب وبعيد وكل قسم ينقسم الى قسمين الظاهر والباطن واهل الحقد من جانب الاعداء
الظاهرين واهل الحسد من جانب المختفين ويحترز من القرب الى الاعداء لئلا يقف على الاسرار والعورات
والتلطف ان يقطع اصل الحسد والحقد والاخلاق الردية في القلب ويجعلهم اصدقاء فهو الجود والاحسان
ولا يظهر العداوة لان قمع الشر بالخير خير وقمع الشر بالشر شر ولا يبالي بسفاهة الاعداء بل يغضي عنهم ولا
ينافسهم ولا ينازعهم في شيء اذ اظهار العداوة يزيل النعم وينقل الدول ويكثر الهموم ويضيع الاموال
ويسفك الدماء ويضيع العمر والخسران والشقاوة واسباب العداوة الارادية خمسة اشياء الاول
التنازع في الملك الثاني التنازع في المرتبة الثالث التنازع في الغلبة الرابع الاقدام على الشهوات
الموجبة لانتهاك الحرم الخامس اختلاف الآراء وطريق التوقي في كل صنف الاحتراز من سبب ذلك
الصنف ويتفحص عن احوال الاعداء ويفتش عن اخبارهم ليقف على مكرهم وخدعتهم ويتوقر بكبار
الاعداء عند الرئيس ويحفظ مسامع الناس لئلا يقبل زخارف كلماتهم وتمويهاتهم في الاقوال والافعال
ويعرف معايب الاعداء ويقف على التغير والتطير فيه ذلك ويحتاط في اخفائه الى وقت الاحتياج
فيقهر بذلك والافشاء في غير وقته يقتضي عدم التأثير اللهم الا ان يكون اظهار البغض فيه حميد له
على معرفة احواله فليتكسر بذلك ويتحرى الصدق فيه والا فالكذب يوجب استيلاء الخصم ويقف على عادات
كل صنف وشيمهم ليقابل كل شيء بما يليق بدفعه وكذلك يعلم ما يوجب قلقهم وضجرهم اذ القلق

ل

القول في المعاشرات مع اصناف الخلق

المجانس م

والمكر والمناصب وغير ذلك يحتاط فيه والكل الكلي
في سياسة الاعداء ان ازن قدر بالموجبات صح

يوجب ظ

مندرج في مضمون ذلك ويظهر للصداقة مع الاعداء ويخالط اصحابهم ويوافقهم اذ هو من الحزم
والكياسة لان بذلك يسهل معرفة العورات والعثرات لعند الاعداء وسببهم والنيل من
اعراضهم مذموم جدا لان هذا الفعل لا مضرة فيه لنفوسهم واموالهم بل يعود الضرر عليه ويخرط
في سلك السفهاء وان نالت الاعداء آفة فلا يظهر الشماتة والفرح فان الحوادث رائحة وغادية
ولا يبعد ان يقع به وهو دليل البطر والبغي وان لجا العدو اليه فليستعمل الكرم والمروة معه لكن
لا يعتمد عليه حتى تبقى الشجية فيه وفي دفع ضرر الاعداء مراتب ثلثة الاول اصلاح نفوسهم ان امكن
الثاني الاحتراز عن مخالطتهم الثالث القمع وهو آخر التدبير ومع وجود ستة شروط يمكن الاقدام
على هذا الاول ان يكون العدو ممن لا يجوز اصلاحه بوجه الثاني ان لا يتعذر الخلاص الا بالقهر
المخصوص بالذات او العرض الثالث ان يعم الشر والقهر غيره الرابع ان يكون قد شاهد سعيه
في ازالة الخيرات عنه الخامس ان لا يكون في القهر يرتكب رذيلة كالخيانة والغدر السادس ان لا
يكون لذلك الفعل عاقبة مذمومة لا في الدنيا ولا في الآخرة ومع ذلك ان قهره بيد الغير يكون اولى
وانتهاز الفرصة مع المهلة من لوازم الحزم وقهر الحسود يكون باستكثار الفضائل واظهار النعم
ويحترز من كيدهم ولا يظهر احدا على سريرته واما معاشرة من ليس بصديق ولا عدو ويختلف بحسب
وكل من يستحق ان يكون له امرا فليلق بما يليق بمثل النفس وهم الذين يفتحون كل الخلق تبرعا يخالط
معهم ويحبهم ويسمع كلامهم ويبتهج برؤيتهم ويهش عند لقائهم ولا ينبغي ان يسمع كلام كل احد
ولا يغتر بظواهر احوالهم بل بالتامل يقف على غرض كل واحد ويعرف الحق من الباطل والصلحاء
جماعة يشتغلون باصلاح ذات البين تبرعا ويخصهم بالكرامة والتبجيل ويتشبه بهم لان مذاهبهم
محمودة عند جميع الخلق ويستعمل الحلم عند السفهاء ولا يبالي بسفاهتهم وان انبعث بشتمهم فلا
يتنازعون ولا يشتغل بمكافاتهم ويجتهد في ان لا يخالطهم ولا يجالسهم ويحرم مجادلتهم ومحاورتهم
ويتكبر على المتكبر ليتالموا فان التكبر مع المتكبر صدقة والتواضع يوجب الاستهانة ويخالط اهل
الفضائل ويستفيد منهم ويعاونهم ويساعدهم ويجتهد ان يكون في زمرتهم ويصبر على الجار الردي
ويجامله ويداريه ويعلم ان اللئام اصبر على البدن والكرام على النفس وهكذا يستعمل مع كل احد
ما يقتضيه الحال واما الذين تحت يدك ودونك في المنزلة فمنهم اصناف المتعلمين فتحسن اليهم
وتنظر في احوال طبائعهم وفي شبههم فان كانوا مستعدين لانواع العلوم فلا تبخل عليهم وتراعي
عليهم وتوم اصحاب الطبائع الجيدة بتهذيب الاخلاق وينهون عن المعايب ويجعلون بحسب
الاستعداد والعلوم المؤدية الى الاغراض الدنيوية ينهون عنها والبلداء يعلمون ما يليق بافهامهم
وينهون عن تضييع العمر والذين يلحون في الاسولة يزجرون عن ذلك ويتوقف في اجابتهم
اللهم الا عند الحاجة عند كون السائل ذكيا ويميز بين المحتاج والطامع ويرد الطامع عن طمعه ويوصل الى
مطلوبه ويواسي المحتاج ويمده في اسباب المعيشة والايثار محمود بشرط ان لا يكون خلل
في معيشته ولا في عياله ويرحم الضعفاء والفقراء والمساكين ويشفق
عليهم ويعين المظلومين وينبغي ان يتشبه في ايصال
جميع الخيرات والمنافع بمنبع الخير المطلق وهو البارئ
عز شانه وتقدس احسانه الحمد على اتمام الفقرة
لا فخر الا تام

في دفع ضرر الاعداء والقهر

حراد على

ويرد الطامع عن

اللهم يا ذا الطول العظيم والالاء الحكيم والحكم القويم يا واهب الحيوة العقلية ومفيض الانوار القدسية
ومكمل النفوس الانسانية ومعيدها الى مبدأها الاصلي وعالمها العقلي ارزقنا شوق لقائك والانغماس
في تأمل كبريائك والسباحة الحقيقية في بحار انوارك يا مالك الملك والملكوت وصاحب العظمة والجبروت
ورابط اللاهوت بالناسوت نور بصائرنا بالانوار الشارقة والعقول المفارقة واهد قلوبنا الى حقايق
ربوبيتك ولوامع اشراقات الوهيتك وارشدنا الى لطايف حكمتك ومواهب نعمتك ورقنا عن
حضيض الاجرام السفلية الى اوج العوالم العلوية وخلصنا عن كدورات ظلمات الاجسام وغشي علايق
الابدان والاجرام الى فضاء الاضواء الازلية والانوار الابدية وفسحة الدايرات الفلكية والاشعة
الكوكبية انك بالجود الاعم على العالمين منان وبالرحمة الواسعة على الكل حنان **الرسالة الرابعة**
في العلوم الطبيعية وكشف اسرار قواعدها وتشييد احكام مبانيها والتنبيه على جواهرها وقلائدها على الوجه
الاتم الاكمل والراي الاصوب الافضل مع ايضاح المعضلات وحل المشكلات وتفصيل المجملات
والاشارات اللطيفة الى الامور العجيبة والمهمات الغريبة التي طالما غفل عنها الباحثون واهملها
الطالبون ولم يتفطن لها الظاهريون فان الحكمة انما صارت ربانية محضة من عهد ارسطو فالذين
جاؤوا بعده ما لم يكونوا ذوي كشف وذوق ولا اولي ثبات وشوق ما اخذوا من الحكمة الا ما صح عندهم
بالبرهان دون ما حصل بالحدس والعيان ولم يدركوا غير ذلك من اللطايف الحكمية والحقايق الكشفية
والاسرار الذوقية لا جرم رفضوا كثيرا من اللطائف المهمة الحكمية وسقطوا ما بقي من الكشايف الغريبة
المهمة العلية وعذرهم في ذلك ظاهر وبين اذ لم يقفوا على الاسرار الروحانية والنفوس النورانية
التي قيل فيها من عرف نفسه عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه واعرف نفسك يا انسان تعرف
ربك ومن عرف ذاته تأله لانهم لم يتجردوا عن العلايق البدنية والشواغل الكونية بل قنعوا وحصلوا
فيما امكن ادراكه بالبرهان لافتقاره الى استعمال القوى البدنية والخيالية وملاحظة الالات الجسمانية
وهذه القوى والالات الجسمانية كثيفة فما يدرك بواسطتها فيكون كثيفة تامة واما ما يدرك بالذات
المجردة من غير ملاحظة القوى فيكون لطيفا محضا فاللطيف يدرك باللطيف والكثيف بالكثيف
فمن رام ادراك الامور اللطيفة كالباري تعالى والعقول والنفوس وعجايب احوالها بالافكار
الكثيفة المفتقرة الى القوى البدنية فقد رام ادراك الممتنع وكان كمن رام ادراك جميع الاعراض
او جميع الموجودات بالبصر وحده او بالسمع ولم يخلق الباري جل جلاله في عالمنا هذا ذلك بل اعد لكل
قوة لادراك نوع من الموجودات لا يمكن تغييره ولا تبديله ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد
لسنة الله تحويلا فالنفس الناطقة من حيث تجردها تدرك المجردات وتدرك باقي الموجودات كل
نوع بواسطة قوة من القوى فيدرك الالوان والاشكال والمقادير بواسطة البصر والاصوات بواسطة

السمع

ومقاصدها صح

السمع والروايح بواسطة الشم والطعوم الشهية بواسطة الذوق والكيفيات بواسطة اللمس والمعاني
الجزئية بواسطة الوهم وكذا الباقي ومن لم يحصل انواع الحكمة على ما ذكرنا ولم يترق في درجاتها على ما وصفنا
فهو حكيم زور وبهتان وهذا اوان الشروع في تحرير الفن الطبيعي على ما يقتضيه البرهان الحقيقي والوجدان الذوقي
الكشفي معطيا لكل قاعدة من القواعد من البحث والنظر ما هو الاليق ومن الاستشهاد بكلام الحكماء والمتالهين ما لتبين
هو الاحق مستعينا في كل ذلك بواجب الوجود وفايض الجود ومنور الذوات وواهب الحيوة وينحصر مقصود
من هذا العلم في مقدمة وثمانية اقسام القسم الاول النظر في الامور العامة للاجسام وهي الهيولى
والصورة والطبيعة والنهاية والحركة والسكون والزمان والمكان وما يناسبه القسم الثاني النظر في اركان
العالم وهي السموات والكواكب والعناصر الاربعة القسم الثالث النظر في الاستحالة في الكيف وفي المزاج
وتوابعه القسم الرابع النظر في الاثار العلوية القسم الخامس النظر في المعدنيات القسم السادس النظر
في النباتات القسم السابع النظر في الحيوانات القسم الثامن النظر في النفس الناطقة الانسانية وبه
يتم الفن الطبيعي اما المقدمة ففيها بحثان الاول في موضوع العلم الطبيعي ومباديه قد عرفت ان لكل علم
سواء كان كليا او جزئيا موضوعا يبحث فيه عن الاعراض اللاحقة به لما هو هو وموضوع العلم الطبيعي بحث موضوع العلم الطبيعي
هو الجسم الطبيعي من حيث انه يتحرك ويسكن ويتغير اولا يتغير واحترزنا بالطبيعي عن الجسم التعليمي الذي
هو المقدار فانه عرض عندهم وبقولنا من حيث انه يتحرك ويسكن ويتغير اولا عن الجسم مطلقا او من جهة
اخرى فان البحث عن الجسم كيف كان لا يكون بحثا طبيعيا لكون البحث عنه من حيث انه واجب او ممكن او كلي
او جزئي ليس بحثا طبيعيا بل من علوم ما بعد الطبيعة وكذلك البحث عنه من حيث الكمية والكيفية
والاوضاع والحركات اللازمة ليس علما طبيعيا بل هو من مباحث علم الهيئة ويجوز البحث عنه من حيث
كونه متحركا او ساكنا او متغيرا هو العلم الطبيعي الذي هو من العلوم الجزئية وهي المتعلقة ببعض الامور الموجودة تغير
ومباديه يتبرهن بها مسائله والطبيعي علم جزئي فله مباد اما بينة بنفسها غير محتاجة الى البيان او غير مبينة
في علم آخر واما يبرهن عليها في العلم الاعلى الذي يبرهن فيه مبادي جميع العلوم فمن مبادي العلم الطبيعي
ان كل جسم طبيعي فهو مركب من هيولى يقوم مقام الخشب للسرير وصورة يقوم فيه مقام صورة السرير
منه وما يتفرع عليه مسئلة التخلخل والتكاثف وذلك ان الجسم قد يعظم من غير انضمام جسم آخر اليه وتجرده
التكاثف والحجم وهذا انما يصح عند الحكم بكون الجسمية يقوم بمحل ليس لها حجم وحينئذ يمكن ان نحكم بان
الجسمية قد يزول عن ذلك المحل ويقوم فيه جسمية اصغر وبالعكس وتظهر فايدة هذه المسئلة في دفع
دليل مثبتي الخلاء فانهم اذا استدلوا على اثباته بقولهم اذا تحرك المتحرك الى مكان فان كان ذلك
المكان المتحرك خاليا ثبت المدعى من اثبات الخلاء وان كان المكان غير خال فعند انتقال المتحرك اليه ان بقي
فيه الجسم الذي كان فيه لزم اجتماع جسمين في مكان واحد وذلك محال وان انتقل عنه الجسم الذي كان
فيه فان كان انتقاله الى الحيز المنتقل عنه المتحرك لزم الدور ضرورة كون المتحرك الاول لا يمكنه الحركة
الا عند فراغ الحيز المنتقل اليه ولا يفرغ الا عند انتقال الجسم الذي كان فيه الى حيز هذا المتحرك ولا يمكن
ذلك الا بانتقال هذا المتحرك عنه وهو دور وان كان الانتقال الى حيز آخر فيعود الكلام الاول
بعينه ويلزم من ذلك انه اذا تحرك بحر وان يتحرك لها جميع الاجسام العلوية والسفلية وذلك
محال فاجاب المنكرون للخلاء بان عندنا الجسم مركب من الهيولى التي لا حجم لها ومن الصورة فلا يبعد
ان يزول عن المادة جسمية عظيمة ويحصل بدلها صغيرة وبالعكس وحينئذ فالمتحرك الى جهة يزداد

الجسمية فيما انتقل عنه ويصغر فيما انتقل اليه فيكون الحركة ممكنة من غير وقوع خلا ولا لزوم محال
فظهرت في هذه المسئلة فائدة هذا المبداء ومما يبتني على هذا المبداء قولهم ان الافلاك لا تخرق
ولا يلتئم فاذا اورد عليهم ان الاجسام متساوية في الجسمية والمتساوية في الماهية يصح على كل
منها ما يصح على الآخر والخرق والالتيام لما صح على بعض الاجسام صح على الافلاك لكونها جسما
فاجاب المشاؤن بان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فيجوز ان يكون هيولى الافلاك
مخالفة بالحقيقة فيكون هيولى كل فلك مستلزما صورة مخصوصة وشكلا مخصوصا ومقدارا
معينا وحينئذ يمتنع ان يزول عنها تلك الصورة وذلك الشكل والمقدار وهذا الجواب
يبتني على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وهو فائدة اخرى لهذه المسئلة على هذا المبدأ
وقد يتفق ان يبتني على هذا المبداء بعض مسائل العلم الالهي كقولهم في بيان امكان الاجسام على
انها مركبة من الهيولى والصورة وتلازمهما انه لما امتنع عليه كل منهما للآخر وجب ان يكون العقل
المفارق المستغني احدهما بالآخر هو العلة وحينئذ يتبين ابتناء امكان الجسم على تركبه منهما
ومن ذلك قولهم ان الصادر الاول عن الباري تعالى لا يكون الا واحدا ولا يجوز ان يكون جسما
لكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة فاذا كان الباري تعالى علة لجسم كان بالضرورة علة
لكل واحد من جزئيه فيلزم صدور الكثرة عنه تعالى وهو محال والفاضل فخر الدين زعم ان
الشيء انما يكون مبداء لبعض العلوم اذا تفرع عليه اما كل المسائل او اكثرها ولم يتفرع على هذا
المبداء الا هاتان المسئلتان النادرتان فيكون جعله مبداء مستدركا قال اللهم الا ان يفسر
الهيولى لا بما هو المشهور عند المشائين بل بامر آخر وهو ان القدر المشترك بين الاجسام هو
المادة وما به يختص كل جسم من شكله المخصوص وصفته المعينة هو صورته وبهذا التفسير فكل
جسم مركب من الهيولى والصورة ولا بد وان يبحث عنه صاحب العلم الطبيعي لان موضوع هذا
العلم الجسم من حيث يتحرك ويسكن فيجب عليه معرفة الجسم ما هو وهو المادة ومعرفة ما يمتاز
به كل جسم عما عداه هو الصورة فلاجل هذا كان واجبا على صاحب هذا العلم ان يبحث عن
الهيولى والصورة والجواب انهم عرفوا المبادي بانها الحدود وماهية الموضوع ولماهية موضوع
المقدمات ومحمولاتها واعراضها الذاتية والمقدمات التي يثبت المطلوب بها سواء كانت ما
بينة او غير بينة ولم يقولوا ان المبداء ما يبتني كل العلم او يتفرع عليه اكثره والمبادي قد يكون
عامة تشترك فيها عدة علوم وقد يكون خاصة على ما حقق في المنطق وبهذا يندفع ما ذكره من
تفسيره الهيولى والصورة بما ذكره من الاصطلاح وسيأتي تحقيقه ذلك ومن جملة المبادي لهذا
العلم والمصادرات قولهم ان كل جسم حادث وهو الذي يوجد بعد العدم او متغير فمن حيث هو
كذلك يفتقر في وجوده الى عدم يسبقه لولا ذلك العدم لكان ذلك الجسم ازلي الوجود ومن جملة
تلك المبادي والمصادرات قولهم ان الجسم المتحرك لا يتحرك لذاته لما سيأتي برهانه في هذا العلم
بل يفتقر الى محرك لما سيأتي برهانه في العلم الاعلى ويلزم من ذلك ان كل جسم متحرك فلحركته مغاير
لذاته فالمحرك اما ان يكون مبداه من ذاته او من غيره فان كان من غيره فهو آثر كان المبداء مباينا
للمتحرك او لم يكن فهو الحركة القسرية وان كان ذلك المبداء حاصلا فيه لا من غيره فاما ان يكون له
شعور بالآثار الصادرة عنه اولا وعلى كل التقديرين فالآثر اما ان يقع على نهج واحد او على مناهج

فالمجموع

فالمجموع اربعة اقسام فالاول الاثر الصادر عن القوة التي في الجسم اذا كان اثرا واحدا واقعا على نهج
واحد من غير شعور ويسمى بالطبيعة الثاني الاثر الصادر عنها اذا كان مختلفا واقعا على مناهج مختلفة من
غير شعور ويسمى بالنفس النباتية الثالث الاثر الصادر عنها اذا كان واحدا واقعا على نهج واحد مع الشعور
ويسمى بالنفس الفلكية الرابع الاثر الصادر عنها اذا كان اثارا مختلفة واقعا على مناهج مختلفة مع الشعور
ويسمى بالنفس الحيوانية ومن جملة المبادي والمصادرات قولهم ان علة الشيء اما ان يكون جزءا من ذاته
به يمكن وجوده كالخشب للسرير الذي عند وجوده يمكن وجود السرير فهو المادة وان كان جزءا به
يكون السرير واجب الوجود كشكل السرير الذي عند حصوله يكون السرير واجب الوجود وهو الصورة
وان لم يكن العلة جزءا من ذاته فاما ان يكون به الشيء كالنجار الموجد للسرير وهو الفاعل او يكون لاجله الشيء
وهو الغرض الذي لاجله عمل السرير كالجلوس وهو الغاية وكل واحد من هذه العلل الاربع يمكن اعتبارها على
اثني عشر وجها لكونها قريبة وبعيدة وعامة وخاصة وبالقوة والفعل وبالحقيقة والعرض والكلية
والجزئية والبسيطة والمركبة على ما يأتي تفصيله فيما بعد ومن جملة المبادي قولهم الحركة كمال اول لما بالقوة
من حيث انه بالقوة وهو ان يكون الشيء على حالة لم يكن قبله ولا بعده كذلك فانه لما كان موضوع الطبيعي
الجسم من حيث كونه في الحركة والسكون فيكون تصور الحركة والسكون جزءا لموضوع هذا العلم فيكون من مبادئه
وذكر صاحب المعتبر ان المبداء بحسب التعارف اللغوي يطلق على سبعة انحاء باشتراك الاسم الاول يقال
لطرف المقدار ونهايته مبداء كالنقطة للخط الثاني ما يقال ان طرف الزمان مبداء كالآن الذي هو
نهاية ما قبل وبداية ما بعده الثالث ما يقال على ما يكون الشيء بعده وهو الاستعداد والعدم كبياض اللوح عند
وصقله للكتابة والاربعة الاخرى هي العلل كالمادة والصورة والفاعل والغاية وزعم ان المبداء
اعم من السبب لكون النقطة في الخط والآن في الزمان ليسا بسببين ولا علتين مع كونهما مبدأين
للخط والزمان ونحن ننقل قواعد القوم ونحقق الحق منها في الموضع اللايق به واعلم ان ارسطاطاليس
قدم في كتبه وتعليمه العلم الطبيعي على الالهي لتقدمه بالطبع بالقياس الينا لغلبة الحواس علينا والعلم
الالهي لتقدمه في الوجود وبالقياس الى نفس الامر وبعده عن الحواس وتدرج في تعليمه من مبادي المحسوسات
الى المحسوسات ثم من المحسوسات الى المعقولات وبين مبادي جميع العلوم في الفلسفة الاولى فاتى
ذلك ان يكون اثبات الهيولى والصورة وما يتعلق بهما مسائل فيه ومصادرات في العلم الطبيعي لكن
مسائل الهيولى والصورة يبتني على مسئلتين من الطبيعي وهما تناهي الابعاد ونفي الجزء وهذا الترتيب
والحوالة يوجب تحير المتعلم فلا جرم رفعنا هذه الحوالة واثبتنا الهيولى والصورة في هذا العلم
للادلة المذكورة . . . . **البحث الثاني** في تعريف الفاظ عدة يستعمل في هذا العلم وشرح ما اصطلح
عليه الحكماء في ذلك الطبيعة وهي يقال على ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات من غير
ارادة وشعور والطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء كما يقال طبع الماء
البرودة وطبع النار الحرارة فيكون اعم من الطبيعة المخصصة لصدور الحركة والسكون فقط
ويقال ايضا طبيعة على الكيفية الغالبة على المركب الممتزج من الكيفيات المتضادة كما يقال طبيعة
الفلفل حارة وطبيعة الافيون باردة ويقال طبع وطبيعة وطباع على الاستعداد القوي التام
الظاهر باقل الاسباب كقولهم للذكي الفطن انه مطبوع وله طبع وللمهتدي الى بعض الامور بغير
تعلم كالضحك والبكاء والتقام الثدي وغير ذلك انه بالطبع والطبيعة ويقال ايضا طبيعة

ثمن ذلك حو
تعريف الطبيعة

لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا يحتاج الى علة خارجة كهبوط الحجر وسخونة النار لا كما للنار في رجوع
عن طبيعة البرودة باسخان النار بل كنبات الحبوب وتصوير النطف حيوانات وكذلك ما يصدر
عن الحيوانات من غير تعليم ولا فكر من الحركات والافعال والطبيعة مخصصة عند قوم بما يصدر
عنه الحركات على نهج واحد من غير شعور وقد سمى قوم كل قوة جسمانية طبيعة والعلوم الطبيعية
هي الناظرة في كل متحرك وساكن وما عنه الحركة وما اليه الحركة وما فيه وما به والسكون واما الطبيعيات
فهي عبارة عن كل ما يقع تحت الحواس من الاجسام والاعراض وسائر الاعراض من الافعال والحركات
بيان الطول — فهذا ما قيل في الطبيعة والطبع والطباع واما الطول فانه يقال على عدة معان على سبيل الاشتراك
فيقال على الامتداد الواحد كيف ما كان من الاستقامة والانحناء والاستدارة وهو الخط ويقال
على الامتداد الواحد المفروض اولا وعلى اعظم الامتدادين المحيطين بالشيء فقط من غير اعتبار تقدم
احدهما على الآخر وعلى الامتداد المأخوذ بين مركز العالم الى محيط الفلك الاعظم وهذا يكون بحسب
نمو الانسان ونشوه ولا يعم هذا التعريف الحيوانات المنكوسة بل الذي يعمها هو قولهم الطول هو
الامتداد الآخذ من رأس الحيوان وبين آخر جزء من اجزاء بدنه المار على الاستقامة ومن قال
انه البعد المفروض الآخذ من رأس الحيوان الى قدمه فهذا لا يستقيم في غير الانسان والعرف
الهندسي انما هو مقول على اعظم الخطين المحيطين والعرف اللغوي يختص بالآخذ من رأس الحيوان
بيان العرض — الى قدمه واما العرض فيطلق على عدة معان على سبيل الاشتراك فيقال على اقصر البعدين
المحيطين بالشيء وعلى البعد المقاطع لبعد آخر فرض اولا وعلى البعد الآخذ من يمين الحيوان الى يساره
بيان العمق — وعلى السطح ايضا ولا يخلو هذان الاخيران عن تجوز واما العمق فيقال للبعد الواصل بين السطحين
الاعلى والاسفل وقد يخصصون العمق بالآخذ من السطح الاعلى الى السطح الاسفل وبالسمك الآخذ
بيان الاتصال — من سطح الاسفل الى الاعلى واما الاتصال فيقال على عدة معان باشتراك الاسم فيقال على الصورة
الجسمية وهو امتداد يمكن ان يفرض فيما هو فيه ابعاد ثلثة متقاطعة وهو عندهم جوهر ويقال
الاتصال على ما هو فصل من فصول الكم وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في حدود
وتلاقي عند الاجزاء ويقال بهذا الاتصال الاتصال الكمي الذي هو كفصل للكم وايضا
يقال الاتصال على نهايتي جسمين اذا اتحدتا كاتحاد خطي الزاوية واما المتصل له معنيان
احدهما ان يكون نهايتاهما واحدة والثاني ان يكون نهاية كل واحد منهما ملازم نهاية الآخر
بيان التماس — حركة وسكونا من غير ان يتحد نهايتاهما وكل منهما من عوارض الكم المتصل واما التماس فهو ان
يكون نهايتي جسمين بحيث لا يمكن ان يتخلل بينهما شيء واما المتماسان فهما اللذان يكون نهايتاهما كذلك
وقيل ان المتماسين ما يكون نهايتاهما معا في الوضع دون المكان لان طرف الشيء لا مكان له وكذلك
بيان التتالي — سائر الاعراض واما التتالي فهو ان يكون الاشياء ذوات الوضع ليس بينها شيء من غير جنسها
ولا يشترط في ذلك التماس وكذلك الاشياء ذوات الوضع قد يكون نوعها واحدا وقد يكون مختلفا ومن
سلم هذا التعريف فلا يجوز ان يطلق التتالي في الحركة والزمان الذين لا وضع فيهما الا بطريق المجاز واما
بيان التوالي — التوالي فهو ان يكون شيء بعد شيء بالنسبة الى مبدأ معين من غير ان يفصل بينهما ما هو من بابهما ولا يشترط فيه
الوضع بل يشترط في تحقيقه الترتيب الزماني ولا يشترط في التتالي ذلك والتتالي بين الشيئين يتعاكس
بيان التشافع — والتوالي لا يتعاكس واما التشافع فهو حال متماسين ثانيهما من حيث انه ثان فاذا ذكرت التشافع في الحركات

والزمان

والزمان تركت في التعريف ذكر لفظ التماس فانه ليس في الحركة والزمان تماس فيقال التشافع حال متعقب
بيان الملتصق — ثان للشيء من حيث هو متعقب من غير ان يكون بينهما فاصل واما الملتصق فهو الذي تماس الشيء ويلازمه حركة
بيان التداخل — وسكونا من حيث هو كذلك واما التداخل فهو ان يكون احد الجسمين بكليته في كلية الجسم الآخر بحيث
بيان الموضوع — يلقي كل الجسمين حيز احدهما ويكون مقدار المجموع مقدار احدهما واما الموضوع فيقال باشتراك الاسم على
المحل المستغني في قوامه عن الحال وهو المأخوذ في تعريف الجوهر انه الموجود لا في موضوع وفي العرض انه
الموجود في موضوع ويقال الموضوع على المحل بالقياس الى الصورة الحاصلة فيه كما يقال للهيولى بالقياس
الى صورة تحصل فيه بعد ذلك ويقال الموضوع لما يبحث في العلوم عن اعراضه الذاتية والمعرفة في
بيان الصورة — المنطق ويقال الموضوع للمأخوذ على حالة كان موضوعا عليها واما الصورة فيقال باشتراك الاسم
على معان فيقال صورة لكل حقيقة كيف كان ويقال صورة لكل حال في محل يقوم وجود محله ويقال
بيان العرض — صورة لكل هيئة في شيء واما العرض فانه عند القدماء هو الموجود في محل كيف كان والجوهر هو الذي
يستغني عن المحل والجوهر والعرض يستعمله المتأخرون على ما ذكرنا وقد يقال الجوهر ويعنى به حقيقة الشيء و
ذاته التي هو بها هو هو فيقال جوهر السواد والبياض وفي هذه التعريفات مسامحات كثيرة تبيانها
تحقيقها فيما بعد وذكرنا هذه الاصطلاحات ليتمايز هذه الالفاظ ولا يتحير الطالب في مواضع البحث

بيان الامور العامة — **القسم الاول** في الامور العامة لجميع الاجسام ويشتمل على فصول **الفصل الاول** في اثبات الجسم وتعريفه

اما اثباته فالعقل يستغني عنه لوقوعه تحت الحواس والحس دال عليه لا لكونه محسوسا في ذاته
فان الحس لا يدرك من الجسم الا سطح الظاهر منه ولونه بل الحس يؤدي الى العقل ذلك فيحكم بعد
ذلك بوجوده ضرورة ان العوارض الجسمانية لا تقوم الا بالجسم ولا يفتقر في ذلك الى برهان والذي
يدل على كونه غير محسوس صرف في ذاته ان الجسم اذا خلا عن اللون الموجب لادراك البصر فربما يشك
الذي ص — في وجوده وذلك الا ترى ان الهواء بين السماء والارض لما خلا عن اللون جحد الاكثر وجوده وزعموا
انه خلاء فالحكم العقلي اما ان لا يكون محتاجا الى المبدأ الحسي اصلا كالمعقولات الصرفة واما ان يحتاج
في بعض الوجوه كالحكم بوجود الجسم بواسطة ادراك سطوحه والوانه واما ان يحتاج الحكم العقلي الى
ان يكون محسوسا صرفا كالسواد والبياض وسائر الاعراض المحسوسة ومسئلتنا هذه من قبيل القسم
الثاني الذي ادى الحس الى العقل تصور سطوح والوان واحوال فحكم العقل بعده بوجود الجسم حكما
ضروريا غير متوقف على برهان وان كان متوقفا على ذلك الادراك الحسي فالجسم معقول من جهة
تعريف الجسم — ذاته محسوس من جهة سطوحه واعراضه فلا يكون محسوسا صرفا واما تعريفه فعرفه المعلم الاول بانه
الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة على نقطة واحدة مشتركة فالجوهر
هو الجنس والذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة هو فصل يفصله عن المفارق والمراد بالامكان انما
هو العام ليندرج الافلاك فيه فيكون المعنى انه يمكن بالامكان العام ان يفرض في الجسم بعدا
قائمة ص — كيف اتفق ثم يفرض فيه بعدا آخر يقاطع البعد الاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعدا ثالثا
يقاطع الاولين على زاوية واما قيد التقاطع القائمي ليخرج عنه السطح فانه يمكن ان يتقاطع فيه
بين — الابعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة هكذا * واما على الزوايا القائمة فلا يمكن ان يتقاطع فيه الا بعدين

هكذا + واما تقاطع الزوايا الثلثة على قوائم فانما هو من خواص الجسم واما قوله على نقطة واحدة
مشتركة فيخرج عنه السطح الذي يصح ان يفرض فيه زوايا قائمة كثيرة بخروج اعمدة عنه لكن لا يكون

متقاطعة على نقطة واحدة مشتركة وفي هذا التعريف مباحثات من وجوه منها انه تعريف بالاخفى
لان كل من له ادنى نظر يعرف الجسم ويتصور الجسم ولا يخطر في ذهنه الزوايا القائمة ولا التقاطع على نقطة
بل يتصور الجسم المحسوس بدون هذه الاشياء واجيب عن هذا بمنع تصور الجسم بدون هذه الحقيقة
الا انه قد يتصور بعض من لا يقدر ان يعبر عنها لعدم وقوفه على معرفة هذه المصطلحات وهو فاسد
لان المحسوس مبادي معرفة الجسم ونحن عند معرفته غافلين عن هذه الامور الاصطلاحية وعن معانيها
ونجد انفسنا خالية عن تلك الاشياء ومنها ان الجوهر ليس بجنس حقيقي بل هو اعتباري ذهني على ما
سنحققه بعد فان جعلناه جنسا فلا يجوز ان يقال ان قيد التقاطع القائمي او الاشتراك على نقطة لاخراج
السطح فان السطح عرض يخرج بقول جوهر فلا حاجة الى الاحتراز بالقيد المذكور وان لم يجعله جنسا بل كان عمومه
عموم العوارض فيحتاج الى تلك القيود ومنها ان الجوهر ان كان جنسا فما بعده من القيود وكلها يكون خاصة
لمطلق الجسم لا يختص ذلك بالجسم الطبيعي فان التعليمي ايضا يشارك له في هذه الخاصية فالامتياز بينهما
انما هو بدخول الطبيعي تحت الجوهر وخروج التعليمي عنه ودخوله تحت الكم المتصل وان لم يكن الجوهر جنسا
فيحتاج الى قيد اخر يخصصه بالطبيعي المقصود ويخرج عنه التعليمي واما القدماء الذين سبقوا ارسطو
زمانا فعرفوه بانه الطويل العريض العميق فان كان مرادهم ان الجسم يتاتى ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
الطول والعرض والعمق كما يقال الجسم هو المنقسم في الاقطار وكان المراد به يتاتى قسمته كان معناه
يرجع الى التعريف الاول بعد التصحيح بلفظ الجوهر ليخرج عنه الجسم التعليمي المشارك له في ذلك لان الجسم
لا يكون جسما بما فيه من الامتدادات الثلثة بالفعل لان الشمعة التي لها طول مخصوص وعرض وعمق
متعين اذا غيرناها بابعاد اخرى غير الاول فان جسمية الشمعة باقية غير متبدلة مع تبدل كل واحد
من تلك الامتدادات وتغيرها فليست هذه الابعاد والامتدادات المعينة الموجودة بالفعل في الجسم
مقومة لحقيقة الجسم بل هي عارضة له اما لازمة كامتدادات سماويات ومقاديرها المخصوصة واما
مفارقة كما في الاركان السفلية والمركبات فلما اهمل ذكر الجنس في هذا التعريف وكانت هذه الامتدادات
المذكورة عرضية للجسم كان غير جائز ان تعرف الجسم بهذه الاعراض ان كان المقصود هو التعريف الحدي
وان كان المقصود هو الرسم فهو غير جائز ايضا لان الرسم انما يكون بالخواص اللازمة وهذه الامتدادات
من الاعراض المفارقة واهمال امثال هذه القيود لا يسوغ في صناعة التعريف الا ان الاوائل لما
كانت حكمتهم خطابية تسامحوا في هذا وامثاله والحق ان الجسم هو القائم بذاته وهو المقصود بالاشارة
الحسية وهو من المحسوسات التي لا يحتاج فيها الى هذا التطويل والتكلفات الاعتبارية
وسنبين بيانه بعد حين ولما ثبت وجود الجسم وفرغنا من تعريفه وجب علينا ذكر ذاتياته و
مقوماته وقد اختلف الحكماء في ذلك فبعضهم ذهب الى ان مقوماته التي تركب منها هي
الاجزاء التي لا تتجزى وهم القدماء وبعضهم ذهب الى انها الهيولى والصورة وهم المشاؤون اتباع
ارسطو وبعضهم ذهب الى ابطال المذهبين وزعم ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة
ولا يمكننا اثبات كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة الا بعد نفي كونه مركبا من الاجزاء الغير المتجزية
مع ان نفيها ينفع في عدة مسائل كالتجرد والنفس وترتيب الوجود وامثالها **الفصل الثاني** في
نفي الجزء الذي لا يتجزى وحجج اصحابه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا واما ان يكون مفردا والمركب
اما ان يكون تركيبه من الاشياء المختلفة كالحيوان والنبات او من الاشياء المتفقة كالطين والتراب

والجسم

واما الجسم المفرد فسواء كان بسيطا كالاركان او مركبا كالخشب فلا شك في قبوله للانقسامات
فتلك الانقسامات الممكنة اما ان يكون حاصلة في ذلك الجسم بالفعل او بالقوة فان كانت حاصلة بالفعل
فيه فاما ان يكون متناهية وهو مذهب بعض الحكماء الاقدمين واكثر المتكلمين او غير متناهية وهو
مذهب بعض القدماء والنظام وان كانت الاجزاء الممكنة الحاصلة فيه بالقوة فاما ان يكون قابل الانقسامات
متناهية وهو مذهب الشهرستاني او يكون قابل الانقسامات غير متناهية وهو مذهب اكثر الحكماء وهو المختار
والحكماء المثبتة من اصحاب الجزء المتفق عليها اربعة الاول انها ليست باجسام والثاني كون الاجسام
متالفة منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا لا كسرا كالحجر ولا قطعا كالاجسام اللينة ولا وهما
ولا فرضا كالفلك والفرق بين القسمة الوهمية والفرضية ان الوهم قد يقف اما لصغر الجسم فلا يتمكن من
استحضاره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف عند حد لتعلقه بالكليات
المحيطة بالمتناهي وغير المتناهي والمشتملة على الصغير والكبير والرابع ان الواقع من الاجزاء في وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واما اشكال هذه الاجزاء فقد اختلف القدماء في ذلك فزعم
بعضهم ان جميع اشكالها مثلثات لكون المثلث ابسط ذوات الاشكال ورد عليهم ان المثلثات
غير متشابهة لان في موضع منها ضلع وفي اخر زاوية لكن هذه الاجزاء بسائط والبسيط لا اختلاف
فيه فيجب ان يكون متشابهة وهذا القائل انما ارتكب هذا المحذور لكون المثلثات يصح تركب الاجسام منها
من غير تشبيك كما يكون عند كونها كرات وقال قوم انها مختلفات الاشكال وزعم ان اختلاف اشكال
الكائنات انما هو بسبب اختلاف اشكال اجزائها الاصلية ثم انهم فتحوا هذا الباب الذي لا مفهوم له
في الظاهر فقالوا انما كانت النار حارة لطيفة لان اشكال اجزائها الاصلية الغير المتجزية مثلثة
حادة الزوايا وانما كان الماء باردا رطبا لان اشكال اجزائه الاصلية مربعات وكذلك الحكم
في الهواء والارض واما اشكال المركبات فجعلها مختلفة باختلاف اشكال عللها التي هي الاجزاء
الاصلية وزعم بعضهم ان اشكالها كرية لشبهها فان ذوات الاضلاع غير متشابهة ولكن يلزم
تالف الاجسام منها على سبيل التشبيك لكون الكرات غير متراصة ويلزم من ذلك احد المحذورين
وهو اما ان يتخللها الخلاء الممتنع وجوده او ان يتخللها اجزاء اخرى غير كرية يملا خلل الجسم فيها
وجعل بعض القدماء هذه الاجزاء متحركة من بعض الى بعض من غير قرار في الامكنة او مجاورة في بعضها
جزء جزءا دون غيره الا في زمان وكلها باقي كلها في كل الزمان وبعضها في بعضه وهي ذوات اوضاع
واحياز عندهم ودون الامكنة والقوم الذين تكلموا بهذه الاشياء كانوا اعقل وافضل من غيرهم
ممن يرد عليهم فلا يبعد ان يكون هذه رموز رمزوا بها على علوم الروحانيات والصنعة
وحينئذ فلا رد على الرمز ونحن اذا ابطلنا اصل الجوهر بالبراهين العقلية بطلت هذه وامثالها
مما يبتني عليه البرهان من الاول لو كان الجوهر الفرد واقعا في الوجود سواء كان الجسم مركبا منه
او لم يكن وسواء كانت الاجزاء فيه متناهية او غير متناهية لكان وجوده في الجهات وكل ما وجوده
في الجهات يلزم ان يكون البعض المحاذي منه لجهة غير البعض المحاذي منه لجهة اخرى وهذا قياس اقتراني
شرطي ينتج ان كان الجوهر الفرد واقعا في الوجود لكان البعض المحاذي منه لجهة غير البعض المحاذي
منه لجهة اخرى ونجعل هذه النتيجة مقدمة صغرى ونضم اليها وكلما كان المحاذي منه لجهة غير
البعض المحاذي منه لاخرى فهو منقسم عقلا وهذا ينتج ان كان الجوهر الفرد واقعا في الوجود لكان

منقسما عقلاً ووهماً ويستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو ان الجوهر الفرد ليس واقعا في الاعيان
وهو المطلوب وهذا الوجه افضل وجوه الابطال لانه يدل على ابطال الجوهر الفرد في ذاته تركب الجسم منه او لم يتركب
واما الوجوه الباقية فانها لا تدل الا على ابطال كون الجسم مركبا من الاجزاء فقط ولا تدل على ابطال الجواهر
انفسها فالفائدة المستفادة من تلك الوجوه مستفادة من هذا الوجه فالفائدة التي يفيدها هذا الوجه
لا يفيدها تلك الوجوه البرهان الثاني لو كان الجسم مركبا من الاجزاء لزم احد الامرين اما ان لا يكون الجواهر
موجودة واما ان لا يتركب الجسم منها وقسما التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الشرطية فلان الجزء المفروض
وقوعه بين الطرفين لا يخلو اما ان يحجب الطرفين عن التماس او لا يحجب فان حجب لزم ان يماس كل واحد من
الطرفين من الوسط غير ما يماسه الآخر وذلك يوجب انقسام الوسط فلا يكون جوهرا فردا وهكذا الحكم في جميع
الاجزاء فيلزم انقسام جميع جواهر الجسم فيمتنع وقوع الجزء الاول من جزئي التالي ولزومه وان لم يحجب فكذلك
المفروض الطرفين عن التماس فيكون الطرفان متماسين كما تماسهما لو لم يكن الوسط موجودا فيكون وجود
الوسط وعدمه سواء ويكون مداخلا لهما وهكذا الكل وسطا اي فلا يزداد حجم الاجسام عند انضمام الاجزاء
وزيادتها وذلك يوجب ان لا تتألف اجسام العالم من هذه الاجزاء ولا يزداد مقاديرها وذلك
محال لان اجسام العالم عندهم منها تألفت فيستلزم الجزء الثاني ايضا من جزئي التالي واما بيان بطلان
التالي بقسميه فهو بين لا خفاء في ذلك وقول اصحاب الجزء ان الواقع في وسط الترتيب ان انقسم
فليس هو جوهر بالفرد وان لم ينقسم ثبت مطلوبنا لا يفيدهم ذلك لان البرهان ما اقمناه على تجزي
الفرق بل انما اقمناه على الجزء المفروض انه غير منقسم مما يكون الاجسام متألفة عنه البرهان الثالث لو
كان هذا الجوهر موجودا لكان الجوهر الواحد المفروض على ملتقى الجوهرين يماس من كل واحد منهما شيئا وكلما
لكان الواحد المفروض يماس في كل واحد شيئا فينقسم وينعكس ما ينتج من الاول عند اقتران الشرطيتين لو كان
هذا الجوهر موجودا لكان منقسما لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الصغرى فلان الجوهر المفروض على
الملتقى ان لقي كل واحد منهما دون الآخر فليس على الملتقى وان لقي كل كليهما فليس بجوهر فرد وان لقي
من كل شيئا فهو المطلوب والكبرى بينة الرابع انا نفرض خمسة من الجواهر او سبعة تحرك اثنان منهما — البرهان مو
على خط مستقيم مفروض على طرفيه حركة متخالفة متساوية مارين على تلك الجواهر فيقع الالتقاء على
الجوهر الاوسط فينقسم وينقسما وما يقرب من هذا ان نفرض خطين يتألف كل منهما من ستة جواهر
فيتحرك الجوهران اللذان في الطرف كل الى الجهة التي يتحرك عنه الآخر وحركتهما متساوية فلا
فيتحاذيان اولا ثم يتجاوزان والتحاذي انما يكون بين ثانية الجواهر وثالثها فانقسم الجوهران المتحركان
فانقسمت الجواهر ونقضهم نفرض اربعة جواهر مصفوفة ونجعل في سمت كل جوهر من طرفيها جوهرا
احدهما يمين والآخر يسار ثم تتحرك هذان الجوهران السمتيان بحركة متساوية فيتحاذيان ولا يكون
ذلك الا بين الثاني والثالث فانقسمت الجواهر وهذه البراهين الثلاثة يرجع ما اخذنا الى ما اخذ برهانا
فرضنا الواحد على ملتقى الاثنين الا ان الحركة وزيادة الاعداد ههنا زائدة ولولاهما لم تتعدد البراهين
بل كان البرهان واحدا وهو الواحد على ملتقى الاثنين ومع تعددها في الظاهر واتحاد البراهين في
الحقيقة ورجوعها الى البرهان المذكور قد ينازع في امكان فرض الاعداد والحركة من زعم ان الجسم
يتركب من الجواهر فانه اذا منع جواز وقوع الواحد على ملتقى الاثنين كان له ان يمنع صحة وقوع هذه
الحركة ولا يمكننا ان ندفعه بان الحركة في نفسها ممكنة والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فان كثيرا

من الامور

من الامور الممكنة في نفسها قد تصير ممتنعة باعتبار الغير وواجبة باعتبار امر آخر الا ترى ان خروج الماء من
الاناء ممكن في ذاته وعند عدم دخول جسم آخر فيه يمتنع خروجه لئلا يلزم الخلاء وكذلك حركة الهواء
ممكنة في نفسها الا انه عند خروج جسم من جواره يجب حركته الى موضعه لئلا يلزم الخلاء فيجب ان لا يكون
المحال لازما من نفس فرض الممكن فان بعض الممكنات قد يلزم من فرض وجودها في مواضع كثيرة محال
بسبب اعتبار امور خارجة عن تلك الممكنات محال فلا تغفل عن هذه الفائدة وما ذكرنا من هذه الوجوه
الثلاثة مع برهان ملتقى الواحد على الاثنين كلها ترجع الى برهان الواحد بين الاثنين ونقرب منها
جوهر واحد محفوف بستة جواهر من الجهات الستة فما يماس منه من كل جوهر ويحاذيه غير ما يماس الآخر
ويحاذيه فينقسم الجميع برهان آخر لو تركبت الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى لزم عند حركة الرحى اما حركة
دائرة القطب او سكونها وقسما التالي باطل والمقدم مثله والشرطية بينة واما بطلان القسم الاول
من التالي فلان الدائرة القطبية لو تحركت لزم خروج جزء من اجزائها عن حيزه ودخوله في حيز مجاوره
فعند حركة جوهر فرد منها ان يتحرك من دائرة الطوق مثله او اقل لزم ان يتم حركة القطبية والطوقية — قيقة
ما قطعت شطرها لصغر الدائرة القطبية وكبر الطوقية فيتعين انه اذا تحرك من القطبية جزء
تحرك من الطوقية اكثر من جزء فاذا تحرك من الطوقية جزء تحرك من القطبية اقل فانقسم الجسم
هذا خلف واما بطلان السكون وهو القسم الثاني من التالي فلانه يلزم من سكون دائرة القطب
تفكك اجزاء الرحى لتحرك بعض الاجزاء وسكون البعض وتشقق افراد خطوط اجزاء الرحى وتفصل
كل خط عن باقي الخطوط مع ملازمة الحركة لبعض الخطوط والسكون للبعض الآخر والا فكيف يتحرك
البعض ويسكن الآخر مع اتصال جسم الرحى وذلك محال الا ان اصحاب الجزء يلتزمون جواز هذا
التفكك والتشقق في الرحى والالماس والحديد ويحيلون ذلك على القدرة الالهية التي لا يعجزها
شيء فبطلان التفكك والتشقق ليس معلوما بالبديهة عندهم فيحتاج الى البرهان وهو ان اجزاء
دائرة الطوق اضعاف دائرة القطب فيكون سكنات دائرة القطب اضعاف حركات الطوقية
لان بحسب زيادة اجزاء الطوقية على اجزاء القطبية يزيد سكنات القطبية على زمان حركتها ثم ان
حركات القطبية محسوسة وسكناتها غير محسوسة مع كون السكنات اضعاف ما يحس من الحركات
هذا محال وسيظهر لك عند الرجوع الى القواعد الالهية بطلان هذه الهذيانات وان قدرته تعالى
اتم وارفع مما توهموا واما بطلان ما ذهب اليه النظام من الطفرة ليتخلص بعض الاجزاء بعضا فهو بين
الضعف لان الطفرة حركة سريعة بين حركات بطيئة فلا بد فيها من قطع الاحياز والعبور عليها
للتوجه واصحاب التفكيك هم القائلون بان الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم متناهية واصحاب
الطفرة يقولون بانها غير متناهية فيه وقد الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند ما — طفرة
اتفقت لهم انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان
غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز غيره وانتقال جزء آخر
الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فارتكبوا القول بالطفرة ثم
الزموهم ايضا ان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا
تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء وجوب تجزية الجزء القريب
من القطب عند حركة البعيدة وقطع كل واحد من بعض تلك الاجزاء ما في قطع جزء واحد

صحيح من اجزاء دائرة الطوق البعيدة لكون القريب ابطأ من البعيدة فالتزموا ان البطي ليسكن في ازمنة بعض م
حركة السريع ولا يجوز ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها وتشتت كل طائفة على الاخرى بالطفرة
والتفكك طريق لكونها سببا اذا تحرك الفلك الاعظم بالشمس جزءا فان تحرك الشعاع بازائه على الارض جزءا
فيتم حركة الشعاع على الارض وما تحرك الفلك قدر ذلك الجزء وهو محال بل اذا تحركت الشمس جزءا تحرك الشعاع
اقل من جزء فانقسم فان قالوا ليس علة الشعاع الشمس مطلقا على ما ذهب اليه الفريقان فيمكن ان يخلق
البارى تعالى جزءا من الشعاع على الارض لا بعد حركة اجزاء كثيرة للفلك فلا يلزم المحال المذكور
وكون المحال غير متعدد ولكن جوابهم سيأتي في العلم الالهي من كون البارى تعالى لا يوجب امرا الا على
ما يليق بجلاله وعظمته برهان آخر اذا فرضنا كرة حقيقية على بسيط كذلك في الاعيان لو كان الجزء
الذي لا يتجزى موجودا لامكن ان يلاقيه بجزء غير منقسم والتالي باطل فكذا المقدم لانه لا بد ان يكون
الملاقات لشيء من ذات كل واحد منهما فالذي لاقيه ان انقسم فهو المطلوب فان لم ينقسم فهو الجزء
المماس للسطح فحاله الى السطح غير حاله الى الكرة لانه لو كان المماس للسطح هو بعينه المماس للكرة لزم ان يكون
نسبة الجزء الى الكل والى غيره سواء اذ لا يكون حينئذ متصلا بالكرة لكن هو جزء من الكرة متصل بها
فما يلاقي باطن الكرة من الجزء غير ما يلاقي ظاهر السطح فحصل الانقسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون
الملاقاة ببعض قلت ذلك البعض المماس اما ان يكون نقطة او خطا او سطحا وعلى كل تقدير من هذه
الثلثة كان يجب انقسامه لان ما ماسه من جهة الكرة غير ما ماسه من جانب السطح الا ان الحكماء قالوا
اللازم هو منع وجود الكرة الحقيقية والسطح البسيطين وامكان تلاقيهما بجزء برهان آخر اذا فرضنا محال ط
مربعا مركبا من اربعة خطوط كل خط منها مركب من اربعة اجزاء فيكون كل ضلع من اضلاع هذا
المربع مركبا من اربعة اجزاء والقطر كذلك تركبه من اربعة اجزاء فاجزاء القطر ان كانت متلاقية فكانت
مقادير اجزاء القطر مثل مقادير اجزاء الضلع كان مقدار القطر مثل مقدار الضلع وذلك
محال وان كانت مقادير اجزاء القطر ازيد من مقادير اجزاء الضلع كان مقادير ما من جانب القطر ازيد
من مقدار ما من جانب الضلع فيكون مقدار كل جزء من جانب القطر قابلا للقسمة فيلزم قبول الجوهر
الفرد للقسمة وهو المطلوب وان لم يكن اجزاء القطر متلاقية ففي خلال الاجزاء ثلث فرج ان اتسع كل واحد
لجوهر فرد فيصير مقدار القطر سبعة اجزاء فيلزم ان يساوى القطر ضلعي المربع وهو خلف وان كان
كل واحد من الفرج يسع اصغر من الجوهر الفرد لزم انقسام الجزء الذي هو المطلوب برهان آخر لو كان
الجوهر الفرد موجودا في الاجسام ما صحت حركة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الجوهر
الفرد مهما لم يخرج عن حيزه لا يصح انتقال جوهر آخر الى ذلك الحيز فاذا فرضنا جسما يقطع مسافة
معينة متصلة الاجزاء فالجوهر الاول اذا انتقل من جوهر يماسه من جواهر المسافة الى جوهر لم
يماسه فاحد هذين الجوهرين منه الحركة والجوهر الآخر اليه الحركة والحركة حال المتحرك ما بين المبدأ والمنتهى
فذلك الجوهر المتحرك الاول وهو الذي يكون في اول صف من صفوف اجزاء الجسم يمتنع عليه الحركة من
احد الجوهرين الى الآخر لما قلنا ان الحركة حال المتحرك بين مبدإ ومنتهى فلا بد من وجوب التجزية في الجوهر
ليقطع اجزاء الجوهر شيئا بعد شيء وعلى غير هذا الوجه يمتنع وجود الحركة بالكلية برهان آخر
اذا التقى جوهران ان زاد مقدار مجموعهما على احدهما فلا يلقى كل احدهما كل الآخر بالاسر ويلزم
الانقسام على ما ذكر وان لم يزد مقدار مجموعهما على احدهما فلا يكون تاليفهما مفيدا للمقدار وحينئذ

لايكون

لا يكون الكل اعظم من الجزء ولا الاثنان اكثر من الواحد وهو محال فهذا هو بيان نفي المذهب الاول من
واتباعه ظ المذاهب الاربعة وهم الذين قالوا بتركب الجسم من الاجزاء المتناهية بالفعل واما المذهب الثاني الذي للنظام
فهم الذين قالوا بان الاجسام وان تناهت في الحجم كالسماء والارض والجبل ففيها اجزاء غير متناهية بالفعل
وانما حكموا بذلك وفارقوا اشياعهم لانهم لما تاملوا ادلة نفاة الجزء وقوة تقريرهم لها انقادوا اليها
وسلموا ان الجسم ينقسم الى غير النهاية بالفعل ولم يفرقوا بين ان يكون موجودا في الشيء بالقوة او بالفعل
فاخذوا من الحكماء كون القسمة غير متناهية وخالفوهم بان القسمة بالفعل ووافقوا اشياعهم بعدم
الانقسام الى الآحاد التي منها تالفت الاجسام وخالفوهم بعدم تناهيها ولما ابطلنا الجوهر الفرد مطلقا ببعض
الوجوه ثم ابطلنا تركب الاجسام منها بوجوه اخرى سواء كانت الجواهر في الاجسام متناهية او غير متناهية
فنحن الان نبطل مذهب النظام وهو ان الجسم مركب من الجواهر الافراد الغير المتناهية بالفعل بوجوه اخرى
خاصة فنقول لو كان الجسم مركبا من هذه الجواهر الغير المتناهية بالفعل كان لنا اخذ قدر من الاجزاء المتناهية
لان الغير المتناهي يوجد فيه الواحد والمتناهي ثم نؤلفها في الاقطار الثلثة حتى يكون جسما مؤلفا من متناهي
الاجزاء وذلك يناقض ما ادعاه ان كل جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية وتركيب القياس هكذا كل
مؤلف من اجزاء متناهية في الاقطار الثلثة جسم ولا شيء من المؤلف في الاقطار الثلثة المذكورة بمؤلف
من اجزاء غير متناهية ينتج القياس من الشكل الثالث ليس بعض الجسم متالفا من اجزاء غير متناهية الصغرى ظ
بل يكون اجزاؤه متناهية والكبرى بينة وبيان انا ناخذ عددا متناهيا من الاجزاء ونؤلفها في الاقطار
فان لم يحصل منها مقدار يزيد على الواحد فليس التاليف مفيدا للمقدار وليس كذا وان حصل منها مقدار
يزيد على الواحد بزيادة العدد وعلى نسبة الاقطار فيحصل جسم من متناهيات الاجزاء وفائدة التقييد في
الاقطار ان الزيادة ان كان في قطر واحد كان خطا وفي اثنين سطحا وفي الثلثة جسما والنتيجة وهي
السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التي ادعوا صحتها وبين ايضا من طريق آخر ان النقيض يصدق
سالبة كلية مناقضة للموجبة الجزئية لو ادعى صدقها بدع فنقول الجسم المتناه الذي الفناه لو نسبناه الى
جسم آخر متناه حكم عليه بعدم نهاية الاجزاء لتناهيهما والمتناهي اذا نسب الى المتناهي ولما كان زيادة
الحجم يجب زيادة الاجزاء وكان الحجم مناسبا للحجم فبالضرورة تناسب العدد والعدد ويلزم من ذلك
الى الجسم م تناه اجزاء هذا الجسم فانه لو كان المتناهي الاجزاء عشر غير المتناهي الاجزاء وكان نسبة الحجم كنسبة العدد
الى العدد فاذا كان المتناهي الاجزاء مائة جزء والغير المتناهي الف جزء وصورة القياس هكذا لو تركب
الجسم من الاجزاء الغير المتناهية لزم ان يكون المتناهي يناسب الغير المتناهي نسبة متناه الى متناه لكن
ليس المتناهي يناسب الغير المتناهي نسبة متناه الى متناه فليس الجسم البتة مركبا من اجزاء غير متناهية
وهو المطلوب برهان يحقق ابطال الاجزاء الغير المتناهية لو كان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية
ما امكن حركة الجسم في مسافة اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المسافة اذا كانت
غير متناهية الاجزاء فلها نصف وربع وثمن وهكذا الى غير النهاية فلا يمكن ان يقطع النصف الا بعد قطع
الربع وكذلك لا يمكن قطع الربع الا بعد الثمن وهكذا يمر على الكسور الغير المتناهية فقطع المسافة
موقوف على قطع هذه الكسور الغير المتناهية في الزمان المتناهي والموقوف على ما لا يتناهى وقوعه
محال فان قلت انما يمكن فرض هذا عند حركة الجوهر الفرد في مسافة دون الجسم المتحرك فيها لان الجسم
فيه اجزاء غير متناهية يناسب المسافة المشتمل على الاجزاء الغير المتناهية فالجسم يقطع تلك المسافة في

لا يخلو حيزه عن

زمان متناه بخلاف الجوهر الواحد فانه يجوز ان يقطعها قلت الجسم اذا تحرك وفيه اجزاء غير متجزية وكل جزء يتحرك بحركته حتى انه اذا لم يخرج عن حيزه الى غيره فيكون ذلك الجوهر الواحد الذي في الجسم لا يتصور عليه تمام حركة فلا يتم حركة الجسم الذي هو فيه وقد تمت حركة الجسم الذي هذا الجوهر فيه فتتم حركة هذا الجوهر الفرد وغيرها من الاجزاء ويلزم من ذلك تناهي اعداد الجسم واجزائه واما ما ذكروه من الطفرة وخرق الاجزاء وتلاحقها فهو ضعيف فان الطفرة لا بد من المرور على الاحياز والهواء وقطع المسافة والطفرة حركة الا انها سريعة واذا بطل اصل الجوهر الفرد بطل هذا المذهب وغيره من بقية المذاهب فلا يحتاج الى هذه الوجوه المخصوصة والتكلفات الزائدة ولما لم يكن في الجسم اجزاء لا يتجزى لا متناهية ولا غير متناهية وجب ان يكون صحة الانقسام في الوهم الى غير النهاية وان امتنع ذلك في الاعيان بسبب ما كشدة الصغر او لعدم وجود الآلة القاطعة او لعدم التمكن من الجزء لصغره او لاقتران صورة نوعية بسببها يمتنع عن قبول الانقسام كما في الافلاك ومتى امتنعت القسمة في المحسوسات لاحد هذه الاسباب الاربعة فينقسم عقلا اما لاختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة واما لاختلاف جهتين كاليمين واليسار واما لاختلاف اضافتين كمحاذيين او مماسين واما اصحاب الجزء الذي لا يتجزى فقد احتجوا بوجوه الاول ان الحركة الى حضرة غير قابلة للقسمة ويلزم من ذلك وجود الجزء الذي لا يتجزى اما انه يكون الحركة الى حضرة غير قابلة للقسمة لانها لو كانت قابلة لذلك كان لتلك الحركة اجزاء لا يوجد معا بل على سبيل التجدد والانقضاء فيكون بعض اجزاء الحركة قبل البعض وحينئذ لا يكون الكل الى حاضر من المفروضة حاضرا وهو محال واما انه يلزم من ذلك وجود الجزء لان المسافة الواقعة فيها الحركة الى حضرة لا ينقسم اذ لو انقسمت لكانت الحركة الى النصف المسافة نصف الحركة الى آخرها ويلزم من ذلك ان يكون الحركة التي فرضت غير منقسم انقسامها منقسمة وذلك محال والجواب ان قولكم الحركة الى حضرة لو قبلت القسمة كان لها اجزاء ما تريدون بالاجزاء فان اردتم الاجزاء بالفعل فذلك ممنوع وان اردتم الاجزاء بالقوة فذلك مسلم لكن لم قلتم انه يلزم من ذلك ان لا يكون الى حضرة حاضرا الوجه الثاني الجسم لو كان منقسما الى غير النهاية لكان بين طرفيه من الاجزاء ما لا يتناهى ويلزم من ذلك ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وذلك محال الثالث لو كان في الجسم اجزاء غير متناهية لما امكن ان يتم حركة جسم في مسافة لان لها انصافا غير متناهية فلا يمكن قطع نصف ما لم يقطع نصف النصف وهكذا الى غير النهاية في زمان متناه والجواب عنهما ان الغلط فيهما انما كان لاخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان هذه الاجزاء ليست موجودة بالفعل عند الحكماء ليلزم انحصارها بين حاصرين او ان يقطعها الجسم المتحرك الرابع ان سهولة انقسام بعض الاجسام لا يخلو اما ان يكون لذاتها او لفاعل الاجسام او لفاعل القسمة او لامر يكون لازما للجسمية والاقسام الاربعة باطلة لاستواء علتها الى جميع الاجسام فلم يبق الا قسم واحد وهو ان يكون السهولة لضعف التأليف كما يكون العسر لقوة التأليف ويلزم من ذلك تركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى والانفصال انما يكون عند مواضع اتصالها وهي مواضع معينة عندهم ينفصل عندها والجواب ان الغلط في هذه الحجة انما كان من عدم استيفاء القسمة فلهذا واهمال بعضها ومن جملة الاقسام المهملة المتروكة ان يكون سهولة القسمة لمعنى قائم في الجسم وعسره لمعنى آخر او ان يكون السهولة لامر يكون لازما للنوع من الجسم ولا يكون لازما للجسم من حيث هو جسم الخامس الجسم المنفصل ذاتان جوهريتان فاذا صارا واحدا بالاتصال فاما ان يبطل

ذاتاهما

ذاتاهما وهو محال لان الجوهر لا يبطل بالاتصال والاجتماع والا لبطلت جميع الاجسام واما ان يبقى ذاتاهما فهما اثنان فيكون الذوات التي منها التأليف باقية عند اتصالها فكل جسم متصل يكون فيه اجزاء ويكون مركبا من اشياء كانت منفصلة وهكذا الى ان ينتهي التركيب الى الاجزاء التي لا يكون اجساما والجواب ان الغلط في هذه الحجة انما هو من اهمال الحيثيات والوجوه وذلك ان الجسمين عند الاتصال لا يمكن ان يقال ان ذاتيهما بطلتا من حيث الجوهر بل بطلتا من حيث الاثنينية ولا يلزم من بطلان الاثنينية وكونهما ذاتين وجوهرين عند الانفصال بطلان الجوهرين من حيث الجوهرية والا لزم ان لا يبقى مركب من اثنين وذلك محال وليس يجب ان يكون كل متصل يفرض له اجزاء ان يكون عن انفصال والحكم الكلي بذلك انما هو عن استقراء ضعيف فانه لما رأى بعض الاجسام المتصلة عن انفصال حكم حكما كليا على ان كل متصل فعن انفصال وليس كذا بل الجسم البسيط واحد في العقل كما هو موجود عند الحس ليس فيه اجزاء كثيرة بالفعل السادس لو امكنت القسمة في الجسم الى غير النهاية وجب مساواة الحصاة للجبل في المقدار لاشتراكهما في الانقسام الى غير النهاية فان الاشياء اذا اشتركت في عدم النهاية يلزم اشتراكها في خصوصية المقدار لكون الغير المتناهية لا يمكن فيها التفاوت فيمتنع ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما يتناهى او انقص وصورة قياسه هكذا الحصاة والجبل غير متناهية القسمة وكل ما لا يتناهى لا يمكن فيه التفاوت ينتج ان الحصاة والجبل لا يمكن فيهما التفاوت فيتساويان في المقدار والجواب ان هذا الغلط مركب من عدة مغالطات احدها انه اخذ الاشتراك في الامر العام وهو لا نهاية القسمة التي هو من خواص جميع الاجسام العامة لها فكما ان اشتراك الاجسام في الجسمية لا يوجب اشتراكها في خصوصية المقادير فكذلك فيما نحن فيه فان اشتراك الحصاة والجبل فيما هو خاصة للجسم وهي لا نهاية امكان القسمة لا يوجب اشتراكهما في خصوصية المقدار وقوله ان الحصاة والجبل غير متناهية القسمة وكل ما لا يتناهى لا يمكن فيه التفاوت فان الصغرى فيها غلط لكون القسمة غير موجودة بالفعل فيهما بل بالقوة ولا يمكن ان يقع في الخارج وكل ما لا يقع في الخارج ولا يحصل في الوجود لا يمكن اثبات المساواة ولا الحكم بالتفاوت عليهما وهو المغالطة الثانية واما الكبرى ففيها منع لان الامور الغير المتناهية اذا كانت بالقوة يمكن عليها التفاوت مع عدم تناهيها فان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والمئات التي لا تتناهى بالقوة في الالوف عشرة امثالها والعشرات التي لا تتناهى بالقوة في المئات عشرة امثالها ايضا فقد وجد التفاوت بين الالوف والمئات والعشرات مع كونها غير متناهية بالقوة ومعنى كون الشيء غير متناه بالقوة انه الى اي حد انتهينا في العدد امكن ان نزيد عليه شيئا آخر وكذلك الحكم في عدد الشهور والسنين الغير المتناهية مع كون الشهور اكثر من السنين وهو المغالطة الثالثة والعاقل لا ينكر ان الممكنات غير متناهية الوجه السابع لو امكن الانفصال الى غير النهاية لامكن الاتصال الى غير النهاية لكن التالي باطل لما يستلزم من تناهي الابعاد فالمقدم مثله وكان اللزوم بين عندهم واما كون بيانه لو كان الانفصال بالفعل الى غير النهاية لا بالقوة ومنشأ الغلط من استثناء نقيض التالي وذلك لان الاتصال الممكن لا يتناهى لكون كل اتصال يمكننا ان نزيد عليه قدرا وهكذا الى ما لا يتناهى واما الغير المتناهي سواء كان في التضعيف او التنقيص فانه لا يمكن تقرر وقوع جميعه في الوجود فامكان الاتصال الى غير النهاية بازاء امكان الانفصال الى غير النهاية واستحالة وقوع جميع ما يمكن من الانفصال دفعة بازاء استحالة وقوع جميع الاتصالات دفعة وكما انه يجب الوقوف عند حد في الاتصال فكذلك يجب الوقوف عند حد في الانفصال لا لان الطبيعة اقتضت ذلك بل لاقتضاء

في الحصاة والجبل موجبا لاشتراكهما في اللانهاية وهو باطل
في المقدار وهو باطل لكون لا نهاية امكان القسمة

امر خارج في الاتصال والانفصال على التساوي فيهما الا ان كل ما يخرج الى الفعل منهما فانه يتناهى ويبقى بعد الامكان
مالا يتناهى منها فعلى هذا استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم ولا عين نقيضه لا ينتج نقيض التالي المقدم صح
لو كان الانفصال ممكنا الى غير النهاية لكان الاتصال واقعا الى غير النهاية والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انه على قدر الاتصال يكون الانفصال واقعا فان كان الاتصال متناهيا كان الانفصال
متناهيا وان كان غير متناه كان الانفصال مثله والجواب ان قولك لو امكن الانفصال الى غير
النهاية لكان الاتصال واقعا الى غير النهاية ان كان المراد من معنى التالي هو ان الاتصال الذي
يتناهى مقداره المتناهي لا يكون قابلا للقسمة الوهمية الى غير النهاية وذلك هو نفس محل النزاع
وان كان المراد ان الاتصال الذي يتناهى قدره المتناهي لا يكون قابلا للقسمة بالفعل الى غير
النهاية فذلك مسلم وهو مذهب الحكيم ومطلوبكم من اثبات الجزء لم يحصل والنزاع بعد باق
وقوله بقدر الاتصال يزداد امكان الانفصال فلا نسلم وعلى اي تقدير كان فان القسمة غير
متناهية الوجه التاسع لو كانت القسمة ممكنة الى غير النهاية لكان في خردلة اجزاء بغير نهاية تغشي وجه السماء
والارض والتالي باطل فالمقدم مثله ومنشأ الغلط هو من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
والتغشي انما يكون لو كانت القسمة بالفعل اما اذا كانت القسمة الغير المتناهية بالقوة ولا
امكان لخروجها الى الفعل فلا يلزم ذلك وما يقع من القسمة بالفعل فانه متناه بالاجماع وامكان
تكثر السطوح في الوهم لا يتناهى وهو غشيان وهمي وذهب بعض الاوائل الى ان الجسم مركب
من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط الغير المنقسمة ومما يبطل رأيهم
ان النقط اذا تألفت ان لم تفد بذلك التأليف زيادة مقدار فلا يمكن حصول الخط منها ولا الخط
فلا يحصل الجسم المتوهم تركيبه منها وان افادت تأليف النقط زيادة المقدار فالنقطة الواقعة في الوسط
حينئذ تحجب الطرفين عن التماس فيماس كل واحد من الطرفين ويلقى منه شيئا غير ما يلقى من الآخر
فانقسمت وانقسما والغرض هذه النقطة في جهة وذي وضع فما يلي منهما صوب غير ما يلي الآخر
فانقسمت فالنقطة بعينها هي الجوهر الفرد فالكلام على النقطة هو بعينه الكلام على الجوهر ولا يحتاج
الى استئناف كلام آخر وهو اما الخطوط لو امكن تألف السطوح منها فالخط الذي يكون في الوسط يلقى
من كل واحد من الطرفين شيئا غير ما يلقى من الآخر فانقسم وانقسما في العرض فيصير الخط سطحا
وذلك محال وكذلك السطوح لو تألفت الاجسام منها فالسطح الذي في وسط الترتيب بين السطحين
يلقى من العالي شيئا غير ما يلقى من السافل فانقسم السطح في العمق فيصير السطح جسما وذلك محال
ونحن نحقق الحال في السطح والخط والنقطة فنقول ان النقطة وان كان لا يتألف منها شيء بالبيان المذكور بيان السطح والخط والنقطة
لا توجد في الخارج لا قائمة بذاتها ولا حالة في محل وكذلك الخط والسطح فان قلت الاجسام متناهية
كالحجر والشجر بل كلها على ما يأتي من البرهان ويلزم من تناهيها ان ينتهي السطح والسطح بالخط والخط
ينتهي بالنقطة وهي طرف الخط الموجود ونهايته والخط طرف السطح الموجود ونهايته والسطح هو طرف
الجسم الموجود ونهايته وطرف الموجود موجود فالنقطة والخط والسطح موجودة في الخارج قلت لما
كانت الاجسام متناهية بالبرهان وتناهي بعضها بالمشاهدة والعيان ويلزم من ذلك ان يحيط
بها سطح هو نهايته وان يكون هناك خط هو طرف السطح ونهايته فالسطح والخط لا يخلو اما ان
نريد بهما نفس النهاية او نعني بهما مقدارا به النهاية فان عنى بهما نفس النهاية فالنهاية عدمية

لانها

لانها قطع الشيء وانصرامه ونفاده اما في قطر واحد او في اقطار فالنهايات العدمية لا يكون لها ذوات
في الخارج متقررة واذا رأيت في الفاظ الحكماء ان النهايات والسكون وسائر العدميات حاصلة
في الخارج فمرادهم ان لهذه الاشياء مفهومات موجودة في الذهن تضاف الى ما في الاعيان لا ان لها
من حيث مفهوماتها المنفية صورة في الاعيان فان الانقطاع لا حقيقة له ولا صورة وان عنى بالسطح
والخط انهما مقدار به النهاية فنحن نمنع ان الجسم والسطح والخط يتناهى بحقيقة اخرى وراء الجسمية بل
ليس هناك الا الجسم فظاهره المسمى بالسطح فيأخذ قدرا من هذا السطح الظاهر الذي للسطح بعده ظاهرا وهو طرفا صح
الذي ينفد الجسم وعليه انصرامه فيسمى ذلك طرفا وهو جزء من الجسم كما يسمى طرف السرير وطرف الباب طرفا وهو
آخر جزء من جسمه الذي به نفاده وحينئذ لا يلزم ان يكون وراء الجسمية حقيقة اخرى يكون بها النهاية ثم
نقول العلة في اثبات الخط والنقطة ان كان هو النهاية وان الجسم متناه فالنهاية لما كانت عبارة عن نفاد
الشيء وانصرامه كانت عدمية فالخط والنقطة عدميتان لا وجود لهما في الاعيان وان كانت العلة والوسط
كون الجسم والسطح يتناهى وكل ما يتناهى فانه يتناهى بشيء فالجسم والسطح كل واحد منهما يتناهى بشيء ولكن لا يلزم
ان يكون النهاية بشيء وراء ذات الجسم بل يتناهى بذاته ولئن سلمنا انه يتناهى لا بذاته بل بامر مفروض انه جزء
من ذاته فانا نأخذ جزءا صغيرا على انه طرفه ثم اصغر منه وهكذا ننفصل الى غير النهاية فانه قد ثبت ان الجسم جواب سؤال مقدر
ينقسم الى ما لا يتناهى ولما كانت النهاية صفة لازمة للجسم بالاتفاق لا انه امر خارج عن الشيء يكون به
النهاية حتى يلزم من ذلك ان يكون نهاية الخط بامر آخر هو النقطة بل ينتهي بما نفرض انه جزء صغير من الخط
يسمى نقطة وكذلك في الخط والسطح فان قلت الخط والسطح من الامور المحسوسة التي لا ينكرهما عاقل وقد
اعترف جميع ارباب التعاليم والحكماء قلت نحن لا ننكر السطح اذا اريد به طول وعرض فحسب ولا الخط اذا
اريد به طول فحسب مع قطع النظر عما عداها كما اعترف به ارباب التعاليم وبهذا التفسير لا يفتقر
اثباتهما الى برهان لكون السطح ظاهر الحس واما الخط اذا اريد به طول فحسب فهو معقول يستغني عن
البيان اما اذا اخذ من حيث النهاية وان السطح نهاية الجسم والخط نهاية السطح والنقطة نهاية الخط
فهي امور عدمية لا وجود لها في الاعيان اصلا لكون كل شيء فرضناه متناهيا لا يلزم ان يكون له حقيقة
لغوية وجودية بها النهاية فالحاصل ان هذه ان اخذ النهاية في مفهومها وحدها فهي عدمية وان
اخذ على ما ذكرنا اولا فهي امور موجودة ويكون الخط والسطح من المقادير ويكون حينئذ اللفظ مشتركا
واما النقطة فليست من المقادير ولا من الاعراض الوجودية بل هي عدمية محضة لان النقطة لو كانت الذي صح
وجودية كان لها محل غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى نفيناه ولو كانت النقطة في الخط كان لها فهو صح
وجود فيه ومحل منه غير منقسم فان كان ذلك المحل جوهرا فهو الجوهر الفرد وان كان عرضا لا ينقسم فلا بد لا ينقسم صح
من انتهائه الى جزء جوهري في الجسم لان الذي لا ينقسم لا يمكن ان يحل المنقسم على ما سيأتي في برهان
تجرد النفس فيلزم الجزء الذي لا يتجزى ولما امتنع وجود النقطة في الخارج امتنع ايضا ان يكون موجودة
في الذهن لان الوهم والخيال وسائر القوى الجرمانية منقسمة فلا يحل فيها غير المنقسم وكذلك لا يمكن ان
يتصور في الخيال والوهم الطول المجرد عن العرض لانه حينئذ يكون له في غير امتداده الطولي جهتان يمين وشمال
فالذي يقع منه الى جهة اليمين غير ما وقع الى جهة الشمال فينقسم في العرض ومما احتج به اصحاب الجزء ان
الكرة اذا وضعت على بسيط حقيقي يلزم ان يكون الملاقاة بغير منقسم فان كانت نقطة كما برهن عليه
في المتوسطات فهو محال لا ينقسم هو الجوهر الفرد وان كان جزءا فهو المطلوب وانت قد عرفت حاله في كون

النقطة عدمية وان ملاقات الجسم لا تخلو ان يكون بعرض ورا الجسم المقداري فان العرض اذا لاقى شيئا
من غير تلاقي محلّيهما فيكون لكل واحد منهما طرفان طرف الى الاخر وطرف الى المحلّ فيكون لكل واحد من
ذينك العرضين سمك وذلك محال فالحق انه لا بد وان يلاقي شيء من الكرة شيئا من البسيط بجزء من
الكرة متصل بها مماس للبسيط ويلزم ان يكون له طرف الى باطن الكرة وطرف آخر الى السطح وجزء
السطح هكذا حكمه فانقسم الجزء المفروض المتوهم انه غير منقسم وصورة القياس هكذا لو لاقت الكرة
سطحا لاقته بمنقسم يكون له طرف الى الكرة وطرف الى السطح والمقدم حق فالتالي مثله فيكون الملاقي
بمنقسم وهو مطلوبنا وهذه الحجة نحن اولى بها منهم وهي لنا لا علينا وهو احد براهيننا واما ما عوّل
عليه في المتوسطات ان الكرة لا تلاقي السطح الا بنقطة لا تنقسم وانه لو كانت الملاقات بمنقسم
لكان في الكرة استقامة ليمكن انطباقها على السطح المستوي فالجواب عنه ان كثيرا من الابحاث الهندسية
لا يمكن وقوعها في الاعيان كحركة خطوط وملاقات نقط بالحركة وفرض نقطة في دائرة وامثال هذه
من فرض وجود النقطة والخط والسطح فان النقطة المفروضة في الدائرة عينا او وهما محاذية لجوانب المحيط
الدائرة بالجهات المختلفة فيكون منقسمة ولو كان الخط والسطح موجودين عينا لزم انقسامهما في غير
جهة امتداده كما ذكرنا وذلك ينافي كونها نقطة او خطا او سطحا وكذلك غير متصورة على ما يعرفون
سواء كانت امورا عدمية او كانت اعراضا موجودة فان العرض لا يتحرك بذاته بل هي امور يفرضها
العقل في الاذهان فلا يكون هذا الفرض العقلي منافيا لكونها غير موجودة في الاعيان نعم اذا كان
الفرض العقلي مبينا الامر العيني يجب ان يكون فرض العقل له في الاعيان وان يكون فرضها الذهني
لا يقتضي عدم وجودها العيني وقولهم انا نفرض النقطة موجودة في الاعيان بتقاطع الخطين هو من
هذا القبيل وهو فرض ذهني لان الخطوط لا وجود لها في الاعيان وليس في العالم امتداد ما هو طول
فقط ولو كان موجودا لانقسم بيمينه وشماله في ذاته او بيمين حامله وشماله وكذا اذا فرض في
الذهن وقولهم ان الدائرة سطح في داخله نقطة هي المركز كل الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية
فهو تعريف بدائرة اخرى لان المفروض نقطة يكون دائرة صغيرة وهي جسم صغير او سطح صغير (هامش: لدائرة صح)
والخطوط يكون اما سطوح صغار او اجسام صغار واذا لم يكن لهذه وجود فكل ما يبتني عليه كذلك
ايضا والكرة الحقيقية والبسيط الحقيقي نوزع في وجودهما وهذه الكرة الموجودة ثبت هذا ملاقاتها
للسطح بامر منقسم من غير احتياج الى حجة وبرهان وما عداه فتكلفات لا طائل تحتها فلا ينبغي ان
يترك الامور البينة الصحيحة الظاهرة المقطوع بها التي مقدماتها قليلة واضحة لاجل امور غير
واقعة في الوجود ومع ذلك يحتاج الى تطويل ومقدمات كثيرة خفية غير جلية واما قوله لو كانت
الملاقات بمنقسم لكان في الكرة استقامة لينطبق على السطح لكون المنقسم المستقيم لا يلاقي الا المنقسم
المستقيم فلنا لا نسلم ذلك فانه يجوز ان يكون المستقيم يلاقي في جسم شيئا مندرج الانحناء وان
يمنع وجود مثل هذا السطح والكرة البسيطين الذين هذا شانهما واورد الشيخ ابو علي ان الكرة
اذا دحرجت على بسيط يكون الملاقات على نقطة في آن وانتقالها الى النقطة الاخرى في آن آخر
ويلزم من ذلك تتالي النقط وتركب الخط منها ثم اجاب بانا نسلم ان ملاقات الكرة للسطح في
آن واحد لا يكون الا بنقطة ولكن لا نسلم ان الحركة تقع في نقطة تتجاوزها وحينئذ لا يلزم تجاور
الآنات المجعولة ولئن سلم تجاور النقط فان التنازع في الآنات كالتنازع الواقع في النقط (هامش: النقطة صح)

بعينه فيكون من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهذا الجواب فيه نظر فان حاصله راجع الى منع
الحركة لا الى نفي النقط وحل الاشكال بملاقات الكرة السطح بنقطة بعد اخرى بعد باقي والجواب الحق
ما ذكرناه اولا واورد الشيخ ايضا على اصول القوم ان النقطة اذا كانت لا تنقسم فيلزم ان يكون محلها
غير منقسم لكون النقطة عرضا وكل عرض فتب ويه في المحل شيء فينتج ان النقطة لب وبها في المحل
شيء واجاب بمنع الكبرى فان العرض لو ساواه في المحل شيء فالنقطة عرض فكان لها محل ب ويه
لا ينقسم فكان يجب ان يقع به النهاية فلا يكون النقطة نهاية ثم قولنا المقدار عرض وكل مقدار له
لا ب ويه في المحل شيء ينتج من الشكل الثالث بعض العرض لا ب ويه من المحل شيء اما الصغرى فبيانه
بيانها واما الكبرى فلان المقدار لو ساواه من المحل شيء مع كون الهيولى محلا للمقدار لكان لها في
ذاتها مقدار ب وهي المقدار والتالي باطل فالمقدم مثله ثم الاعراض لو ساواها محالها وكان ما و
يبنى له مقدار يكون له في حد ذاته مقدار فيكون للاعراض دون مقادير محالها مقادير مخصوصة
لكن التالي باطل فالمقدم مثله واستحسن الشيخ الالهي هذا الجواب وزعم انه ما ابطل مدار الشبهة ومدار
الشبهة ان الشيء الغير المنقسم ينبغي ان يكون محله الغير غير منقسم ولم يتعرض لذلك واذا عرفت حال
النقطة وانها لا وجود لها فلا تلتفت الى الكلام المرموز الذي قيل فيها من انها باردة او حارة او رطبة
او يابسة او ثقيلة او خفيفة والجسم لما كان امرا وجوديا وجب ان لا يركب الا من الامور الوجودية
والنقطة والخط والسطح نهايات عدمية فلا يتقوم بها الجسم المحسوس الوجودي وقد عرفت ان قوما
تصوروا الجسم وفهموه وشكوا في نهايته ويمتنع ان يعقل الشيء ويشك في بعض ذاتياته على ان
سطح الكرة موجود مع انه لا نهاية خطية له فامتنع ان يكون الخط مقوما للسطح ولما كان اصحاب
الجزء يحتجون بجميع ما ذكرنا لا جرم استوفينا البحث والنظر فيها لذلك ولكونها ينتفع بها في كثير
من الامور المهمة الطبيعية والالهية وسيأتي تفصيل ذلك في مواضعه

الفصل الثالث في البحث عن الهيولى والصورة وتحقيق الحق فيهما (هامش: بحث الهيولى والصورة)
لما ثبت ان الجسم لا يجوز ان يتركب من اجزاء
المتناهية ولا غير المتناهية وجب ان يكون كل جسم في نفسه وذاته متصلا واحدا كما هو عند الحس
وانما يتجزى اذا جزّي بالقطع او الكسر او الوهم او الفرض ونحن الآن نريد ان نبين ان هذا الجسم
الذي هو متصل واحد بل كل جسم سواء كان مفردا او مركبا فانه يكون مركبا من الهيولى والصورة
وقبل الغرض الموصوف بالصفات المذكورة اما ان يكون قائما بذاته لا يحتاج الى ما يحل فيه وهو الجسم المقداري
الذي لا يتركب من الهيولى والصورة وهو مذهب الاوائل فان كان ذلك الشيء المذكور حالا في
محل فمحل الحقيقة هو الهيولى والاتصال الامتدادي الذي لا يتغير وهو المراد من قولنا انه متصل
واحد كما هو عند الحس هو الصورة ومجموعهما هو الجسم وهو مذهب المعلم الاول واتباعه ثم ان
الهيولى عرّفت بانها الجوهر القابل للصور وهو فاسد فان القاصد النفس ايضا جوهر قابل للصور
وقيل انها الجوهر القابل للصور التي لا معنى لها غير القابلية او قوة القبول وهو ضعيف لان الهيولى
عندهم جوهر والقابلية واستعداد القبول امران عرضيان محتاجان الى ما يقبلهما والاستعداد انما
هو استعداد شيء يكون له في ذاته وجود وكذلك القبول هو قبول لشيء له في نفسه حصول فهما
لم يحصل هذا القابل والحامل في حقيقة ذاته لا يتصور ان يكون حاملا ولا قابلا للامر كيف وحامل
الصور الجوهرية كيف يكون نفس الاستعداد العرضي المضاف الى ما هو استعداد له ولو قال الجوهر

(هامش: في البرهان يجب ان نعلم ان ههنا شيئا موجودا شاغلا للحيز ممتدا في الجهات ذا اقطار فلا يخلو اما الشي صح)

القابل للصور والحامل لها انما تسمى هيولى بسبب القبول كما سميت النفس نفسا بسبب تدبير البدن فلم يكن
اضافة القبول الى الهيولى والتدبير الى النفس اجزاء لحقيقتهما الجوهرية بل يكون اجزاء لمفهوم الاسم فان الجوهر
في ذاته لا يتقوم بالقوة والاستعداد لان مقوم الجوهر جوهر ولو جاز ان يكون عرضا لم يكن الشيء محض الجوهر
ثم الاستعداد لشيء لا يبقى مع حصول ذلك الشيء فاذا فرضنا ان الهيولى نفس الاستعداد للصورة او
الاستعداد جزء او فصل لها على ما هو رأي البعض فلا يبقى ذلك الاستعداد مع تلك الصورة فلا يكون الاستعداد
حاملا للصورة ولو كان الاستعداد فصلا للهيولى لزم ان يكون مقوما لها ومقوم الجوهر جوهر لا عرض
وقيل ان الهيولى هو الجوهر القابل للصور الجسمية وفيه نظر فان صور الافلاك غير محسوسة واذا رأيت
في الفاظ القوم بما هو خارج عن ذاتها من الصور والفاعل وانها عامة النسبة الى جميع الصور الواردة
عليها بحسب اعتبار عموم صلاحيتها ولا يمكن ان يتنبه على غير هذا الوجه والصواب ان يقال ثم توقف الهيولى
انها الجوهر القابل للصور الجسمية فذلك وكل من له ادنى نظر او اقل تميز اعترف بوجود امر يقبل الاعراض
ويختلف عليه الصور هو الهيولى ولا يفتقر في اثباته الى برهان ولكن ذلك بعد تصور مفهوم هذا اللفظ
والا فلا يبعد ان ينكره بعض من لا يتصور مفهوم هذا اللفظ وكل من له طبع سليم وحدس مستقيم يعلم
ان النطفة يستحيل بدن انسان ثم البدن يصير ترابا والتراب يصير حشيشا وشجرا والشجر يصير رمادا
وغير ذلك من التغيرات والاستحالات فلا يجوز اذا قيل ان الانسان من النطفة والشجر من التراب ان
يكون النطفة والتراب باقيين وهو انسان وشجر في تلك الحال التي هو بها نطفة وتراب فيكون الشيء
الواحد في حالة واحدة نطفة وانسانا وترابا وشجرا وهو محال واما ان يكون النطفة والتراب بطل بالكلية
ثم حصل انسان وشجر فيلزم ان يكون الانسان والشجر ما صارا وحصلا من النطفة والتراب بل بطلت
النطفة والتراب بالكلية وحصل شيء آخر وهو خلاف الفرض فان الكافة متفقة على كون الزرع من البذر
والابن من النطفة والطير من البيضة والفطرة البشرية تحكم بذلك من غير توقف والافتقار الى
البرهان واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئات التي بها صارت النطفة نطفة والتراب ترابا
بطل عنه صورة النطفة وهيئتها وكذلك التراب وحصلت فيه صورة وهيئة انسانية وكذلك
وكذلك في الشجر وهذا هو الحق والهيولى بهذا المعنى لم يختلف فيها احد من الناس الا انهم اختلفوا من
جهة لغوي وهو ان المحل لهذه الصور والاعراض ما هو فذهب قوم من الحكماء الاوائل واكثر المتكلمين
ان المحل لها هي الجواهر الغير المتجزئة وهي الهيولى عندهم وذهب آخرون من محققيهم الى ان الهيولى
الاولى المحل لجميع الصور والاعراض هي الجسم وهو عندهم متصل واحد وشيء لا تركيب فيه اصلا لكنه
اذا جزئ يتجزى وهكذا الى غير النهاية وهو من حيث جوهريته الجسمية يسمونه جسما ومن حيث انه يقبل
الصور والهيئة يسمونه هيولى وهو امر واحد في حقيقة ذاته وذهب المعلم الاول واتباعه
الى ان الهيولى بكون البسيط من الجسم والاتصال القابل للابعاد الثلثة هو الصورة ومجموعهما هو الجسم
وهو مركب منهما فهذه مذاهب ثلثة ولما بطل الجوهر الفرد بطل المذهب الاول وبقي المذهبان الاخيران
ولكل واحد منهما حجج وبراهين في اثبات مذهبه ونفي مذهب غيره وها نحن نذكر ان الحق منهما ان افضل الحكماء
واما مذهب المعلم الاول واتباعه وهم المشاؤون القائلون بالهيولى البسيطة فقد احتجوا بوجهين
الحجة الاولى وهي مبنية على امرين احدهما نفي الجزء الذي لا يتجزى وثانيهما كون الجسم المتصل في نفسه
شيئا كما هو عند الحس واذا ثبت هذا فنقول الجسم البسيط في حقيقة ذاته شيء واحد اي هو

ان الهيولى معدومة او امر عدمي او انها امر عام فينبغي ان يوفق ذلك بان وجودها يتعلق صح

لذلك صح

معتقد ظ

بيان ما هو المحل للصورة

واتباعه ظ

واحوام

متصل

متصل كما هو عند الحس فهذا الجسم المتصل بذاته قابل للانفصال وذلك الجسم المتصل الذي يقبل الانفصال
لا يخلو اما ان يكون ذلك الاتصال نفس حقيقته وماهيته واما ان يكون داخلا فيها واما ان يكون خارجا
عنها والاول وهو ان يكون الاتصال نفس ماهية المتصل فباطل لوجوه الاول لو كان الاتصال نفس
حقيقة الجسم المتصل بذاته لكان قابلا للانفصال والاتصال والتالي بقسميه باطل اما الاتصال فلان
الشيء لا يكون قابلا لنفسه واما الانفصال فلانه اما ان يؤخذ وجوديا فيكون ضد الاتصال فيمتنع ان
ان يكون متصلا فلا بد وان يكون له محل يبقى معه فكما ان البصر يفتقر الى محل يكون فيه ولا يضاف انه كذلك
العمى بل محل البصر والبياض هو القابل للسواد والعمى فكذلك الاتصال لا يقبل الانفصال بل محل الاتصال
هو القابل للانفصال على ما ذكرنا ولان القابل يبقى بعد وجود المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال
فلا يكون الاتصال قابلا للانفصال الوجه الثاني لو كان الاتصال المذكور نفس حقيقة الجسم المتصل لزم
ان يكون الجسم متصلا بذاته لا باتصال آخر زائد على ذاته وما هو ذات الشيء لا ينعدم عنه ولما انعدم
اتصال الشيء وحدث اتصالان آخران بعد الانفصال علم ان الجسم ليس متصلا لذاته الوجه الثالث
لما تبين ان الجسم البسيط متصل واحد والمفهوم بالمطابقة من قولنا متصل انه شيء ما مع اتصال فيكون الجسم
المتصل مركبا من ذلك الشيء ومن الاتصال لا انه يكون نفس الاتصال فقط وهو ظاهر بين لا ينكره عاقل
واما انه لا يجوز ان يكون الاتصال خارجا عن ماهية الجسم المتصل فانه لو كان خارجا عن ماهيته لم يتوقف
تعقله على تعقل الاتصال اولا وقد توقف تعقله على تعقل الامتداد والاتصال ولا يحصل في العقل
والوجود بدونه فهو جزؤه لا نفسه ولا خارجا عنه واذا كان الاتصال جزء المتصل وكل ما له جزء فله
بالضرورة جزء آخر فيكون للمتصل جزء آخر غير الاتصال هو قابل الاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال
المقبول هو الصورة فالجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال الصوري الجوهري ليس هو المنبسط
على الشمعة الواحدة من امتدادات مختلفة متغيرة فانها اعراض لا يتبدل الشمعة عن حقيقتها بتغيرها
وهذا الاتصال المذكور ثابت غير متجدد متغير اصلا وهو الصورة الجسمية ولولا بيان ان الاتصال داخل
في حقيقة الجسم وجزء له لما لزم ان يكون الهيولى غير الجسم بل كان لقائل ان يقول نحن نسلم كون الاتصال
غير القابل للانفصال لكن لم لا يجوز ان يكون قابله نفس الجسم لا غيره وهو الهيولى واما صورة القياس
فينتج كون الاتصال ليس نفس حقيقة الجسم فهو هكذا الجسم قابل للانفصال ولا شيء من الاتصال نفسه
بقابل للانفصال ينتج من الشكل الثاني لا شيء من الجسم نفس الاتصال الحجة الثانية قولهم الجسم من حيث هو
متصل يكون بالفعل ومن حيث ان له قوة قبول ابعاد متبدلة واتصالات وانفصالات يكون بالقوة
والشيء الواحد من حيث هو بالفعل لا يمكن ان يكون بالقوة فلو كان الاتصال المصحح للابعاد العرضية نفس
هذه القوة على الاشياء العارضة للجسم لوجب ان يتحقق الابعاد المتبدلة وجميع ما يعرض للجسم عند تحقق
الجسم وكان تحقق الاتصال ممتنعا بدون هذه الاشياء التي هي نفس القوة عليها والتالي باطل فكذا
المقدم وصورة القياس هكذا الجسم بالفعل من جهة ذاته ولا شيء مما هو بالفعل من جهة ذاته لا تقارنه قوة فيجي
لينتج من الاول ان الجسم لا تقارنه قوة ثم نجعل النتيجة صغرى وهي لا شيء من الجسم بمقارن للقوة والهيولى
مقارنة للقوة لينتج من الثاني لا شيء من الجسم بهيولى فيجب ان يكون الحامل للقوة التي يعرض للجسم غير الاتصال
وغير المتصل من حيث هو متصل بالفعل بل الحامل لتلك القوة هو الذي فيه قوة الاتصال والانفصال
ثم الصور والاعراض وذلك هو الهيولى فيجب ان يكون الجسم مركبا عن امرين احدهما ما عنه الفعل وهو

ويمتنع ان يكون الشيء قابلا ومجامعا لضده واما ان يكون عدميا فلا يكون ضدا مطلقا بل يكون عدم الاتصال ح

وكما ان الضد لا يقبل الضد كالبياض للسواد بل المحل هو القابل فكذلك البصر لا يقبل العمى ح

الصورة والثانية مادة القوة وهو الهيولى وهذه الحجة قريبة من الحجة الاولى والمقررون لها يبنون الحجتين
عندهم ان المقدار عرض وهو بحسب اللغة هو الكمية وباصطلاحهم هو الكمية المتصلة المتناولة للجسم التعليمي
والسطح والخط والاتصال يقال على صفة لشيء لا بالنسبة الى غيره وهو ان يكون الانقسام بحيث يمكن ان يفرض فيه
حد مشترك يلاقي الاجزاء عنده وهو كفصل من فصول الكم وقد يقال للجسم التعليمي اتصال ويقال للصورة
الجسمية اتصال وامتداد بالمجاز واما الاتصال الذي هو صفة لشيء بالنسبة الى الغير فهو ان يكون نهايتا المقدارين
متحدة فيقال لاحد المقدارين انه متصل بالثاني وقد يقال للجسم تحرك بحركة جسم آخر انه متصل بذلك
الآخر واما المتصل فيقال على الصورة الجسمية وهي التي منشأ منها الاتصال لذاتها وهو مستلزم لها واتصالها
الجسم التعليمي الذي هو الامتدادات الثلثة الموجودة في الشمعة حال كونها كرة ومثلثا ومربعا ويقال
لها هو فصل الكم وقد يقال متصل للجسم ايضا والمتصل الواحد المذكور في اول الحجة يريدون به الجسم و
بالاتصال الصورة الجسمية وقد يعبرون عنه بالامتداد وكلاهما على سبيل المجاز لان الاتصال في اللغة عبارة
عن ان يكون الجسم او اجزاء الجسم الواحد غير متباينة ولا متباعدة بل مثل صفة متماسة اذا عرفت
هذه الاصطلاحات فلنورد ما على هاتين الحجتين من المؤاخذات فنقول اما الحجة الاولى فالاعتراض عليها
من وجوه الاول انها مبنية على وجود اتصال جوهري في الجسم مغاير للجسم ونحن نمنع وجوده في الجسم
وان يكون فيه الا الاتصال الذي زعمتم انه من عوارض الكم لا غير وقولكم ان الابعاد والامتدادات تتبدل
على الشمعة مع بقاء الاتصال الواحد الجوهري فهو ممنوع لان الشمعة اذا كانت طويلة فجعلت مدورة
فانه يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة وبالعكس يتفرق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصالات المتعينة
المختلفة والامتدادات المتغيرة تكون في الشمعة حاصلة على سبيل البدل فالاتصال الواحد الثابت متحدد ومتعين
غير متغير غير مسلم اصل وجوده الوجه الثاني ان الاتصال المذكور في الحجة الاولى جوهر هو عرض لان ذلك
الاتصال هو الذي يقابل الانفصال ويبطله لوروده عليه ثم يعود الجسم الذي بطل عنه الاتصال الاول
متصلا باتصال آخر مثله وهكذا الحكم في هذا الاتصال الثاني باطل لورود انفصال آخر ثم يعود الجسم
متصلا باتصال آخر مثله وهكذا الى غير النهاية فهذه الاتصالات المتجددة متبدلة متغيرة مع بقاء
الحقيقة الجسمية والنوعية واستغنائها في قوامها عنها فيكون اعراضا واما الاتصال الذي ثبت في الحجة
انه غير الجسم فهو ما يقابل الانفصال والاتصال المحكوم عليه بالجوهرية فهو الجسم لا غير وقولكم ان الاتصال
لا يبقى مع الانفصال ولو كان الاتصال نفس الجسم لوجب بقاء الاتصال مع الانفصال كما يبقى الجسم
مع الانفصال قلنا الاتصال الذي يبطل بالانفصال هو الاتصال العرضي لا الاتصال الجوهري
ولو كان الاتصال الجوهري يبطل بالانفصال لزم ان لا يبقى الحقيقة الجسمية مع الانفصال ويكون كذلك وايضا نقول من طريق آخر فيما يتعلق بهذا الوجه انه لولا وجود المقدار لما امكن الانفصال عنه صح
المادة لولا الاتصال الجوهري الذي ادعيتم انه مصحح للابعاد الثلثة ما امكن وقوع الابعاد الثلثة
والانفصال فيكون القابل للانفصال الجسم لا المادة ثم لما كان الاتصال الجوهري جزء الجسم عندكم
فاذا كان الجسم يبقى مع الانفصال والاتصال الجوهري جزء للجسم كما زعمتم لزم ان يبقى الانفصال مع الاتصال
الجوهري الذي هو جزؤه ايضا فعلم ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما فرضتم فيكون
الاتصال مصحح للانفصال وجزء القابل ولكن للقائل ان يقول ان الاتصال الجوهري وهو الجسم
اذا كان قابلا للاتصال العرضي والانفصال فلا يحتاج الى حامل هو الهيولى فبطل ما ذكروه الوجه
الثالث انكم زعمتم ان في الجسم امتدادين احدهما جوهريا وهو الصورة الجرمية وامتدادا آخر

عرضا

عرضا هو الابعاد الثلثة والامتداد وماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة فلا ينبغي ان يختلف مقتضاها
فان اقتضى بعض تلك الطبيعة ان يكون جوهرا وجب ان يكون الكل جوهرا وان اقتضى شيء منها العرضية
وجب ان يكون الكل كذا الوجه الرابع ان الاتصال اما ان يعنى به ما لا يكون الا بين شيئين متعددين في
الخارج فيتوهم بينهما اتصال او يحدث فاعل بينهما ذلك او يتوهم لاجزاء الجسم المتصلة به ان بينهما اتصال
او يوجد عرضين قارين واتصال محلهما وهذه الاتصالات كلها عرضية لا يجوز ان يكون لاجزاء الجسم الجوهري
واما ان يعني بالاتصال ما لا يكون بين شيئين بل يكون حاصلا في الجسم فهو اصطلاح منهم لا على ما يدل عليه
مفهوم اللغة فذكر انا الاتصال هو الامتداد وكتب المتأخرين مشحونة بتسمية هذا الاتصال بالامتداد
فللقائل ان يقول ان هذا الامتداد لا يقابل الانفصال فيكون الامتداد نفس الجسم وهو القابل للاتصال
والانفصال فانهما لو تقابلا لامتنع ان يكون احدهما محلا للآخر قولكم ان الجسم يقال له انه ممتد في الجهات
ومفهوم الممتد انه شيء مع امتداد فلا يكون الممتد نفس الجسم قلت استعمال هذه وامثاله على سبيل المجاز
وذلك يورث غلطا كما يقال سطح عريض وخط طويل ولا يلزم من ذلك ان يكون العرض زائدا على السطح
ولا الطول زائدا على الخط الوجه الخامس ان الامتداد الجوهري الذي يسمونه صورة جوهرية ان لم يكن
واقعا بالفعل في الاعيان فيمتنع ان يكون جزءا للجسم الموجود في الاعيان ومقوما له لامتناع كون الذهني
مقوما للعيني وان كان الامتداد الصوري واقعا في الاعيان فهو موجود والامتداد المعينة العرضية ايضا موجودة مع
فيكون في المادة الواحدة امتدادان وذلك محال وايضا اذا كان في المادة الواحدة امتدادان كل منها
متناهيان ففيهما مقداران لكونه حاصلا بالفعل فيكون مقدارا بالضرورة واحد الامتدادين جوهر
والآخر عرض فاذا فضل احدهما على الآخر فيكون في المادة الواحدة امتدادان كبير وصغير فان نفذت
المادة باحدهما فيفضل احدهما على المادة او ينقص عنها فيكون لبعض الامتداد لا في مادة او لبعض
المادة لا امتداد لها وهما محالان وان تساويا في جميع اقطار الجسم فلا يكون بينهما امتياز البتة
فيكونان واحدا في جهة الامتداد وتعين المحل وخصوص المقدار وايضا الامتدادات الثلثة اذا تبدلت
على الشمعة ان تبدل الامتداد الجوهري الى الجهات المختلفة بطل ما ذكروه من تبدل الاعراض وبقاء
الاتصال واحد وثباته بل الثابت ليس الا نفس المقدار فان الشمعة التي لها مقدار معين اذا تبدلت
طولها وعرضها وعمقها فكلما زاد في الطول نقص في العرض والعمق وبالعكس فالذهاب في الجهات
المختلفة عرضي المقدار والمقدار مقدار ثابت لم يتغير في الشمعة وانما التغير للاوضاع
والذهاب في الجهات المختلفة وحينئذ لا يمكنك ان تحكم بعرضية المقدار المحسوس لاجل التبدل
المتغير فان الامتداد الجوهري المفروض تبدله حكمه هكذا وان لم يتبدل الامتداد الجوهري الى الجهة
في الجهات فهو محال اذ يمتنع ان يكون الجسم الذي فيه ذلك الامتداد الى جهة ولا يكون الامتداد
المتناهي الى جهة ولا ذا طرف ثم الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا لم يتبدل بل بقي كما كان
قبل التبدل في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره فيكون للقطر الصغير امتداد آخر الجزئية فضل
عليه وهو محال واما الحجة الثانية فالاعتراض عليها ان قولكم الجسم ليس نفس القوة على تسليمه فنحن
نسلم ذلك ولكنكم لا يجوز ان يكون القوة للجسم بالفعل ولا يلزم من ذلك ان يكون القوة نفس الجسم
فان ادعيت ان القوة لو كانت نفس الاتصال فقط وفي الجسم قوة الانفصال فكان يجب ان يبقى
الاتصال مع الانفصال فهو رجوع الى الحجة الاولى وقد فرغنا من الكلام عليها من ان الاتصال

اذا كان هو الامتداد فيجب ان يبقى مع الانفصال لتناثر دما ذكرناه هناك وقولكم ان القوة لو كانت
للجسم من حيث هو جسم للزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد بالفعل والقوة معا وهو محال ولما كان
الجسم من حيث هو جسم بالفعل فيكون القوة لغيره قلت الممتنع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة
بالفعل والقوة معا اما اذا كان ذاته وحقيقته بالفعل ولكن مع ذلك قوة شيء آخر واشياء اخرى
فليس ذلك بممتنع والوجود يشهدون بامثاله فان النفس ذاتها بالفعل ولها قوة قبول العلوم
العقلية وجميع الاجسام من حيث الجسمية بالفعل ومن حيث ان لها قوة قبول امور غير متناهية من
الصور والاعراض بالقوة والهيولى التي اثبتها المشاؤون يجب ان يكون ذاتها وجوهرها بالفعل
فانها حاملة للصور والاعراض ويمتنع ان يكون حاملها ليس له جوهر موجود بالفعل وذات الهيولى
ليست نفس القوة بل هي شيء مع قوة ويكون ذلك الشيء مع القوة غير نفس القوة فيكون موجودا
بالفعل الا انه يجوز ان يكون ذلك الحصول بسبب الغير وليس ذلك بممتنع فان جميع الممكنات
الموجودة حصولها يكون بغيرها مع كونها حاصلة بالفعل فعلم من هذا التقرير ان الهيولى التي اثبتها المشاؤون
بالفعل لا نفس القوة بل فيها قوة على امور اخرى وبهذا تبطل كبرى القياس الاول وهي كل ما هو بالفعل
من جهة ذاته لا يقارنه قوة وصورة القياس هكذا النفس بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس يقارنها قوة
امر ما ينتج من الشكل الثالث بعض ما هو بالفعل من جهة ذاته يقارنه قوة امر ما ومما يلزم القائلين بالهيولى
البسيطة انهم قالوا معنى جوهريتها انها موجودة لا في موضوع ثم قالوا ان قولنا لا في موضوع قيد سلبي
والوجود امر اعتباري فيتشكل قياس هكذا الهيولى امر اعتباري وكل ما هو اعتباري محض لا وجود له
الا في الذهن ينتج من الاول ان الهيولى لا وجود لها الا في الذهن وذلك هو مطلوبنا واذا لم يبق من
رسم الهيولى الا الوجود مع ما زعمتم انه لا خصوص لها غيره وان تم وجود الواجب عين ذاته فتركب
قياس هكذا الهيولى نفس الوجود وكل ما هو نفس الوجود فهو واجب الوجود لينتج ان الهيولى واجب
الوجود بذاتها وكنتم قلتم ان الهيولى يحتاج في وجودها الى الصور فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا
باعتبار كون وجوده عين ذاته وممكنا باعتبار انه لا يوجد الا بالصورة وذلك محال فتعين ان الهيولى
البسيطة التي اثبتوها لا وجود لها في الاعيان اصلا وان لا هيولى الا الجسم الذي هو المقدار القائم
بنفسه وجوهريته امر عقلي فيقال له هيولى بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه والانواع الحاصلة
ومحل بالنسبة الى ما يحله وهو في ذاته جسم مقداري لا غير واما قولك تبين بان الاجسام تشاركت
في الجسمية وتخالفت في المقادير فيكون المقادير خارجة عن حقيقة الاجسام استدلال غير صحيح فان
الجسم ليس الا المقدار فلا يلزم ان يكون التفاوت بشيء غير المقدار فان المقدار اذا زاد على المقدار
لا يجوز ان يقال انه زاد بغير المقدار بل التفاوت بالمقادير ليس الا بالمقادير فالجسم المطلق بازاء المقدار
المطلق والخاص بازاء الخاص وهو كما يقال السطوح تشاركت في السطحية واختلفت بالمقادير والمقادير
اشتركت في المقادير وتفاوتت بشيء فيكون التفاوت بشيء غير المقدار وهو باطل بل التفاوت
بينها انما هو بنفس المقدارية فحسب وهذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف
والكيفيات الشديدة والضعيفة واعني بالنور الاشد تماميته وكماله في الطول والعرض والعمق
وسائر المقادير كذا فان هذا اذا كان اطول من ذاك واعظم فانه اتم في طوليته ومقداريته و
الزيادة طول ومقدار فاذا ان الاعظمية شدة في الطول والمقدار لامكان الاشارة الى قدر

لان نفس القوة لا يكون امرا وجوديا فتعين ان يكون الهيولى ليس نفس القوة صح

الزيادة

الزيادة بخلاف الاشد بياضا فانه لا يمكن ذلك فيجعل الجامع عوضه الاتمية والكمالية فيقال هذا
النور اتم واكمل من هذا وهذا الجسم والسطح اتم واكمل من غيره فعلم ان الجسم نفس المقدار القابل للامتدادات
الثلثة فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البدل امر لازم له واما احاد الذهاب في الجهات عرض
مفارق متبدل والجسم نفس المقدار الثابت فحسب وهذا المقدار الذي هو الجسم ان كان بسيطا
فحكمه حكم السواد والطعم وساير البسائط المحسوسة في استغنائها عن التعريف وصورته في العقل صورته
في الحس فلا تعريف لامثالها اصلا واما الجسم اذا كان مركبا فيعرف ببسائطه فان كل من تصور البسائط
الحاصلة في شيء حصل له تصور ذلك الشيء ومعرفته فاستحضره ولا يلتفت الى ما ذكره المشاؤون في
التعريف فان اكثره فاسد

الفصل الرابع

في ان كل واحد من الهيولى والصورة لا ينفك عن الآخر
وبيان ما زعموا اما ان الهيولى لا يجوز تجردها عن الصورة الجرمية فقد احتجوا على ذلك بوجوه الاول
انها لو تجردت فاما ان يكون مشارا اليها او لا لا جائز ان يكون مشارا اليها لان الاشارة
اليها ان كان من جميع الجهات او لانه كانت جسما وقد فرضت مجردة هذا محال وان لم يكن من
جميع فهي عرض وان اشير اليها من جهتين فهي سطح وان كان من جهة واحدة فهي خط وكل ذلك
محال لانا فرضناها مجردة وان لم يكن مشارا اليها فاذا فرضنا انها لبست الصورة الجرمية حتى
صارت نوعا من انواع الاجسام فيشار اليها حينئذ فلا يخلو اما ان يبقى بلا وضع وحيز ومظهر
او يوجد في جميع الاوضاع والمظاهر او يوجد في حيز دون حيز ومظهر دون مظهر والقسمان الاولان
ظاهرا البطلان واما بيان بطلان القسم الثالث فلعدم وجود المخصص بحيز ووضع اما الفاعل
الخارجي الذي لا يتغير فانه لا يؤثر تاثيرا حادثا الا بحصول استعداد والهيولى لا استعداد لها
بحيز معين دون غيره لان نسبتها الى جميع الاحياز سواء واما المخصصات فالحركات السماوية
فان تاثيرها انما يكون في ماله جهة ووضع فان قلت النفس الناطقة يتاثر بالحركات السماوية مع
انها ليست ذات جهة ووضع قلت الفرق ظاهر لان النفس وان لم يكن ذات جهة ووضع
الا انها متعلقة بما هذا شانه والهيولى لما كانت مجردة عن الصور فلا نسبة لها الى الاوضاع
الفلكية فلا يمكن تخصيصها بحيز ووضع بحادث طبيعي او فلكي الا بعد ان يحصل في عالم الاجرام
متعينة المظهر ونحن نتكلم في ان علة المظهر والحيز ما هو والحاصل انه لو صح تخصص الهيولى بحيز
دون غيره فسببه اما ذاته او غيره وذلك الغير اما امر من الامور الثابتة او الحادثة والاقسام
الثلثة التي هي باطلة لما بينا قبل فان قلت الهواء اذا صار ماء ينزل ويختص باجزاء مكان الماء
بحيز فلم لا يجوز ان يكون الهيولى عند لبس الصورة تخصص بحيز دون غيره في امكان ذلك
النوع قلت الهواء اذا صار ماء ينزل على خط مستقيم على زاوية قائمة فتعين ان يكون مكانه
ما يحاذيه من محل انحداره الا ما يتفق من سبب خارج كريح وغيره مما يوجب تخصيصه بمكان آخر وما
لا يصدق على شيء من ذلك فلا تخصيص بشيء من المظاهر والاحياز الوجه الثاني لو امكن تجرد الهيولى
عن الصورة فاما ان يكون مع تجردها منقسمة او غير منقسمة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
اما اللزوم فبين واما بيان بطلان التالي اما بطلان الانقسام مع تجردها فلان الحكم بالانقسام يستلزم
ان يكون مقداريا وقد فرضناها مجردة هذا خلف واما بيان بطلان عدم الانقسام فلان عدم انقسامها
ان كان لذاتها وجب ان لا يصير منقسمة اصلا لكنها انقسمت عند لبس الصورة فليس لذاتها

وان كان عدم الانقسام لصورة لها لا ينقسم لزم ان يكون للصورة الجسمية ضد وقد قالوا انها لا ضد لها
الوجه الثالث لو امكن تجرد الهيولى عن الصورة لكان لنا فرض جسم واحد قسم بنصفين ثم انا نفرض
هيولى القسمين تجردت عن الصورة قبل التنصيف مرة وبعده اخرى فالهيولى المجردة قبل التنصيف اما
يمتاز عن هيولى احد النصفين ام لا فان لم يتميز يلزم ان يكون هيولى الكل وهيولى جزؤه واحدا اذ لا فرق
بينهما في شيء فلا يكون فرق بين الكل والجزء مع اشتمال الكل على الجزء وذلك محال فلا بد من الاستياز ويجوز
الكل لا يمتاز عن هيولى احد الجزئين الا بشيء الا بالمقدار فيلزم ان يكون الهيولى التي فرضناها مجردة
عن الصور الجسمية ذات مقدار ولا يكون المجرد عن الامتداد والمقدار التي تجردا هذا خلف الوجه الرابع
انا اذا فرضنا انقسام الجسم بقسمين وفرضنا تجرد كل واحد من هيولى القسمين عن الصورة فاما ان يتميز
وهو محال اذ لا تميز منهما اصلا او يتحدا وهو محال لان الاتحاد انما يكون بانفصال وامتزاج حتى يقتضيان
امتدادا واحدا وذلك يوجب ان يكون الصورة المنفية بالفرض موجودة والاتحاد على غير هذا الوجه اما
او يبطل احدهما دون الآخر وهو محال اذ ليس بطلان احدهما دون الآخر اولى من العكس فمتى امكن بقاء الحد
لذاته امكن بقاء الآخر ضرورة فلو امكن تجردها لزم احد الاقسام الثلثة والتالي باطل فالمقدم مثله واما
الصورة فقد احتجوا على انها لا تجرد عن الهيولى لوجوه الاول لو امكن تجردها فاما ان يصح ان يشار اليها
اشارة حسية او لا يصح والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما انها لا يجوز ان يشار اليها اشارة لايجوز م
حسية فلان الاشارة اليها ان كان من جميع الجهات فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فهو
الجسم وكل جسم مركب من الهيولى والصورة فالهيولى مع الصورة على تقدير تجردها عنها هذا محال و
ان كانت عرضا فهو الجسم التعليمي المفتقر الى محل يقوم فيه وذلك المحل هو الهيولى المفروضة دونها وهو
محال وان كانت الاشارة اليها لا من جميع الجهات فيلزم ان يكون سطحا او خطا او نقطة وهذه كلها
اعراض حالة في الجسم المفتقر الى الهيولى فيلزم وجود ما فرض نفيه وذلك محال ايضا واما انه لا يجوز ان
لا يكون يشار اليها فلانها اذا لم يكن الاشارة الحسية اليها لم يكن امتدادا والتالي باطل فكذا المقدم
اما بيان الشرطية فلان كل امتداد ولا بد وان يكون له طرفان وكل ما له طرفان فانه يستدعي جهتين وكل ما
له جهتين فانه يصح الاشارة الحسية اليه فثبت ان كل امتداد يصح الاشارة الحسية اليه وينعكس بعكس
النقيض كل ما لا يصح الاشارة الحسية اليه فليس بامتداد فقد ثبت ايضا صدق الشرطية واما بطلان التالي
فهو ظاهر الوجه الثاني لو امكن استغناء الصورة عن الهيولى لما تصور حلولها فيها اصلا وقد حلت فيها
فهي غير مستغنية عنها اما بيان الشرطية فلان كل ما استغنى عن المحل فانه يكون لذاته يقتضي الاستغناء عن
ذلك المحل وكل ما كان لذاته يقتضي الاستغناء عن المحل فلا يتصور عليه الحلول في المحل فينتج من الشكل الاول
كلما استغنى عن المحل فلا يتصور عليه الحلول فيه والصغرى مستغنية عن البيان واما الكبرى فتبين بان كل
ما حل في محل فهو محتاج الى ذلك المحل والشيء المحتاج الى المحل مستغن عنه فينتج من الشكل الاول الشيء
مما حل في المحل لم يستغن عن ذلك المحل وينعكس بعكس النقيض الى الشيء مما يستغني عن المحل يحال فيه ويستلزم
هذا الحكم استغنى عن المحل فلا يحل فيه اصلا فثبت الكبرى واما بيان بطلان التالي فلان كل صورة في عالمنا
هذا يمكن عليه الحلول لانه لو لم يمكن عليها الحلول كانت غير الصور الهيولانية التي الكلام فيها الوجه الثالث
انه لما كان الجسم جنسا لسائر انواع الاجسام كالارض والماء والهواء والقسمة الانفكاكية ممكنة
بالاسكان العام على هذه الانواع وكل ما امكن على النوع امكن على الجنس لانه لو صدق ما لم يمكن على الجنس

لم يمكن على النوع والا لصدق نقيضه وهو بعض ما لم يمكن على الجنس يمكن على النوع وينعكس الى قولنا بعض ما
يمكن على النوع لا يمكن على الجنس وهو باطل فثبت انه كلما امكن على النوع امكن على الجنس ولزم من ذلك
ان يكون الجسم من حيث هو جسم والصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية قابلة بالامكان العام
للقسمة الانفكاكية فوجب ان يكون لها هيولى فعلم ان كل ما هو واحد من الهيولى والصورة فلا
لا ينفك عن الآخر فبينهما علاقة في كيفية تلازم الهيولى والصورة لما امتنع انفكاك كل منهما عن الآخر
فلا بد لهذا الربط والعلاقة من علة وسبب تقتضيه فنقول اما ان يكون الصورة علة للهيولى او
الهيولى علة للصورة او يكون كل واحد منهما علة للآخر او لا يكون واحد منهما علة للآخر فهذه اقسام
اربعة الاول ان يكون الصورة علة الهيولى فذلك غير جائز لوجهين الاول ان الصورة التي هي الاتصال
الامتدادي اما ان يمكن ان يتصورها العقل قائمة بذاتها من غير ان يكون حاصلة لشيء او لا يمكن
فان امكن ذلك لزم ان يكون الامتداد متصورا عند العقل مع قطع النظر عن حامله ثم تصير ذلك
الامتداد علة لوجود حامله المنطبع فيه فهو باطل لوجهين الاول ان ما لاحظه العقل للصورة قائمة بذاتها
دون محلها يقتضي ان يكون في ذاتها مستغنية عن محلها الثاني ان الحال في ذاته مفتقر الى المحل
ويلزم من كون المحل معلولا للحال ان يكون كل واحد منهما مفتقرا في ذاته الى ذاته وذلك محال وان
لم يمكن ان يتصورها العقل قائمة بذاتها غير حاصلة لشيء فلا يمكن ان يكون علة للهيولى لان علة
الشيء يمكن ان يلحظ موجودا دون ما هو معلوله وما ليس كذا فلا يمكن ان علة الثاني ان الامتداد
الصوري لو جاز ان يكون علة لوجب ان يكون هويته متعينة ولا يتعين الا بالتناهي اللاحق للصورة
بتوسط الهيولى والا لو كانت الصورية المتعينة متناهية بذاتها لا بتوسط الهيولى لكان قابلا الامتداد
بذاته قابل للوصل والفصل دون الهيولى فيلزم ان يكون المجرد عن المادة غير مجرد وذلك محال لان الهيولى
انما ثبت بسبب الوصل والفصل ثم ان الامتداد الصوري اذا كانت هويته متعينة بالامور الموقوفة
على حامله لا يجوز ان يكون علة لحامله لان الموقوف على الشيء مفتقر الى ذلك الشيء فكيف يكون علة له
فالصورة لا يكون علة للهيولى مطلقة واذا بطل ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى بطل ان
يكون آلة وواسطة مطلقة لها لما ذكرنا من ان العلة والآلة والواسطة يوجد اولا متشخصة ثم
يؤثر في المعلول بعد ذلك فهي مستغنية في وجودها عن المعلول المتأخر وقد عرفت امتناع تقدم الصورة
على الهيولى وبهذا يعرف فساد ما ذكره الرئيس ان الصورة شريكة للعلة اذ شريك العلة يجب
تقدمه وتشخصه اولا ثم يؤثر بعد ذلك وقول بعض المتأخرين ان الذي يمتنع ان يكون شريكه هي
الصور المشخصة الممتنع تقدمها على الهيولى اما التي هي شريكة للعلة فهي الصور من حيث انها صورة
وهو فاسد ايضا فان الصور من حيث انها صور اعتبار عقلي لا وجود له في الاعيان فلا يكون علة
لما هو في الاعيان وبهذا البرهان يمتنع القسم الثاني وهو ان يكون الهيولى علة مطلقة للصورة او
شريكة للعلة بوجه من الوجوه وان يكون آلة وواسطة والفرق بين الآلة والواسطة ان الآلة ما يؤثر
الفاعل في منفعله القريب بتوسطه ولا يكون علة موجدة لكن الايجاد يتوقف على توسطها واما
الواسطة فقد يكون علة موجدة بان يكون معلول المعيد علة لغيرها فهي واسطة بين علتها ومعلولها
ولان الهيولى قابلة فقط فلا يكون لها جهتا تأثير وتأثر واما القسم الثالث وهو ان يكون كل واحد
من الهيولى والصورة علة للآخر ففساده ظاهر لامتناع الدور المستلزم لتقدم الشيء على نفسه

بيان الفرق بين الآلة والواسطة

القريب صح

واما القسم الرابع وهو الذي لا يكون واحد منهما علة للآخر فنقول جسم كون كل واحد منهما علة للآخر يقتضي
انفكاك كل منهما عن الآخر وليس كذلك بل هما معًا متلازمان فيفتقر التلازم بينهما الى علة خارجة
مقتضية للتلازم والمعية ومن زعم ان المعية باطلة بالبيان السابق وهو انه ان كان كل واحد
علة للآخر فهو دور محال وان لم يتوقف احدهما على الآخر او توقف احدهما فلا معية وبهذا احتج
الشيخ على تقدم الصورة وهو فاسد لما مر من البرهان فلا بد من ثالث يكون وجودهما منه بقيام كل
واحد منهما مع الآخر لاستحالة المعية على غير هذا الوجه فيكون كل واحد من الهيولى والصورة
مفتقرة الى الاخرى في صفة من الصفات فالصورة تفتقر في تشكلها الى الهيولى والهيولى تفتقر
في بقائها الى الصورة وهما يوجدان معًا عن علة خارجة عنهما فان استغناء كل واحد منهما عن
الآخر بالكلية يوجب امتناع التركيب بينهما فان المعلولين المنتسبين الى علة ان لم يكن بينهما ارتباط لا
يوجب التلازم العقلي بينهما لم يكن تلازم اصلا بل مصاحبة اتفاقية فقط وليست العلاقة التي بين الهيولى
والصورة كالعلاقة التي بين المتضايفين فان الهيولى والصورة ليسا بمتضايفين في ذاتيهما لامكان
فهم كل واحد مع قطع النظر عن الآخر الا انه يعرض لهما تضايف القابلية والمقبولية واما المتضايفان
فهما عرضان لا يمكن فهم احدهما مع قطع النظر عن الآخر وليس كل واحد منهما مستغنيا عن الآخر كما
توهم بعضهم فان الاستغناء يقتضي عدم المعية والمتضايفان بينهما معية التلازم المقتضي للافتقار
فهما ذاتان اوجبا صفتين كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وكل واحد منهما والتلازم لا يكون من
غير علة موجبة وتلك العلة الموجبة اما بينهما وبين معلوليها واما بين معلولين لها الا كيف كان بل
من حيث اقتضت تلك العلة تعلق كل واحد منهما بالآخر وكل امرين لا يكون احدهما علة موجبة
للآخر ولا معلولي علة تقتضي ارتباط احدهما بالآخر فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا تلازم بينهما
ويمكن فرض احدهما دون الآخر وان كانا معًا في الوجود صدرا عن علة واحدة بحسب اعتبارين لكن لا ارتباط
بينهما يقتضي معية التلازم بل معية المصاحبة الاتفاقية فقط كالفلك والعقل الصادرين عن العقل
فالمعية لا تخلو عن القسمين تتمة في ذكر الصور النوعية اعلم ان الجسم المطلق لا يتنوع ولا يقع في الوجود
الا بانضمام امر ينوعه ويقومه وذلك الشيء المنضم يسمى صورا نوعية وهي غير الصور الجرمية التي هي الاتصال
الامتدادي فان الجسم المطلق لو امكن ان يوجد مجردا عن الصور النوعية لم يخل من ان يكون في حال التجرد قابلا
للانفصال والتشكل وتركه بسهولة او بعسر او لا يقبلهما اصلا والتوالي الثلاثة باطلة فالمقدم مثلها والشرطية
بينة واما بيان بطلان الاقسام الثلاثة من التالي فلان التالي ان صدق ووجد جسم مطلق بلا صورة نوعية
لم يخل اما ان يكون ذلك الجسم مستعدا لقبول الانفصال والتشكل او لا يكون مستعدا لذلك فان كان
الاول فذلك الاستعداد لقبول الانفصال والتشكل وتركه اما بسهولة او بعسر فالذي بسهولة كالماء
والهواء والذي بعسر كالارض والحجر واما القسم الثاني الذي لا يستعد للانفصال والتشكل كالسماء
والكواكب واما بيان ان الجسم المطلق يقتضي احد هذه الاقسام لذاته فلانه لو لم يقتضه لذاته فاما ان لا
يقتضيه لغيره ايضا مع اتصاف الجسم المطلق باحد الاقسام فهو محال لان كل ممكن لا بد له من مرجح وان اقتضاه
لغيره فلا يخلو ذلك الامر المغاير للجسم المطلق اما ان يكون مقارنا له فيكون ذلك هو الصورة النوعية
المطلوب اثباتها وان لم يكن مقارنا للجسم فذلك الامر الخارجي يكون فياضا وذلك الجسم نفس الاستعداد او معه
من غير ان يفيده امرا يحصل به ذلك وهو محال ايضا فعلم ان الجسم المطلق يقتضي احد هذه الاقسام ثم نجعلها

مقدما

عنهما

جنبهما صح

مفتقر في صفة الى الآخر لا في ذاته والصفة يستمي بالمضاف الحقيقي والتلازم الذي بينهما بسبب هذا الافتقار صح

ذكر الصور النوعية

مقدم القياس شرطي هكذا لو اقتضى الجسم المطلق احد هذه الاقسام الثلاثة لذاته لوجب له ذلك وكلما
وجب له ذلك امتنع عليه احد القسمين الباقيين ينتج من الشكل الاول انه لو اقتضى الجسم احد اقسام الثلاثة
امتنع عليه احد القسمين الباقيين والتالي باطل فالمقدم مثله لان احد هذه الاقسام لو كان ممتنعا
لما امكن ان يحصل لجسم من الاجسام البتة لكنه قد حصل كل واحد من هذه الاقسام لبعض الاجسام
فلا يكون واحد منها ممتنعا على الجسم واذا كان البعض غير ممتنع على الجسم المطلق فلا يجب بعضها عليه
لنفس الجسمية المطلقة فقد بطل مقدم النتيجة فعلم ان الهيولى لا يوجد مجردا والصورة الجرمية لا تقدر
ان تصير متخصصة متنوعة بصورة نوعية يقتضي الاختصاص باحد هذه الاقسام الثلاثة فالمخصصات
الاولى كالصورة الفلكية والنارية والهوائية مقومات لوجود الهيولى اذ لو كانت مقومة لحقيقتها
لما امكن تعقلها دونها بل هي مقومة لوجودها اي لا يحصل في الوجود الا مقارنة لها واما المخصصات
الثواني كقبول الانقسام والتشكل وتركه بسهولة او بعسر او عدم الانقسام وتشكله وانها انما تعرض
بعد تقوم الجسم بمخصصه فانها استعدادات محضة فالتخصص بها يكون بعد التخصيص لان الاستعداد وعدم
ذلك والذي له الاستعداد وعدمه هو الصور النوعية الجوهرية المتقدمة على الاستعدادات التي هي المخصصات
الثواني فان قلت هذه المخصصات ان اقتضاها الجسمية المطلقة وجب ان يتساوى في الكل والتالي باطل
فكذا المقدم والملازمة وبطلان التالي حينئذ قلت السؤال وارد لو كان المقتضي هو الجسم اما اذا كان
المقتضي هو الفاعل الخارجي وهو المختار فلا ولا يجوز ان يكون الفاعل الخارجي يفيد هذه الاستعدادات فلا
يحتاج الى الصور النوعية التي اثبتناها بواسطة تلك الاستعدادات فان الاستعدادات ليست طبائع محصلة
قائمة بذاتها يتقوم بها الانواع المحصلة بل هي امور عارضة تتبع الامور المحصلة التي يتقوم بها انواع
الاجسام فان الفاعل الخارجي لا يفيد نفس الاستعداد من ان يفيد امرا يتبعه الاستعداد فالذي يفيده الفاعل
هي الصور النوعية ثم ان مواد هذه الانواع المحصلة يفيدها الفاعل مزاجا وحالا تستعد تلك الانواع
لقبول صور اخرى كما يفيد الماء حرارة شديدة تستعد بها مادة الماء لقبول الصورة الهوائية
ويفيد مادة البدن مزاجا تستعد به لنفس مجردة فالاستعدادات وان كان الفاعل الخارجي هو
المفيد لها الا انها لا تفاد الا بواسطة امر محصل هي صور الانواع المفادة بسبب وجود الاستعداد
تابع لصور الانواع والصور النوعية الطبيعية مقومة لوجود الهيولى ولوجود الجسم المخصص
فقط لتعقلنا الهيولى والجسم بدون الصور النوعية فلا تكون مقومة لحقيقتهما لكنها تكون مقومة
لحقائق الانواع واما الصور الجرمية وهي الاتصال القابل للابعاد فهي مقومة لحقيقة الجسم ومقومة
لوجود الهيولى ومن العلماء من صرح بتبدل الصور الجرمية عند تبدل الصور النوعية قال لان
كل صورة نوعية محصلة معها مقدار آخر وكذا امتدادات اخرى غير الاول ويلزم من ذلك
ان يحصل اتصال آخر وامتداد عند تبدل الصورة بصورة اخرى نوعية ووجب على هذا القائل
ان لا يقول بان الصور النوعية يقوم وجود الجسم على سبيل البدل كالهيولى وذلك لان الاتصال
القابل للامتدادات لما كان جزءا للجسم فاذا تبدلت الصور النوعية يلزم على مذهبه ان يتبدل
الاتصال الامتدادي ويتبدل الجسم لتبدل جزئه الذي هو الاتصال الصوري اذ تبدل الجسم
لتبدل جزئه الاتصالي فيحدث مع كل صورة نوعية جسم آخر فلا يكون الجسم كالهيولى الباقية بعينها
عند تبدل الصور المختلفة عليها المقومة لها على سبيل البدل والجسم يفتقر في وجوده وتخصصه

دات

الى الفاعل الخارجي لوجوه الاول ان الجسم لما وجب فيه النهاية وكل متناه فلا بد له من مقدار وشكل
فالجسم لا بد له من مقدار وشكل فلا يخلو من ان يكون المقتضي للشكل والمقدار اما ان يكون هو الجسم
او ما دخل فيه او ما خرج عنه فالقسمان الاولان محالان لاستواء جميع الاجسام في الجسمية وجزئيها
اعني الهيولى والصورة والاستواء في العلة يقتضي الاستواء في المعلول فوجب استواء جميع الاجسام
في المقادير والاشكال لاستوائهما في العلة وهي الجسمية وجزئيها فتعين ان يكون هو الامر الخارجي (العلة ح)
الوجه الثاني ان الجسم مفتقر في وجوده وتخصصه الى الفاعل الخارجي وذلك ان القابل للمقدار والشكل
ليس هو الهيولى فانه لا يمكن حلولهما فيها دون امتداد ولا الصورة فان الامتداد الصوري لا
يقبلهما والا لزم ان يكون الاتصال بنفسه قابلا للوصل والفصل وقد بين استحالته فالقابل لهما هو
مجموع الهيولى والصورة وهو الجسم ولا يمكن ان يكون المقتضي للشكل والمقدار هو المجموع والا لزم (يقال لزم)
ان يتساوى الكل والجزء في المقدار والشكل لاستوائهما في الجسمية والتالي باطل فالمقدم مثله
فتعين ان يكون المقتضي للشكل والمقدار انما هو الفاعل الخارج ولا يوجد الجسم متخصصا الا به
وعلم من هذا ان الصورة لا يجوز ان يكون علة للهيولى ولا آلة ولا واسطة اذ لو كانت الصورة
علة للهيولى لتقدمت عليها بالتشخص وكلما تقدم على شيء بالتشخص فشكله ونهايته متعينة
قبل فينتج لو كانت الصورة علة لوجب تعين شكلها ومقدارها قبل الهيولى بالذات والتالي باطل
لافتقار الشكل والمقدار الى الهيولى والصورة مفتقرة الى الشكل والمقدار فيكون الصورة مفتقرة
الى الهيولى لان المفتقر الى المفتقر مفتقر الى ذلك المفتقر اليه فلا يجوز ان يكون علة لما يحتاج اليه
الوجه الثالث في ان الجسم يفتقر في وجوده وتخصصه الى فاعل خارج ان الصور النوعية المختلفة كالصور
الفلكية والنارية والهوائية وغيرها من الصور الطبيعية المختلفة لو اقتضتها نفس الجرمية الغير المختلفة لزم ان
يكون ثابتة في الكل لاستواء نسبة العلة الى الكل والتالي باطل فالمقدم مثله فلا بد من مخصص هو الفاعل
الخارج فان قلت لم لا يجوز ان يكون في الاجسام معان مختلفة يقتضي الصور والمقادير والاشكال ونحوها
الاعراض وحينئذ لا يفتقر الى الفاعل الخارج قلت تلك المعاني المختلفة لا يخلو اما ان يكون لازمة لذات (فان كانت لازمة ظ)
الجسم فاللازم لذات الشيء لا يفارقه ولا يقتضي في جزئياته اشياء مختلفة لثبوتها في الكل لكن
الانواع المختلفة والاشكال وغيرها واقعة في الوجود فوجب ان لا يكون المعاني اللازمة علة للامور
المختلفة وان لم يكن تلك المعاني المختلفة لازمة لذات الجسم فيكون حصولها للجسم ممكنا وكل ممكن
يفتقر الى مرجح خارج فثبت ان هذه المعاني المختلفة التي في الجسم يفتقر الى مرجح خارج كما قلنا في
الصور النوعية وغيرها فان كانت المعاني المختلفة مفيدة لامور اخرى فيكون هي الصور النوعية
لا محالة وهي المخصصات الاول المقومة لوجود الجسم التي ثبت وجودها بالبرهان اذ يمتنع ان يكون
لكل احوال الى ما لا يتناهى موجودة معا فالحق ان الجسم لما كان من المفارق بجميع اجزائه و (احوال ح)
اعراضه اللازمة والمفارقة منه وانه ليس في الجسم الا استعداد الفعل فقط والمفارق هو الفاعل
لذلك مطلقا وسيأتي تحقيقه والنهاية اللازمة للجسم قد عرفت انها ليست بمقومة للجسم لوجوه
منها ان النهاية عدمية ولا شيء من العدمي بمقوم للجسم فلا شيء من النهاية بمقومة للجسم ومنها
ان الجسم يعقل مع الشك في نهايته وكل ما يعقل مع الشك في نهايته لا يتقوم ذاته بالنهاية ينتج
من الاول ان الجسم لا يتقوم ذاته بالنهاية وبيان الصغرى ان الجسم لو لم يشك في نهايته لم يفتقر الى

برهان يدل على تناهي الاجسام والابعاد واما بيان الكبرى فان كل ما يعقل بدون شيء لا يكون ذلك
الشيء من مقوماته لما عرفته في اول المنطق ومنها انه لو كانت النهاية مقومة للجسم لما امكن ان
يوجد بدونها والتالي باطل فكذا المقدم والتلازم بين في المنطق واما بيان بطلان التالي فلوجود الجسم
الكروي بدون الخط والنقطة والدائرة بدون النقطة فلو كان الخط والنقطة مقومين للسطح والخط
لما وجدا بدونها وما يفرض من وجود الخط عند حركة الكرة كالمحور والمنطقة او عند قطع فليس ذلك (الدائرة ظ)
بواجب الحصول في الجسم فلو كان الخط والنقطة مقومين لوجب حصولهما في الجسم والسطح بالفعل
على انك قد عرفت انها لا وجود لها في الاعيان ولا في الاذهان ايضا واما ما يرد من الاعتراضات
والمؤاخذات على هذا الفصل فنقول ان ما ذكرتم من البراهين على امتناع خلو الهيولى عن الصورة ما
واستدلالكم بذلك على كون الصور مقومة لوجود الهيولى ليس بصحيح فان امتناع الخلو عنها لا يدل
على تقومها بها ولو كان امتناع الخلو عن الشيء موجبا لتقوم وجوده لكانت الاعراض اللازمة كالزوايا
الثلث للمثلث والزوجية للاربعة وهي التي يمتنع انفكاكها عن موضوعاتها مقومة لوجود تلك
الموضوعات وذلك محال لان هذه اللوازم تابعة لموضوعاتها حالة فيها غير قائمة بذاتها ومستغنية
عنها فلا يمكن ان يكون علة لوجودها ولا مقومات للوجود ثم ان ما ذكرتموه من الحجة يتوجه في المقدار او
الوضع بهذا الهيولى او الجسم لو تجردت عن المقدار او الوضع ان صحت الاشارة اليها فلها مقدار
ووضع وفرضت مجردة عنهما هذا محال وان لم تصح الاشارة اليها فحصل لها مقدار ووضع فحصولها
في جميع الامكنة او لا في شيء منها محال او في بعض دون بعض فهو ترجيح من غير مرجح لما ذكرتم في الصورة
وكذلك يمكنك ان تجرد هيوليين او جسمين عن المقدار اما ان يتكثرا دون تميز او يتحدا ويمتزجا دون
المقدار او يبطل احدهما دون الآخر والكل محال ويلزم من ذلك ان يكون المقدار او الوضع صورة
او ما ذكرتم من الصور اعراضا لاستواء الحجة فيهما ثم قولكم ان الهيولى اذا فرضنا مجردة وكانت غير
مشار اليها ثم فرضنا حصول الصورة فيها فمحال ان لا يحصل في شيء من الاحياز او يحصل في جميعها
قولكم ومحال ان يحصل في حيز دون حيز لعدم المخصص بذلك فيه نظر فانه يلزم من ذلك ان لا يحصل
الهيولى المتخصصة بصورة ووضع دون ان يكون لها مخصص لانه يلزم من ذلك ان لا يتصور خلو الهيولى
عن الصورة فيكون امتناع لبس الصورة والتجرد لعدم المخصص بحيز حتى لو امكن ان يكون لها مخصص
لجاز تجردها فيكون قد علل امتناع الشيء بذاته لامتناعه بغيره وهو من جملة المغالطات وعلى تقدير ان
يكون امتناع الخلو لذاتها لا يلزم ان يكون الصور مقومة لوجود الهيولى لان المثلث يمتنع خلوه عن
الزوايا الثلثة لذاته ومع ذلك فليست الزوايا الثلثة مقومة لوجود المثلث ولا صورة له ثم ان
الصور المنطبعة باعترافكم ليس قيامها بنفسها بل بمحلها ومعنى قيامها في محلها ان هو وجودها
فيه فكيف يمكن ان يكون لها تقدم ما على الهيولى المحتاجة اليها في الحلول ولو كانت علة ما لكان
وجوبها قبل وجوب الهيولى فيكون وجوب الصورة امكان كون الهيولى وكل ممكن يكون ممكن
ان لا يكون فمع وجوب الصورة عند العلة امكان لا كون الهيولى ويلزم من ذلك ان يكون مستغنيا
عن المحل وهو محال ولما امتنع ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى لاحتياجها الى التناهي والشكل
المحتاجين الى الهيولى فيجب ان يمتنعوا كونها علة ما ومتقدمة عليها تقدما ما فانه يلزم من كونها علة
تقدما ما يجب تعين الهوية بالتناهي ومن كونها جزء العلة ما يلزم من كونها علة مطلقة وقد تم (وجود ظ)

فبما لم يتم منه ومن رجع الى العقل وترك التعصب عرف بادنى نظر ان حاجة الحال وهو الصورة الى المحل اظهر
واوضح من حاجة المحل وهو الهيولى الى الصورة لان الحال لا يمكن ان يتصور مستغنيا عن المحل والمحل فيمكن
ان يتصور مستغنيا عن الحال ثم هذه الصورة التي زعمتم انها جوهر غير قائم بذاته بل قيامها بمحلها باطل
ببطلان المقدار الذي هو عرض عندكم وكيف يبطل الجوهر ببطلان العرض وليس العرض جزء الجوهر من حيث هو
جوهر ولا هو تمام ماهيته ايضا واما برهان تجرد الهيولى عن الصورة فانه لا يدل على امتناع تجردها عنها
مطلقا بل انما يدل على امتناع ان يكون الهيولى مجردة ثم تقارنها الصورة بعد ذلك فانه لو قال
قائل انه يجوز ان تجرد البعض من الهيولى عن الصورة ويبقى كذلك دائما من غير ان تقارنها صورة
لغوا لم يكن هذا البرهان دافعا لدعواه الا ان يضم الى البرهان زيادة وهي انه اذا اقترن ببعض
الهيوليات صورة جسمية ولم يقترن بذلك البعض الآخر شيء منهما مع كون الطبيعة الهيولية طبيعة
واحدة مشتركة لزم ان يكون في الهيولى تكثر وانقسام من غير انضمام صورة اليها وهو محال ومن هذا
المجموع يحدس النفس امتناع تجرد الهيولى عن الصورة مطلقا وقولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة
ان انقسمت ففي مقدار وقد فرضت مجردة وان لم ينقسم فعدم الانقسام ان كان لذاتها وجب ان لا تقبل
القسمة اصلا فيه نظر فانه يمكن ان يكون عدم قبولها للقسمة ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة وهو المقدار
لا لغيرها كما يكون فرض الزوايا في السطح ممتنعا دون الخط ولا يمكن ان تورد مثله في الصور النوعية كان يقول
لو تجرد الجسم عن الصور النوعية فاما ان يكون قابلا للانقسام والتشكل بسهولة او بعسر ولا يقبلهما وايّا ما
كان لزمه ذلك لذاته فلا يتصور عليه غيره فكان يجاب ان نعم فاذا قيل عليه ان عدم قبوله للقسمة انما كان
لعدم شرط القبول بسهولة او بعسر وهو التحول عن الكيفيتين الانفعاليتين او قبوله للقسمة بسهولة انما هو
لعدم المانع وهو الصورة الفلكية او الصلابة وهذا ليس بصحيح لان الصور النوعية غير مفيدة للمقدار
والشكل والا لزم ان يستوي مقدار الكل والجزء وان يتساوى مقادير اشخاص النوع الواحد وليس كذا
بل الواهب للكل من الصور والمقادير والاشكال وسائر العوارض هو المفارق وسيأتي تحقيق الصور
النوعية فهذا هو الكلام التام في الهيولى والصورة والامر المهم الذي يجب هو اثبات الهيولى على ما هو الحق
وهو امر قابل للصور والهيئات الجسمانية واتفق الكل على اثبات هذا المفهوم ولم يتنازع فيه احد لان
الامور الكائنة الفاسدة من الصور والهيئات اذا كانت بالفعل وهي مع ذلك قابلة للعدم فيجب
ان يكون قوة وجودها وعدمها في غيرها وهو ما يقبلها ويحملها والا فالشيء الواحد من حيث انه بالفعل
لا يجوز ان يكون نفسه بالقوة لنفسه ثم المحل القابل من حيث ذاته بالفعل فيجوز ان يكون بالقوة بالنسبة
الى حصول امر آخر فيه لا انه يكون فيه قوة وجود نفسه وعدمها فقد دلت الصور والهيئات المتبدلة
على وجود ما يقبلها ويكون غير حادث ولا قابل للعدم والا لزم ان يكون له محل فيه قوة وجوده وعدمه
وذلك محال فان الفاعل الذي لا يتغير انما يحدث منه شيء لاستعداد القابل او ما يكون في حكمه
فلو كان القابل حادثا لاحتاج الى قابل آخر ولزم التسلسل فقد ثبت هذا القابل بهذا البرهان وسـ
وسنبينه ببراهين اقوى فيما بعد ويبتني عليه كثير من المسائل المهمة كثبوت المبدأ الاول فنقول الجسم
لها صور مختلفة لا تقتضيها ذاتها لما بين فيحتاج الى مفيد من خارج فالهيولى سواء كانت نفس الجسم
او امرا بسيطا لا تمايز الا بالصور والنزاع الواقع في القابل ليس في وجوده ولا ان القابل لجميع الصور والاعراض
هو الجسم بل النزاع وقع في ان ذلك القابل هو الجسم نفسه او امر بسيط والذين يقولون ببساطته

يطلقون

يطلقون القبول على الجسم ايضا فيقولون هيولى اولى وهو الامر البسيط وهيولى ثانية المصنعة
وهو نفس الجسم وهذا النزاع بعد اثبات مفهوم القابل المفتقر اليه في كثير من الامور المهمة لا يضر
في الاغراض الطبيعية والالهية ولا يتوقف في الامور المهمة بسبب وقوع الشك في امور غير
مهمة فالحق ان الهيولى هو نفس الجسم وهو المقدار ولا وجود للصور الجرمية والنوعية الجوهرية
وان ليس في الجسم الا الهيئات فحسب وان بعض تلك الهيئات يعتبر جواب ما هو وبعضها لا يعتبر فلك
ان تسمي ما يعتبر في الجواب صورا نوعية وهي المخصصات الاولى وغيرها توابع للتخصيص وما لا يعتبر هيئات
ولك ان تسمي المجموع هيئات الا ان مرتبتها ليست واحدة فان الهيئات المعتبرة في جواب ما هو اي
المخصصات الاولى للامر الكلي والباقية توابع للتخصيص **الفصل الخامس** في تناهي الابعاد وهذه المسئلة
احد مقاصد هذا العلم وهي من المهمات والمبادي والذي يبتني عليها من الطبيعيات مسئلة ان
محدد الجهات ومن الالهيات مسئلة امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها وهو المقدار عن الهيولى ويجب
نهاية جميع الابعاد سواء فرضناها في ملاء او خلاء ان امكن وجوده او في الذهن وعلل بعضهم تناهي
الامتداد الذي في الذهن بكونه في آلة جسمانية متناهية فيتناهى وهو فاسد فان الامتداد المذكور
ليس حالا في الآلة الجسمانية والا لجاز انطباع العظيم في الصغير واما كوننا نتصور الامتداد الغير
المتناهي من حيث مفهوم اللانهاية مجملا واحوال الامتدادات الذهنية وما لها من الخواص فنكشفه
في الموضع اللائق به ان شاء الله واحتجوا على تناهي الابعاد وكيف ما كانت ببراهين **البرهان الاول**
لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لكان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والتالي باطل فالمقدم مثله
والشرطية تتبين بانه لو صح اللانهاية لكان يمكن ان نخرج من نقطة واحدة خطين على سبيل الانفراج على نسبة
واحدة يذهبان الى غير النهاية فيكون الانفراج الذي بينهما غير متناه ايضا لان الانفراج يجب ان يزداد بزيادة مقدار
الخطين فكلما ازداد الخطان ازداد الانفراج وكلما نقص مقدار الخطين نقص ذلك الانفراج فاذا
كان الخطان غير متناهيين فبالضرورة يكون الانفراج الذي بينهما غير متناه اذ لو كان الانفراج متناهيا
والساقان غير متناهيين لزم ان لا يكون انفراج الساقين متناسبا للساقين لان للمتناهي الى
المتناهي نسبة فيكون نسبة الانفراج المتناهي الى الساقين الغير المتناهيين نسبة متناه الى متناه
وذلك محال فنهاية الانفراج محال ايضا فالانفراج غير متناه يذهب بحسب ذهاب الساقين الغير
المتناهيين فيلزم بالضرورة ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهما الخطان ويمتنع ان
يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فقد ثبت الشرطية وظهر بطلان التالي فان قلت لا اسلم
ان المحال لزم من فرض لاتناهي الامتدادات فقط بل منه ومن فرض الساقين على الصورة
المذكورة فيكون المجموع هو المحال وحينئذ لا يلزم من استحالة المجموع عدم تناهي الامتدادات
لجواز ان يكون المحال لازما من فرض وقوع الساقين المنفرجين على الهيئة المذكورة والجواب
ان كذب كل مجموع انما هو بكذب بعض اجزائه فاذا لزم المحال من المجموع الكاذب فكذبه ان كان
لكذب سلب نهاية الامتدادات فذلك هو مطلوبنا وان كان لكذب وجود فرض مثل هذين
الساقين فقط فليس بصحيح لانه على تقدير سلب النهاية عن امتداد العالم يكون هذان الساقان
المفروضان واقعين في الاعيان في نفس الامر وهذا البرهان هو برهان الاشارات بعينه الا انه
ههنا اوضح واقل مقدمات وهناك اصعب واكثر مقدمات وفي اتمامه عسر **البرهان الثاني** لو كان

بيان ما يتعلق بتناهي الابعاد

يزداد بزيادة مقدار

برهان التطبيق

الابعاد غير متناهية كان ان نتوهم امتدادا غير متناه فنأخذه تارة كما هو غير متعين وتارة نقطع قدرا متناهيا
من وسطه ثم نوصله في الوهم ونتوهم خطين انطبق احدهما على الآخر فان ذهبا الى غير النهاية من غير تفاوت
يلزم ان يكون الناقص مساويا للزائد والجزء للكل فان الامتداد المفروض انه غير متناه هو جزء من مجموع
القدر المتناهي مع نفس ذلك الخط فاذا كان المقطوع منه وهي المجموع من نفس الخط وما ضممنا اليه من
المقطوع يكون الكل مثل الجزء وذلك محال وان وقف احدهما وذهب الآخر فقد وقع التفاوت بينهما احدهما
وانصرام الآخر فيتناهى احدهما والآخر زاد عليه بقدر متناه وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فالامتداد
الذي هو العالم المفروض انه غير متناه فهو متناه وذلك هو المطلوب واوردوا على هذا البرهان ان القطع
والوصل المذكور فيه يقتضي ان يكون هناك حركة ولا يتصور ذلك فيما لا يتناهى لاستلزام الحركة جسما
وهو خطأ فان الخط الغير المتناهي اذا تحرك الى الالتيام حتى لا يبقى فيه فرجة فلا بد وان يخلى من ذلك الجانب
الآخر بقدر ما يحرك اليه من هذا الجانب وهكذا الحكم في الخط الذي على الجانب الآخر فلزمت النهاية ثم ان
غير المتناهي ان فصل عنه اين فاذا تحرك اليه خلى من الجانب الآخر بقدر ما يشغله فيتناهى من جانب التخلية
ومن هذا الطرف الآخر فيتناهى من الجانبين وقوله ان غير المتناهي يقبل الحركة لكونه جسما فان كل جسم
يقبلها وهو فاسد فانه يجوز ان يمكن على الشيء امر بحسب جهة عامة فيه ولا يمكن ذلك بحسب جهة اخرى
فان الافلاك يقبل الحركة المستقيمة والخرق والكون والفساد من حيث الجسمية ويمتنع عليها ذلك
من جهة خاصة كالصور النوعية فليس كل ما يمكن على العام يمكن على ما تحته من الخاص فكذلك فيما نحن
فيه فان كل جسم يمكن عليه الحركة من جهة جسميته ويمتنع عليه ذلك باعتبار كونه غير متناه والجواب
ان الحذف والقطع لم نأخذهما في الاعيان لنحتاج الى الجذب والمد والوصل بالفعل بل نأخذ الامتداد
الواحد الذي فرضناه غير متناه في الوهم كما هو تارة ونأخذه وقد فاتنه قدرا متناهيا اخرى فينظر الوهم
الى ذلك الامتداد دون عشرة اذرع مثلا مرة ومعها اخرى وحينئذ لا يحتاج الى الجذب وقد وقع
وحركة في الاعيان ليلزم ما ذكرتموه من المحذور وهذا البرهان يتم في كل سلسلة مركبة من عدد مجتمعة
في الوجود ولها ترتيب وضعي كما مثلنا او كان لها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات
فيأخذ العقل هذه السلسلة كما هي تارة وبدون قدر متناه اخرى ثم توصل بينهما في الوهم وتجعل
كأنهما سلسلتان انطبقتا احدهما على الاخرى فان كان بازاء كل واحد من هذه السلسلة واحد
من الاخرى من غير تفاوت لزم ان يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال وان تفاوتا فيقع
التفاوت في الطرف فيتناهى احدهما ويزيد الآخر عليه بقدر متناه وما زاد على المتناهي بمتناه فهو
متناه وصورة القياس ان يقول لو صح وجود سلسلة مجتمعة في الوجود مترتبة لكان الناقص مساويا
او للزائد او يكون الغير المتناهي يزيد على المتناهي بمتناه والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
البرهان الثالث لو صح وجود الابعاد الغير المتناهية لكان لنا ان نفرض كرة خرج من مركزها خط غير
متناه مقاطعا لخط آخر غير متناه ولا محالة يكون الخط الخارج عن المركز ملازما للمركز من جهة
النهاية فاذا تحركت الدائرة تحرك الخط الخارج عنها لملازمة المركز فينتقل عن التقاطع الى
المسامتة لا محالة بعد ان لم يكن وكل حادث بعد ان لم يكن له اول فالمسامتة لها اول ولا يتصور
ذلك الا على نقطة معينة من الخط الخارج ينتهي المقاطعة عندها ويحدث اول المسامتة وهي اول نقطة
في الخط الخارج ينتهي عندها التقاطع وكل نقطة في الخط الخارج فرضت انها اول نقطة المسامتة فالمسامتة

حركة جميع الخط الغير المتناهي ومال آخر ليتم فيه
حركة اصلا واجاب بعضهم بان حركة الغير المتناهي ممكن
صح

برهان الكرة والمسامتة

مع النقطة

مع النقطة التي فوقها يكون قبلها والمذكور في اقليدس ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم وحينئذ فكل
نقطة في الخط الغير المتناهي يمكن ان نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم فاذا تحركت الكرة كان الخط المتناهي من الموازاة الى
المسامتة فينطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة ومركز الكرة ويكون انطباق ذلك الخط على هذه الخط الى ان يكون قبل الانطباق
على الخط الواصل بين النقطة التحتانية ومركز الكرة ويكون انطباق ذلك الخط على هذه النقطة التحتانية
الفوق قبل الانطباق على ما تحتها وهكذا الى آخر نقطة الخط وهذا ما ذكره بالمسامتة عند الشيخ
وقد زعم فخر الدين ان هذا البرهان وهو برهان الكرة والمسامتة يدل على كون الابعاد غير متناهية لانا
نفرض الكرة المذكورة كرة العالم ونفرض خطوطها المستقيمة محور العالم ثم نفرض خطا آخر خرج من مركزها
موازيا للمحور فاذا تحركت الكرة بحيث يصير طرف هذا الخط المتناهي الذي كان موازيا مسامتا لطرف
المحور فحدثت عند المركز زاوية بسبب ميل الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامتة طرف المحور ويكون
هذه الزاوية لا محالة قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا فرضنا من هذه الزاوية خطا على زاوية تحت
فقسامت طرف نقطة فوق طرف محور العالم وهكذا يخرج الخطوط من هذه الزاوية فكلما كانت اصغر كانت
المسامتة البعد فيكون هذه المسامتات واقعة فوق محور العالم فيدل على عدم تناهي العالم ثم قال صاحب
انا لو فرضنا انا والقضية على طرف العالم الجسماني فانا نميز بين قدامنا وخلفنا ويمينا ويسارنا بالبديهة
بحيث لا يمكننا ان ننكره انفسنا ولا يمكننا غير في ذلك كما لا يمكننا ان نشك في الامور
البديهية قال وهذه القضية اقوى عند الفطرة الاولى والعقل السليم الذي لم يتشوش باعتبار
باعتبار الجدليات وكثرة الشكوك والالف بالشبهات والالف بما يدنس الفطرة من المقدمات
التي ركبتم منها برهان تناهي الابعاد فعلمنا ان هذه المقدمة اولى بالقبول من مقدماتكم تلك والجواب
عن الاول ان خروج خطين متوازيين من نقطة واحدة غير ممكن فبطل ما بني على ذلك من التوهمات الكاذبة
والخيالات الفاسدة وعلى تقدير جوازه فالبرهان قد قام على تناهي الابعاد فما ذكره من الوهم غير مطابق
للعقل فلا يلتفت اليه والاوهام الصحيحة هي التي تصدر عن طاعة العقل كما فرضنا نحن في التوهمات التي بنينا
عليها تناهي الابعاد فانه على تقدير صحة مذهب الخصم ان الابعاد غير متناهية يصح ما ذكرناه من الفرض
الوهمي وبهذا يندفع ما ذكره في السؤال الثاني فان توهمك انك على طرف العالم وهو كاذب
يكذبه البرهان والوجود ولا يصدقه العقل وقولكم نميز بين قدامنا وسائر الجهات ليس بصواب فان القدام
والخلف وسائر ما ذكره يستدعي جهة وصوبا وحيزا تكون فيه عند كونك على طرف العالم ولا جهة
ولا صوب هناك فكيف تورد امثال هذه البراهين التي لا حاصل لها ولا روح فيها ولو كان الرجل من الحكماء
والمتالهين او تنورت نفسه بشموس الحكمة وانوار الذ[illegible] عنهم ولتعصب لهم في تمهيد براهينهم
واجاب عن الشكوك الواردة على كل مبهم ولظهر في كلامه رسوخ انوار الحكمة في قلبه ولكن كل
ميسر لما خلق له في اتمام هذا البرهان صعوبة من جهة انه يحتاج ان يثبت فيه ان حركة الجسم الغير
المتناهي ممكن ولا نقدر على اثبات ذلك وقولهم ان اتمام الحركة الدورية ظاهر وقوعها لا يكفي
هذا القدر بل يحتاج ان يقول ان حركات الدوائر التي خرجت منها الخطوط الغير المتناهية يصح
وقوعها في الوجود ويتعذر اثبات ذلك بل الحق ان الجسم اذا تحرك بالاستدارة فسواء تمت
حركته او لم تتم فهو متناه اما اذا تمت فهو ظاهر واما اذا لم تتم فعند حركته من المبدأ قد يشير
فلا بد وان يخرج كل مفروض عن حيزه لانه جسم واحد متصل فيخرج جميع اجزائه عن حيزه فكان

فيكون المفروض انه اول نقطة مسامتة للخط الذي لزم كونه نقطة
الخط الخارج عنه ليس هو اول النقطة المسامتة وكذلك الحال
في المفروض انه آخر نقطة المسامتة وهي النقطة التي تقع عليها
تقاطع الخطين ليست آخر نقطة التقاطع ايضا بل يكون بعدها
نقطة اخرى تتقاطع عليها الخطان الى غير النهاية وهو محال
فلو كانت الابعاد والخط المسامتة غير متناهية لزم ان يحصل في الخط
نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لا يحصل فيه ذلك
وان يحصل فيه نقطة هي آخر نقطة المسامتة وان لا يحصل
وذلك جمع بين النقيضين وهو محال وينضم الى هذا الى
محال آخر وهو انه لا يتم حركة دورية اصلا لعدم تخلص
احد الخطين عن الآخر وظاهر تمامها فان قلت ما برهان
مسامتة النقطة الفوقانية قبل التحتانية قلت البرهان
يظهر بمقدمتين الاولى ان الخط الخارج عن المركز اذا كان
متناهيا وموازيا لخط آخر خارج غير متناه وتحركت الكرة
انتقل الخط من الموازاة الى المسامتة ثم يزول المسامتة
وينتقل من نقطة الى اخرى تحتها الى ان يقوم الخط المتناهي
على ذلك الخط الغير المتناهي المقدمة الثانية ما سطر
اقليدس في كتابه ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم
صح

بح

الحركة انية على جميع الاجزاء في زمان متناه فيلزم تناهيه بالضرورة وان لم تجز الحركة الدورية واعلم ان برهان
حركة الدائرة انما يلزم منه استحالة وجود الابعاد الغير المتناهية عند كون الجسم المستدير الخارج من
مركزه خطا غير متناه مقاطعا لآخر غير متناه متحركا بالحركة المستديرة ولا يلزم منه ذلك استحالة وجود
الابعاد الجسمانية الغير المتناهية كيف كان اذ ان يكون وجود الابعاد الغير المتناهية بدون هذا الفرض
محال الآن ان يقترن بالبرهان حدس صائب يحصل منهما الجزم **البرهان الرابع** لو كانت الابعاد غير متناهية برهان عرشي
لكان هناك حيثيات ونقط غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون بين اي واحد واحد من تلك الحيثيات
متناه او لا يكون فان لم يتناه لزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هما الطرفان وذلك
محال وان تناهى ما بين اي حيثية مع اي حيثية كان من هذه الحيثيات المتعوقة بعدم النهاية سواء
كانت قريبة او بعيدة اشتملت على الحيثيات الاخرى او لم يشتمل لزم ان يكون الكل متناه فان الابعاد المفروضة
انها غير متناهية متناهية وليس هذا الحكم على الكل المجموعي بما في كل واحد واحد من احاده فانك اذا قلت
ما بين كل واحد واحد دون الذراع فانه لا يلزم ان يكون الكل دون الذراع لان كل واحد واحد متناول
الاحاد على الترتيب فلا يلزم ان يكون الكل دون الذراع واما اذا قلت ما بين اي واحد واي واحد كان
دون الذراع فانه يلزم ان يكون الكل دون الذراع لان اي واحد واي واحد كان لا يتناول الاحاد على
الترتيب بل يتناول اي واحد كان مع اي واحد كان وحينئذ يلزم ما ذكرنا **البرهان الخامس** لو كانت
الابعاد غير متناهية لكانت سعة العالم في جميع الجهات غير متناهية فلنفرض جسما مستديرا كالترس برهان الترسي
متناهيا خرج عن مركزه ستة اجسام دقيقة كالخطوط الى غير النهاية بحيث يقسم سعة الترس ووجه
العالم الستة اقسام متساوية فكلما ازداد البعد بين تلك الخطوط ازدادت السعة بينها وانما
على نسبة ذهاب الخطوط فما بين كل خطين منها ان لم يكن متناهيا لزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين وهو محال وان كان ما بين كل خطين من تلك الاقسام الستة المتناهية متناهيا لانحصارها
بين تلك الخطوط فيكون مجموع الاقسام متناهيا لان مجموع المتناهيات متناه فسعة العالم وهي الابعاد
الجسمانية متناهية وهو المطلوب وهو من مستخرجات الشيخ الالهي وزعم انه اجود من برهان ساقي المثلث
ومن غيره لكون الترس مفروضا وكل جانب منه في خط فاسح العالم والامتدادات على جوانبها
ذاهبا الى غير النهاية فلا يتمكن الخصم من المنع كما في ساقي المثلث **البرهان السادس** على تناهي الابعاد
يجب ان نعلم ان الجسم البسيط اذا تناهى في جهة فلا بد وان يتناهى في جميع جهاته لكون الطبيعة
الواحدة لا يختلف مقتضاها بان يقتضي نهاية طرف ولا نهاية آخر ولكن هذا لا يدل على ان جميع
الاجسام او كل جسم منها متناه وانما يدل على ان كل جسم تناهى في جهة فانه متناه في الجهة الاخرى
اذا عرفت هذا فنقول قول القائل كل جسم غير متناه ليس بصحيح فان بعض الاجسام كالكواكب وبعض
الافلاك وسائر المكونات متناهية فاذا كنا في وسط عالم الاجسام فيكون كل جسم واقعا على جهة
من جهاتنا وكل ما وقع على جهة من جهاتنا فهو متناه في تلك الجهة التي يلينا وكل ما تناهى في تلك الجهة
تناهى في جهة واحدة وكل ما تناهى في جهة واحدة فان كان ذلك الجسم بسيطا فقد علم انه اذا تناهى
في جهة تناهى في جميع الجهات وان كان ذلك الجسم مركبا فتركيبه عن البسائط الباقية في الغير الفاسدة
او لو فسدت البسائط فيه لم يكن مركبا بل بسيطا فيكون حكمه حكم جميع البسائط الواجب فيها النهاية فعلم
ان احاد الاجسام كلها متناهية وكذلك الحكم لو كان الكل موجودا وتناهى في جهة فانه يجب ان يكون متناهيا

مجموع

في جميع الجهات لشبهه في نفسه كما ذكر في البسائط فان قلت اذا كان كل واحد من الاجسام متناهيا فيلزم والخلا فط
ان يكون المجموع ايضا متناه قلت اما الخلاء فهو شيء واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه فان الاشياء انما تتكثر باحد بهيآتها وليس ه
الامرين اما بحواملها واما بجهاتها والخلاء شيء منها فاذا تناهى من جانب وجب ان يتناهى في جميع الجهات واما
الاجسام التي لا يتناهى كان لها ترتيب في الاحياز فكل مركبين تركب من اشياء متناهية المقادير اذا
كان حجم احدهما مناسبا لحجم الآخر فيكون عدد احدهما مناسبا لعدد الآخر وبالعكس اذا ناسب العدد
العدد ناسب الحجم الحجم وحينئذ لا يجوز ان يذهب اعداد الاجسام الى ما لا يتناهى عند الحكم بان مقدار الجميع متناه
اذ يجب زيادة العدد ويزداد مقدار الحجم هذا اذا كانت اعداد الاجسام متناهية فان كانت اعدادها غير متناهية
وهي متقادير ثم جمعناها حتى صارت حجما واحدا فيلزم ان يكون ذلك الحجم غير متناه وهو محال لان الذي على جانب
منها اما ان يكون حجم مجموع احاده ناقصا عن حجم ما هو على جانب آخر او مساويا فان نقص فلنفرض ان الحجم
الناقص الذي كان على جانب انتقل الى الحيز بالجانب الآخر الذي كان فيه الزائد وبالعكس فانه ينفصل حيز
الزائد على الناقص المتوهم انتقاله اليه فيتناهى الناقص وانقطع دون استيفاء حيزه المنتقل اليه وينقص
حيز الناقص على الزائد الذي انتقل اليه فانقطع الحيز وتناهى الحجم الغير واما اذا تساويا ولم ينقص احدهما عن وتناهي م
الآخر وفرضنا انتقال كل واحد منهما الى صوب الآخر بحيث يشغل كل واحد منهما ما كان يشغله الآخر في وسط فنحن م
اجسام العالم فيكون الابعاد كلها متناهية فنحن في سائر الجهات والجوانب على السواء فيصير مجموع الاجسام
وسطا متعينا بالفعل ويكون هذا الوسط وسطا بالنسبة الى جميع الاطراف والجوانب وكل ما كان له وسط
بالفعل وسط بالنسبة الى جميع الاطراف والجوانب فالوسط منتصف الاجسام وكل ما له نصف فعدد الربع يكون
له ربع هو نصف كل واحد قائما على جوانبنا التي يلينا فيكون محصورا بيننا وبين طرف النصف الآخر فيكون له
نهاية البتة ونهاية الى النصف الآخر واذا كان الربع متناهيا كان النصف ايضا متناهيا فالكل متناه ولزم
من ذلك تناهي جميع الاجسام وهو المطلوب وهذا البيان يمكن تمامه مع قطع النظر ان البسيط اذا تناهى في
صوب تناهى من بقية الاصواب كما ذكرنا ويتم مع استعمال تلك المقدمة ايضا فان قلت اذا كان
ما على جانب ازيد مما على الآخر وتناهى من احدهما لم لا يتناهى في الآخر بل يكون احدهما متناه والآخر غير
متناه قلت اذا كان الغير المتناهي واقعا على احد جوانبنا فلنا ان نتوهمه في الجانب الآخر بالحركة بل نتوهم انه
كان في الاصل فيه ويلزم ما ذكر من النهاية ولا يمتنع هذا التوهم كما لا يمتنع ان نتوهم ما على الجانب الآخر غير
متناه ايضا بحيث لا ينقص حجمه عن حجمه وليس هذا الوهم من قبيل الاوهام الفاسدة بل من قبيل الاوهام
الصحيحة التي يبنى عليها العلوم العقلية كالهندسة والحساب وغيرهما من مساحات الاجرام العلوية
والسفلية المبنية على التصرفات الوهمية المعلوم صحتها بالقياسات العقلية ويجب ان تعلم ان كل ما جعلت
نهايته من جهة العقل والوهم يجب فيه النهاية في الاعيان لان العقل والوهم يتمكن من التضاعيف الغير
المتناهية اكثر مما يتمكن من تحصيل ذلك بالفعل في الاعيان لكون الوهم لا يتوقف حكمه على استعداد
المواد والقابل حجة اخرى على تناهي الابعاد انا اذا فرضنا جسما يقابل اجساما مختلفة الوضع فكل
واحد من تلك الاجسام المقابلة لذلك الجسم لا يقابله بما لا ينقسم فاذا فرضنا انه خرج من كل واحد انه مستقيمة فيجب ان يختلف منها هذه الخطوط
منها خطا الى ذلك الجسم الواحد اذ لو اتفق موقع الخطوط من ذلك الجسم لزم اتفاق وضع مختلفات من ذلك الجسم الواحد صح
الوضع وذلك محال ويلزم من تقابل الاجسام الكثيرة المختلفة الوضع لذلك الجسم الواحد ان يكون
ذلك الجسم مختلفا بمقابلة قائمة او اقرب من كل جسم غير ما يختص بمقابلة الآخر فكلما كان المحيط

اكبر كان امكان انفراض اجزائه المقابلة لاجزاء المحاط اعظم وكثرة توهم اجزاء المحيط بمقابلة لجزاء المحيط
الاعظم فالاعظم يوجب ان يكون المفروض اجزاء المحاط اصغر فيقع من اجزاء المحاط في مقابلة ذراع من المحيط الاعظم
اصغر مما يقع في مقابلة ذراع من المحيط الاصغر الذي هو دونه ولذلك يقع في مقابلة ذراع من المحاط الاكبر
اكبر مما يقع في الاصغر لانه ان لم يقع في مقابلة كل ذراع من المحاط الا ذراع من كل واحد من المحيطين لزم ان
يكون الاجسام الثلثة متساوية وذلك محال اذا عرفت هذا فنقول لو كانت الابعاد غير متناهية لكانت
سعة العالم واحاطته بجميع الاجسام غير متناهية فاذا فرضنا عندنا جسما كريا يكون مقدار احاطته ه
عشرة اذرع فمقدار الاحاطة بجميع الغير المتناهية اما ان يقابل الذراع الواحد من الكرة المفروضة
منها قدرا متناهيا او غير متناه فان كان ما يقابل الذراع في الكرة متناه ولا امكان الفرض اكبر منه
فيلزم ان يكون القدر المتناهي المسامت للذراع نسبة الى ذلك المجموع المحيط الذي هو مسامت
لبقية اجزاء الكرة وذلك موجب التناهي في الكل وان كان مقدار ما يقابل الذراع من الكرة
غير متناه فهو محال لان القدر المفروض من احاطة السعة الغير المتناهية يكون محيطة بناء جميع الجهات
والجوانب المقابلة لباقي الاذرع حجة اخرى على تناهي الابعاد ثبت في العلم الالهي وجود الواجب الحق
على وجه لا ينبني على الحركات او الاجسام والهيئات من جهة نهاياتها وانه واحد لا يصدر عنه الا واحد
وهو اول العقول الصادر عنه اول الاجسام الذي لا اعظم منه في الوجود ولا بد وان يكون انتهاء
الجسم الصادر عن معلول عقله فيكون محيطا بذلك الجسم فيتناهى من جهة جانب الجسم الذي يلي
وهو جسم بسيط كري الشكل فاذا تناهى من جهة تناهى من جميع جهاته ولا يكافيه بالخروج عنه ليلزم وجود
عالمين المستلزم لوجود الخلاء فيجب ان يكون جميع الاجسام في حشوه وتحقق احاطته بالمتناهي فهو متناه
حجما وعظما وذلك هو المطلوب **الفصل الثاني** في الجهات واحوالها الجهة هي طرف الامتداد ولذلك
يمكن ان يقصد بالاشارة الحسية او الذي يقصده المتحرك بالحركة الاينية وهي موجودة اذ لو لم تكن
الجهة موجودة لما صحت الاشارة اليها وما قصدها المتحرك بالحركة الاينية والتالي القضية باطل فالمقدم
مثله وبيان الملازمة ان الاشارة لا بد لها من مشار اليه والحركة من مقصود اليه لانه لا اشارة ولا
حركة الى غير شيء وهي من الموجودات الحسية لا من المعقولات المحضة بعين هذا البرهان والجهات مختلفة
بالطبع لكون الحركات مختلفة من عدة وجوه منها اختلافها باختلاف جهاتها كاختلاف حركتي النار
والارض فلو لم تكن الجهات مختلفة بالطبع في انفسها لما صح ان يكون علة لاختلاف الحركات بالطبع
فان قلت قولك ان كل مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا منتقض بحركة الكيف كحركة الجسم
من السواد الى البياض ومن لون الى لون فان الجسم تحرك الى طلب البياض وغيره مع كونه ليس
بموجود قلت حركة الجسم الى طلب البياض ليس بحركة الى طلب الجهة لان البياض وغيره لا يحصل
ولا يتحقق الا بالحركة فالجسم بحركته يقصد ايجادها وتحصيلها ولا يقصد في الحركة الى الجهة ذلك
بل مقصوده الوصول اليها والحصول فيها فيجب ان يكون موجودة متحققة في ذاتها ليصح ان يتحرك
اليها الجسم والجهات ست والطبيعي منها اثنان وهي العلو والسفل وتقرير هذا ان الامتدادات
التي في الجسم المارة بنقطة القائم بعضها على البعض على قوائم لما كانت ثلثة وكان لكل امتداد منها
طرفان فالامتدادات منها هما طرفا الامتداد الطولي ويسميان باعتبار طول قامة الانسان بالفوق
والتحت والفوق ما يلي رأسه بالطبع والتحت ما يلي قدمه بالطبع والامتدادان الاخران هما طرفا الامتداد

فاصغر من

الوضعي

الوضعي ويسميان باعتبار عرض قامته باليمين واليسار واليمين اقوى جانبيه بالطبع او بالاغلب واليسار يقابل
ذلك والامتدادان الاخران هما طرفا الامتداد السمكي ويسميان باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام
ما يلي وجهه بالطبع والخلف ما يلي قفاه هذا بحسب الوضع ثم استعمل بعد ذلك في سائر الحيوانات والاجسام حتى
انه اعتبر هذا في الفلك فيقال لما يلي الجانب الشرقي منه يمينا اذ منه يظهر قوة الحركة تشبيها بالانسان ولما
يلي الجانب الغربي يسارا ولما يلي وسط سمائه قدامه ولما يقابله خلفه ولما يلي احد قطبيه علو ولما يلي الآخر
سفل كل ذلك على وجه التشبيه بالانسان فهذه هي الجهات الست باعتبار قيام الامتدادات بعضها
على بعض وان لم يعتبر ذلك فيكون الجهات وهي اطراف الامتدادات غير متناهية باعتبار امكان فرضها
في الجسم الواحد وبهذا التقرير يندفع ما ذكره فخر الدين ان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا متناهية
بالقوة وان المضلعات يكون عدد جهاتها هي عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية فيكون للمثلث
ثلث جهات وللمربع اربعة لانا قلنا ان الجهات غير متناهية في الجسم بحسب امكان انفراضها فيه اذا لم يعتبر
قيام الامتدادات بعضها على بعض وحينئذ يكون اطرافها جهات وبهذا المعنى لا يكون اضلاع المثلث
والمربع جهات لانها ليست باطراف الامتدادات بل هي امتدادات يكون اطرافا لسطوح ثم هذه الجهات
الست ينقسم الى ما يكون طبيعيا وهو الذي لا يتبدل بالفرض كالفوق والسفل والى ما لا يكون طبيعيا
وهي المتبدلة بالفرض كاليمين والشمال والقدام والخلف لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه ه
والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره فاذا توجه الى المغرب انعكس الجميع وتبدل العلو والسفل
ليس كذلك واما المنكوس فانه وان صار رأسه الى اسفل ورجليه الى علو فليس ذلك يوجب تبدل
العلو سفلا وبالعكس لانا شرطنا ان ما يلي الرأس بالطبع علو وما يلي القدم بالطبع سفل وليس الحال
في المنكوس كذا وبهذا يندفع سؤال قيام شخصين على طرفي قطر الارض وان ما يلي رأس احدهما يلي قدم
الآخر فان المراد بالرأس والقدم ما هو بالطبع والمنكوس لرأس احدهما يلي قدم الآخر بل كلاهما رأساهما
الى السماء وقدماهما الى المركز واعلم انه لما تبين تناهي الابعاد والامتدادات فطرف الامتداد بالقياس
الى ذلك الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالقياس الى قصد الحركة لطرف ذلك الامتداد والاشارة اليه
يسمى جهة فندعي ان الجهة حد وطرف غير قابلة للقسمة لوجوه الاول انه قد ثبت تناهي الامتدادات
فيمتنع حينئذ ذهاب الجهة الى غير النهاية اذ على تقدير جوازه يستمر القسمة الى غير النهاية فلا يلزم تجزؤ
فيلزم ان يكون لكل بعد طرف وحد يكون هو الجهة الغير المنقسمة وذلك محال الثاني انه ثبت ان الجهة يتعلق
بها الاشارة الحسية ويقصدها المتحرك الاينية وما لا يتناهى على تقدير جواز الانقسام فالحس لا يتناوله
بالاشارة الحسية لكون الجهة طرفا للامتداد وحدا له وما لا يتناهى لا طرف ولا حد له وكذلك لا يتناهى
انقادة لا يمكن المتحرك ان يطلب الوصول اليه والحصول فيه عند كون الجهة غير متناهية لامتناع الوصول
الى ما لا يتناهى والحصول فيه الثالث ان الجهة لو كانت منقسمة فعند الانقسام والانفصال الفعلي يجب
حركة احد الجزئين على الآخر فان كان وراء الجزء الابعد من الجهة جهة يكون المفروض جهة هي الغاية
في ذلك الامتداد ونحن نتكلم الآن في الجهة التي هي منتهى الاشارات وغاية الحركات الكائنة في ذلك
الامتداد وان لم يكن وراء الجزء الابعد في الجهة جهة والتقدير ان احد الجزئين انقسم وتحرك عن صاحبه
فيلزم ان يقع الحركة والاشارة لا الى صوب وجهة لانا فرضنا ان الجهة التي ادعينا عدم انقسامها
اي منتهى الاصوب وانه خلف محال الرابع لو كانت الجهة منقسمة وفرض انقسامها الى جزئين فالمتحرك

يكون له

اذا وصل الى اقرب الجزئين اما ان يتجاوزه او لا فان تجاوزه فتلك الحركة اما عن الجهة وهو محال اذ يلزم
ان يكون جزء الجهة المفروض انه قد تحرك عنه كلها وان كانت الحركة الى الجهة فالجزء المفروض انه تحرك اليه
لا يكون جزء الجهة بل كلها فيلزم على كل التقديرين ان لا يكون الجزء جزءا وذلك محال وكذلك الحكم فان لم يتجاوزه
وان كانت الحركة لا الى الجهة ولا عنها فهو محال بالضرورة واعترض ابن سهلان بانه لا يلزم من كون المتحرك
غير متحرك عن الجهة ولا الى الجهة ان لا يكون متحركا لجواز ان يكون متحركا في الجهة وهو خطأ لان المتحرك
عند توجهه يستدعي جهة مخصصة وما يتحرك فيه ليس بجهة له والا لوقف لان الجهة ما اليه الحركة لا ما فيه
الحركة بيان ان الجهات تتحدد بجسم واحد محيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه هو اعلم ان الجهات التي *في محدد الجهات*
هي غاية الاشارات والحركات ومنتهاها وهي اطراف الامتدادات وحدودها الغير المنقسمة وهي الجهات
الحقيقية بالطبع كفوق وسفل لا الاربعة الباقية الوضعية المتبدلة اما ان يفرض حاصلة في الخلاء او الملاء
هو يمتنع ان يكون حاصلة في الخلاء لوجهين الاول ان الخلاء لا يلزم من وجوده ان يكون بعدا متشابها *علم كون الجهة في الخلا*
الحقيقة وكل ما كان متشابه الحقيقة يمتنع فرض حصول هذه الاطراف والحدود فيه بالطبع فالخلاء
يمتنع فرض حصول هذه الاطراف والحدود فيه بالطبع الثاني انه سيتبين عن قريب ان الخلاء مستحيل
الوجود فضلا عن ان يتعين فيه شيء او يحصل فيتعين ان يكون حصول هذه الاطراف والحدود في الملاء
فذلك الملاء لا يخلو اما ان يكون جسما واحدا او اجساما كثيرة لا جائز ان يكون اجساما كثيرة فانها
اما ان يكون متباينة او يحيط بعضها ببعض ومحال ان يكون تلك الاجسام متباينة اذ يلزم ان يكون كل
واحد منها مختصا بحيز معين وان يكون على جانب معين من الاخر وبعد معين منه وذلك يوجب ان يكون
تلك الاحياز والجوانب والحيثيات محتاجة الى المخصصات وعلل يقتضي تلك المخصصات والعلل تحققا حصول
الاجسام المذكورة فيها وحينئذ يلزم تقدم تخصص تلك المخصصات والعلل على حصول تلك الاجسام فيها
لا تقدم تلك الاجسام التي فرضنا انها محددة وهو محال لان محدد الجهات يجب تقدمه في الوجود على حصول
تلك الجهات المذكورة ومحال ان يكون تلك الاجسام الكثيرة التي يحيط بعضها ببعض كلها محددة للجهات
لان الجسم المحيط بالكل يكفي في التحديد دون الحاجة الى المحاط الواقع حشوا وتبعا وتحديده انما هو بالوضع
لا بالذات لاحتياجه الى المحدد فعلم ان المحدد للجهات يجب ان يكون واحدا لا من حيث انه واحد فان الواحد
اذا كان محددا من حيث انه واحد فسواء كان تحديده على طريق المركزية او المحيطية او لم يكن محيطا لا يحدد
الا ما قرب منه واما ما بعد عنه فلا يكون محددا له وكل امتداد فله طرفان مفتقران الى ما يحدد جهتاه
فيلزم ان يكون المحدد يحدد جهتي القرب والبعد وتعينهما ولا يتصور ذلك الا على سبيل الاحاطة فالمركز
بالمحدد محيط فيحدد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه وصورة القياس هكذا العلة الموجبة لتعين
الجهات المختلفة وتحددها اما اجسام كثيرة او جسم واحد لا يعين ما بعد عنه او واحد يعين ما بعد
عنه او واحد تعين ما بعد والاولان محالان فيتعين الثالث فالذي يقرب من المحيط يسمى علوا وما بعد عنه
في الغاية يسمى سفلا وهو المركز والمحيط تعين المركز لا تعين المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية على *والمركز*
مركز واحد واذا عرفت ان المحدد للجهات جسم واحد فيتفرع عليه عدة مسائل منها ان هذا الجسم
يمتنع عليه الحركة المستقيمة لان الحركة المستقيمة انما يصح ويمكن فيما له حيز تركه عند توجهه الى طلب *محدد الجهات لا تتحرك بالاستقامة*
حيز اخر يقيم فيه فيفتقر كل واحد من هذين الحيزين الى مخصص يخصص كل واحد منهما بذلك المعنى
ويمتنع ان يكون ذلك المخصص هو هذا الجسم الذي كان قد فارق الجهات محدد لها هذا خلف

اذ التخصص باق بعد المفارقة فلا يكون معللا بهذا الجسم فيجب ان يكون المخصص جسما آخر فلا يكون المفروض محددا صح

فلهذا

في بساطة المحدد
فالمحدد للجهات لا يقبل الحركة المستقيمة اصلا ومنها ان المحدد للجهات لا يجوز ان يكون مركبا من جسمين
او اجسام مختلفة لان كل مركب لا بد وان يحصل افراده اولا ثم يركب بحركة كل واحد الى الاخر ويلزم
من ذلك ان يكون كل واحد من تلك الاجسام مختصا بجهة دون جهة مما يكون داخلا فيه وذلك
يقتضي تقدم الجهة على اجزائه المتقدمة عليه فيلزم تقدم الجهة على محدد الجهات هذا خلف ولانه لو تركب
من الاجزاء فالتقاء بعض الاجزاء ببعض ليس اولى من البعض الاخر لكونها بسيطة متشابهة والفاعل مختار
ولا تخصص من الحركات لتقدم هذا الجسم على جميع الحركات فلو تركب من الف لزم ترجيح احد طرفي
الممكن من غير مرجح وهو محال فيجب ان يكون المحدد بسيطا لا اجزاء له بالفعل بل بالفرض وان يكون
نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى البعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة اذ لو كانت تلك *نسبة هو*
مختلفة فكان بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد لزم اختصاص بعض الاجزاء بجهة القرب وبعضها
بجهة البعد اعني في اجزاء المحدد وذلك يوجب تقدم الجهة على هذا الجسم المفروض انه محدد للجهات
هذا خلف واذا كانت اجزاء المحدد المفروضة متشابهة فلا يكون بعضه علوا منه وبعضه اسفل فيجب
ان يكون مستدير الشكل وان يكون كله علوا ولا يمكن انخراقه والا لتحركت اجزاؤه على الاستقامة فيلزم *المحدد لا يتخرق*
ان يكون وراءه جسم اخر يقع حركة الاجزاء اليه والجسم فوقه والجهة والصواب لانا فرضناه
محددا فيمتنع انخراقه وبعض الوجوه المذكورة في ان الجهة لا ينقسم يدل على عدم انخراقه فان قلت
قولك ان المحدد كله علو ليس بصحيح فان السطح الذي لا يلينا اعلى من السطح الذي يلينا قلت الفوقية
التي للمحدد لا يجوز ان يكون بسبب جسم خارج عنه اذ لا خارج عنه ولا بسبب المركز الذي هو فيه
والا لزم ان يتحدد بالارض فيتعين ان يكون الفوقية للمحدد لذاته فيكون كله فوق ويكون الجزئيات *وبه*
النسبة الينا يعني ههنا ان اجزاء المحدد بالنسبة الينا بعضها اقرب منا وبعضها ابعد ولا بد
من الاعتراض بكون المحدد واحدا سطحيه يسمى علو الجميع غاية البعد عن السفل ولا يلزم من ذلك ان يتحدد
هو بالارض لان المركز وهو جهة السفل يتعين بالمحدد وموضعه ووضعه واما المحدد فلا موضع له يتعين
بشيء بل له وضع يتعين بما تحته ولزم من نسبته الى الارض ان يكون بعض اجزائه المفروضة بالوهم
اقرب وبعضها ابعد فيجب بهذا التوهم ان نأخذه اعلى واسفل فهو بالنسبة الى ذاته كله علو وهو جسم
واحد ابداعي لا اجزاء له بالفعل ليكون بعضها اعلى وبعضها اسفل وهو ينقسم في الوهم باعتبار
جسميته للبرهان القائم على انقسام كل جسم ويمتنع عليه ذلك بالفعل بحسب الصورة النوعية فان
قلت ان وضع كل واحد من المحدد والارض يتعين بالاخر وهو دور قلت لا يتعين وضع كل واحد
بالاخر بل يتعين وضع كل واحد منهما بذات الاخر فان قلت ان البرهان الدال على امتناع انقسام
المحدد وتعينه يدل على عدم انقسام الارض لانها لما كانت غاية السفل فالمتحرك اذا وصل اليها و
وعبر اقرب الجزئين فلا يخلو اما ان يقال انه تحرك بعد ذلك الى اسفل او عنه وعلى كل واحد من
التقديرين يلزم ان يصير جزء الارض سفلا وكنا قد قلنا انها غاية السفل من جهة ان طبيعتها طبيعة
واحدة متشابهة قلت هذا انما يصح ان لو كانت السفلية حاصلة للارض لذاتها وليس السفل متعين
بنفس الارض وانما يتعين ويتحدد بكونه مركزا للمحدد فانا اذا فرضنا جسما ساريا في تخلخل الارض
وقطع نصف سمكها فيحصل للنصف الاقرب الى المركز بسبب نسبته الى المحدد سفلية كسفلية الارض لان
السفل انما تعين بالمحدد واما القاعد العالي فوق فلا يحصل له الفوقية بسبب الارض لان المحدد للجهات

الفوقية مح

لا يتعين ولا يتحدد فيلزم من ذلك ان القاعد لما وصل الى الحيز حصل له حصة من الفوقية بالمحدد بل الحق ان المحدد له الفوقية لذاته وماهيته واما الارض فلها السفلية لا لذاتها بل بسبب حصولها في مركز المحدد الا ان المحدد وان كان له الفوقية لذاته وانه كله فوق وعلو لكونه طبيعة واحدة متشابهة فلا يكون بعض اجزائه اعلى من البعض الا انه لما كان السطح الذي لا يلينا منه اعلى من السطح الذي يلينا وذلك بسبب ان وضعه يتعين بالارض فيحصل له بسبب نسبته اليها ان يكون بعض اجزائه اعلى من البعض الآخر بالفرض و ولكن ذلك انما يكون بعد تعين المركزية بالمحدد ولا يتعين ولا يتحدد بها مع تعين وضعه بها فالفرق هو هذا لا غير ولما كان المحدد جسما بسيطا متشابه الاجزاء المفروضة فليس لبعض تلك الاجزاء بما هو عليه من الوضع ولمى ذاته اولى من غيره فالوضع المعين يمكن التحوق به وكل ممكن التحوق بالمحدد يمكن تبدله بالنسبة الى ذاته فالوضع المعين الذي للمحدد يمكن تبدله بالنسبة الى ذاته وتبدل الوضع اللاحق بالمحدد انما يكون بالنسبة الى ما هو داخل فيه ولا يجوز ان يكون ذلك الداخل متحركا والا لم يتعين للحركات صوب وجهة و لا حركة الى غير صوب بل لو كان الجسم الداخل متحركا وكانت تلك الحركة مخالفة لحركة المحدد في شيء من الحركة او القطبين او المركز سواء كانت موافقة او مخالفة فانه يجوز ان يتعين وضعه بسبب ذلك والمراد بالوضع هاهنا هو الذي هو احد المقولات وهو هيئة تعرض الجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض و والاشياء التي وضع غير ذلك الجسم سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه كالقيام الذي هو هيئة تعرض للانسان عند انتصابه وهو نسبة بعض الاجزاء الى البعض بحسب كون رأسه الى الفوق ورجليه الى التحت وهو نسبة اجزائه الى الامور الخارجة اذ لو لم يعتبر الامور الخارجة لزم ان يكون الانتكاس قياما اذ المحدد لما لم فوقه شيء فالوضع الذي له انما هو بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالنسبة الى الامور الداخلة فيه ولما كان الموضع هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فما لا حاوي له لا مكان له فالمحدد لا مكان له وهو متقدم على الاماكن بالعلية وعلى الحركات لا على الاجسام الممكنة فان المحدد لما كان محيطا بجميع الاجسام كان مكانا لها وكان وجوده وتعينه علة لحصول كل جسم في مكان مخصوص فكان علة لوجود الامكنة متقدما عليها وكل حركة لا بد لها من جهة وصوب وغاية والمحدد هو العلة لذلك كله فكان متقدما على الحركات لكنه لا يجوز ان يتقدم على الاجسام التي في حشوه والا لزم وجود الخلاء واما اعتراض الفاضل فخر الدين بان المحدد للجهات وان كان متقدما في الوجود على الاماكن والجهات لا يجوز ان يكون محددا لجهات العناصر الاربعة لان النار اذا تحركت فاما ان يقال انها طالبة لمقعر المحدد وهو محال او يلزم ان يكون دائما في غير حيزها او يقال انها طالبة لمقعر فلك القمر وهو باطل والا لزم ان يكون المحدد لكرة النار هو فلك القمر فجوابه ان كل عنصر تحرك لا يكون طالبا لحركته ما هو جهة له الطبيعية بل يكون طالبا بحركته مكانه الطبيعي الحاصل في جهة من الجهات فقد يتفق ان يكون ذلك المكان المطلوب هو حاق الوسط كالارض ويمتنع ان يكون المطلوب غاية العلو لامتناع خرق الافلاك وقد لا يكون المطلوب حاق الوسط لحركة بقية العناصر ولا يلزم من كون مقعر فلك القمر مكانا للنار وغاية لان يكون محددا لجهة الفوق والذي يدل على ذلك انا اذا فرضنا جسما تحرك حتى قطع كرة النار ونحن في ثخن فلك القمر وصعد في الافلاك ذاهبا فيها يقال انه يتحرك الى الفوق ولا يعني الفوق من هذا ان فلك القمر ليس محددا لجهة الفوق ولا هو محدد للنار وان كان غاية لمكان النار ولو كان فلك القمر او مقعره محددا للنار لكان النار محددا للهواء والهواء محددا للماء ولم يقل بذلك احد

بخلاف الارض فانها وان كان بعض اجزائها حصل لها سفلية كسفليتها لا لذاتها بل بسبب المحدد فالمحدد مح

بالحركة فالمحدد للجهات حركته ممكنة ولما لم يكن خارج المحدد شيء فتبدل وضع المحدد عند حركته انما يكون مح

فعلم

فحلاسه

ع

من الحكماء بل الامكنة الطبيعية لكل جسم بحسب المناسبة الروحانية كثيرة واما الجهات الطبيعية بحسب كون المحيط الاعظم محددا للجهتين متقابلتين هما اثنتان علو وسفل لا غير

الفصل الرابع في احكام الاجسام البسيطة وحقيقة الميل وبعض احوال المحدد

واذا اردت ان تعلم ما يجب للجسم في ذاته وما يجب له بسبب غيره فانظر اليه ملاحظا له بعقلك واقطع النظر عن كل ما سواه فكل ما يجب له في هذه الحالة فوجوبه لذاته لا لعلة خارجة عنه فان الذي يجب بامر خارج لا يمكن ملاحظته بدون ذلك الامر لان المعلولات الممكنة لما كانت واجبة بعللها فمع قطع النظر عن تلك العلل لا يكون للمعلولات وجود ولا تحقق فاذا نظرنا الى ماهية الجسم من حيث هو جسم وقطعنا النظر عن جميع العوارض والتاثيرات الحاصلة من الفاعل الخارجي فما يجب لتلك الماهية الجسمية فهو لذاتها كالمقدار فانها المقدار المطلق لا المخصوصين كشبر او ذراع او قيام معين او قعود مخصوص فانه لما لم يكن ملاحظة الجسم وتصوره بدونهما لم يمكن ان يستندا الى غيره والا لما امكن حصولهما للجسم مع قطع النظر عن ذلك الغير لكنهما قد حصلا بدون ذلك فليس حصولهما له بسبب الغير فنسبتهما اليه الوجوب وكل ما لا يجب للجسم مع قطع النظر عن الغير فنسبته اليه الامكان لا الوجوب وحينئذ يحتاج في حصوله له الى علة خارجة اذ لو كانت العلة نفس الجسم مع ان نسبة المعلول الى العلة الوجوب فكان يجب به ولما وجب بالغير فالنسبة اليه امكانية والى العلة الخارجة هي الوجوب وذلك كمقدار خاص ووضع خاص ومكان خاص فانها لو اقتضاها نوع مطلق الجسم لوجب استواء افراده فيها والتالي باطل فالمقدم مثله فنسبتها اليه الامكان والى الفاعل الخارج الوجوب فوجوبها بالغير واما الشكل فان الجسم من حيث هو جسم من غير ان يلحقه امر خارج يقتضيه لعمومه وخصوصه لانا اذا نظرنا الى الجسم مع قطع النظر عن كل امر ممكن فانه يجب له مقدار ما وشكل لان الجسم متناه وكل متناه يجب ان يحيط به حد واحد او حدود وتلك الاحاطة لا بد لها من هيئة والشكل هو هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود المختلفة بالمقدار فالجسم يجب ان يحيط به الحد الواحد او الحدود فالجسم الذي يحيط به حد واحد يكون شكله كريا والجسم الذي يحيط به حدود كثيرة فان كانت ثلثة فهو المثلث وان كانت اربعة فهو المربع وغير ذلك ونحن اذا نظرنا الى الجسم مقطوعا النظر عن الغير فلا بد له لتناهيه عن مقدار ما وشكل فيكون وجوبهما به لا بغيره الا ان الشكل يوجبه الجسم لعمومه لانه لا يمكن ملاحظته مع قطع النظر عن الغير بدون الشكل المطلق ويوجبه الغير لخصوصه لانا عند قطع النظر عن كل ما عداه من الامور الممكنة له فانه لا يجب ان يكون مركبا لان التركيب من الامور الممكنة له والتقدير انا قطعنا النظر عن الامور الممكنة واذا لم يكن الجسم لذاته يقتضي التركيب وجب ان يقتضي البساطة والجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبايع اذ لو كان فيه قوى وطبايع مختلفة لكان ذلك الاختلاف من الامور الممكنة الذي كنا قد قطعنا النظر عنها فيجب ان يكون الجسم البسيط مقتضاه غير مختلف والا وجب عند الاختلاف ان يختلف تاثير شيء واحد وهو الصورة الجسمية عن قوة واحدة وهي الصورة النوعية في المادة الواحدة التي بحسبها يقبل الجسم الشكل والمقدار هذا خلف فوجب ان لا يكون الجسم البسيط علة للامور المختلفة والشكل الذي لا اختلاف فيه هو الشكل الكري لان غير الكري يكون في جانب منه خط وفي آخر سطح وفي آخر زاوية ولا معنى للاختلاف الا هذا فعلم ان الجسم من حيث هو جسم كما اقتضى الشكل المطلق اقتضى الشكل الخاص والمقدار ليس كذا فان الجسم لا يقتضي الا المقدار المطلق واما المقدار الخاص فلو اقتضاه الجسم النوعي لذاته لتساوت

والمركبة مح

والوضع المطلق مح

عن الجسم مح

النظر مح

المقادير في الكل وليس كذا والشكل المخصوص الذي هو الكري وان اقتضاه الجسم لذاته الا انه لابد مع
ذلك من الفاعل الخارجي لان الجسم مفتقر في خصوصية مقداره الى الفاعل الخارجي والشكل المخصوص
الكري لا يكون الا في مقدار ولا يوجد الا عليه بحيث لو انتفى المقدار انتفى الشكل واذا كان المقدار المخصوص
يفتقر الى الفاعل الخارج وكان الشكل مفتقرا الى المقدار المفتقر الى الفاعل الخارج فيلزم ان يكون الشكل
ايضا مفتقرا الى ذلك الفاعل الخارج لان كل امر مفتقر الى شيء يكون ذلك الشيء مفتقرا الى الفاعل
الخارج يكون ذلك الامر مفتقرا الى ذلك الفاعل الخارج ايضا لا محالة فان قلت فالافلاك بسيطة
واجرامها غير كرية محضة فان المتممات بعضها اثخن من بعض وهي غير كرية وموضع الكوكب لانه
في الاجزاء للفرجة التي هي غير الكوكب قلت الكري الذي يستعمله الرياضيون غير موجودة في الخارج
فان الكرة بالمطلق ليس بموجود فوجب ان يكون الابلغ بحال الافلاك في الحركات والاولى بجواهر الكواكب
في دورانها وما هو اصلح لنظام هذا العالم موجودا على ما هو عليه واعلم ان الجسم لا يمكن ان ينفك في وجوده
عن بعض الاعراض كالاين والوضع والشكل والكم والكيف وغير ذلك من الاعراض والطبيعة الواحدة
يقتضي من كل جنس شيئا واحدا على نهج واحد لا يختلف ذلك بالاحوال والاوقات الا لمانع وقد تكلمنا
على المقدار والشكل ونحن الان نتكلم على الاين فنقول ان الجسم اذا فرضناه خاليا عن كل ما يلحقه بيان الاين
بواسطة امر خارج فلا بد له حينئذ من حيز معين وجهة معينة ومن سبب يوجب ذلك ولا يجوز ان يكون
ذلك السبب امرا خارجا لان التقدير انا فرضناه خاليا عما لا يقتضيه ذاته فبقي ان يكون السبب في
الخاصة بالمكان المخصوص المعين والجهة المعينة هو طبيعته المخصوصة والمكان الطبيعي للجسم واحد
وبرهانه انا بينا ان عند قطع النظر عن كل ما عداه لا بد له من مكان معين وكل نوع فانه يقتضي بطبيعته الجسم
مكانا غير ما يقتضيه الاخر واقتضاء الجسم للمكان معناه ان كان فيه لم يطلب المفارقة وان كان خارجا
عنه مال اليه بالطبع فالجسم ان كان بسيطا ولم يكن مكانه الطبيعي واحدا لكان له مكانان طبيعيان
فعند حصوله في احدهما لا يخلو الحال عن امرين اما ان يطلب المكان الاخر اولا فان طلبه لم يكن الذي هو فيه
مكانا طبيعيا وان لم يطلب لم يكن ذلك المكان الذي هو غير متمكن فيه مكانا طبيعيا واما اذا فرضناه
خارجا عنهما بالكلية فان لم يطلبهما ولا واحدا منهما فلا يكونان مكانين طبيعيين له والتقدير انهما
طبيعيان وان طلبهما معا فهو محال لان توجهه الى احدهما ينافي توجهه الى ذلك الاخر بالضرورة وان
طلب احدهما دون الاخر فيكون المتوجه اليه هو المكان الطبيعي دون الذي لا يتوجه اليه فيكون المكان الطبيعي
هو احدهما فقط والمقدر خلافه هذا حكم الجسم البسيط واما المركب فان غلب عليه احد البسائط الاربعة
فيكون مكانه مكان ذلك البسيط الغالب كالمعادن والنبات والحيوان وان تساوت مقادير القوى
في ذلك المركب يسمى معتدلا فان مال بعد ذلك الى امكنة بعض البسائط المركب منها كان ذلك ترجيحا معتدل
من غير مرجح وهو محال وان لم يمل الى احد الامكنة فيكون مكانه هو المكان الذي اتفق تركيبه فيه وقد زعم قوم
انه لا مركب لانه لو كان موجودا فلا يخلو اما ان لا يكون له ميل اصلا او يكون له ذلك فان لم يكن له ميل فهو
محال لما سبق ان كل جسم له ميل وان كان له ميل فلا يخلو اما ان يكون الى مكان بعض البسائط وهو
ترجيح من غير مرجح او الى مكان اخر وهو محال لان هذا المركب لما ثبت وفيه مقادير القوى البسيطة وجب
ان يكون المكان الذي يميل اليه منا ومن النسبة الى جميع الامكنة لكل بسيط من البسائط ولا بد وان يكون
ذلك المكان حدا مشتركا بين جميع البسائط وليس لها حد مشترك يميل اليه ولما ثبت ان كل جسم يميل

الى مكانه

بيان ميل الطبيعي والقسري والارادي

بالارادة

الى مكانه الطبيعي وجب ان نتكلم في الميل الطبيعي والقسري فنقول ماهية الميل وحقيقته هي المدافعة التي
يحسها الانسان من الزق المسكن تحت الماء او في الحجر الهابط ولما كانت هذه المدافعة محسوسة
فوجوده معلوم بالحس وليس هذا الميل المحسوس نفس الحركة لوجوده حال سكون الحركة مفقودة كالزق
المنفوخ المسكن فهو غير الحركة والميل ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون من ذات الجسم او من الميل ينقسم الى ثلثة اقسام
غيره فان كان من ذاته فان كان المحدث له هو الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه فيسمى الميل الطبيعي وان كان
المحدث له هو النفس فان لم يكن لها شعور فهو الميل النفساني وان كان لها شعور فهو الميل الارادي
كميل الحيوانات الى الحركات الاختيارية ويسمى بالميل الارادي وان كان الميل لا من ذات الجسم بل من
غيره كميل السهم عند انفصاله عن القوس والحجر عند صعوده الى فوق فيسمى الميل القسري وهو عند
حدوثه مبطل الميل الطبيعي والارادي فانا اذا حركنا حجرا الى فوق او حيوانا الى خلف جهة ارادته
لجهة فوق مثلا فالمدافعة القسرية محسوسة مع انتفاء الميلين الاخرين والميل القسري اذا بطل بعد
وجوده فلا بد لذلك البطلان من علة فتلك العلة لا يجوز ان يكون نفس الميل القسري والا لزم
ان يكون الممكن علة لعدم نفسه فلم يوجد ابدا فيكون ممتنعا لا ممكنا وذلك محال وان كان المبطل
غيره وذلك الغير اما ان يكون المتحرك نفسه او المتحرك فيه وهي المسافة او نفس الحركة او امرا
اخر مغايرا لها لا يجوز ان يكون هو المتحرك او الحركة والا لما استمر وجوده في جميع زمان الحركة و
لا يجوز ان يكون العلة المبطلة امرا مغايرا لها لان ذلك الامر ان كان من الصفات الثابتة للمتحرك
وجب ان لا يستمر وجود الميل معه وان كان نفس الحركة فالحركة انما هي من مقتضيات الميل فكيف
يكون مبطلة له فبقي ان يكون المبطل هو القسم الثاني وهو المتحرك فيه من المسافة المخروقة على سبيل
المعاونة للمقسور لان الميل الطبيعي وان لم يكن موجودا في المقسور فمبدؤه يكون موجودا فيه فذلك
المبدا للميل الطبيعي يقتضي ضعف الميل القسري والذي يدل على وجود ذلك المبدا وتاثيره انا اذا
حركنا حجرين صغيرا وكبيرا بقوة واحدة قسرية فان حركة الحجر الصغير يكون اقوى من حركة الحجر الكبير من
جهة ان مبدا الميل الطبيعي في الحجر الكبير يكون اقوى وامنع للمقسور عن قوة الحركة بالميل القسري من الميل ق
الحجر الصغير فمبدا الطبيعي قد اجتمع مع الميل القسري وقاومه ومانعه واضعفه لان الميلين اجتمعا
كما قال بعضهم ويجوز اجتماع المبدئين ايضا والذي يدل على ان اجزاء المسافة المخروقة من العلل
المعاونة للمقسور في توهين الميل القسري وابطاله انه يختلف توهين اجزاء المسافة المخروقة للميل
القسري بالشدة والضعف بحسب اختلافها في رقة القوام وغلظها كالهواء والماء مثلا فلا تزال
اجزاء ما يتحرك فيه المقسور يعاون المقسور باضعاف الميل القسري المنقطع مدده وتوهينه قليلا قليلا حتى
يفنى بالكلية فيعود الميل الطبيعي عقيبه دفعة وهكذا احكم جميع المقسورات والميل الطبيعي كلما كان اقوى
كان ذلك امنع لجسمه عن قبول الميل القسري فيكون الحركة بالميل القسري ابطأ واضعف كما اذا
كان الميل الطبيعي اضعف وليس الميل نفس الطبيعة لبقائها عند السكون الطبيعي وعدم الميل عنده ونظم
القياس هكذا الطبيعة باقية عند السكون ولا شيء من الميل باق عند السكون فينتج من الشكل الثاني تعريف الطبيعة
لا شيء من الطبيعة بميل وتنعكس الى لا شيء من الميل بطبيعة وعرفوا الطبيعة بانها مبدا اول الحركة ما تكون
فيه وسكونه بالذات لا بالعرض فالمبدا ههنا يعنون المبدا الفاعلي وبالحركة الانواع الاربعة الاينية
والكمية والكيفية والوضعية وبالسكون ما يقابل ذلك كله وانما يكون ذلك كله مبدا للحركة والسكون

معاً شرطين احدهما مفارقته لحالته الطبيعية الملايمة وان في وجوده حالة الملايمة وقوله بما يتحرك به يمكن فيه يراد به الجسم واحترز بقوله مبدا اول لحركة ماهي فيه عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما هي فيه وبالاول عن النفوس النباتية والحيوانية فانها مبادي لحركات ماهي فيه من النمو والتغذية والتوليد بواسطة استخدام القوى الطبيعية والكيفيات لانها مبدا اول وتحريك الطبيعة الجسم بتوسط الميل لا يمنع ان يكون مبدا اول لان الميل يكون عندها بمنزلة آلة وقوله بالذات يراد به احد وجهين احدهما بالنسبة الى المحرك وهو تحريكها بذاتها لا بتسخير قاسر بشرط ان لا يكون مانع والثاني بالنسبة الى المتحرك وهو تحريكها المتحرك بذاتها لا بامر خارج وقوله لا بالعرض يراد به احد وجهين الاول بالنسبة الى المحرك وهو تحريكها بذاتها لا بالعرض كحركة راكب السفينة والثاني بالنسبة الى المتحرك وهو تحريكها الجسم الذي لا يتحرك بالعرض كالصنم فانه يتحرك بالذات من حيث هو جسم ويتحرك بالعرض من حيث هو صنم اذا عرفت الطبيعة وانها مغايرة للميل فاعلم انه لا يمكن ان يكون جسم عديم الميل مما عندنا وبرهانه انه لو امكن وجود جسم عديم الميل لا امتنعت عليه الحركة لكنها ما امتنعت مما امكن وجود جسم عديم الميل اما بيان بطلان التالي فظاهر واما بيان الشرطية فلانه لو امكن وجود عديم الميل وتحرك بحركة اما ان يكون طبيعية او قسرية او ارادية والاقسام الثلثة للتالي باطل فالمقدم مثله اما انه لا يجوز ان يكون حركة عديم الميل طبيعية فلان الحركة الطبيعية يجب ان يكون عن الميل واما انه لا يجوز ان يكون حركة قسرية فلانه لو تحرك لا يخلو حركته اما ان يكون في زمان اولا في زمان والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما بطلان كون الحركة لا في زمان فهو بين البطلان لان الحركة دفعية بل هي خروج الشيء من القوة الى الفعل قليلاً قليلاً والآن الدفعي ايضاً غير موجود فتعين ان لا يكون الحركة واقعة الا في زمان واما بطلان وقوعها في الزمان فلانا نفرض ج ليس فيه ميل طبيعي وب و د فيهما ميل الا ان ب ميله ضعف ميل د فاذا حركنا ج مسافة ما في زمان بقوة قسرية ثم حركنا ب الى خلاف جهة ميله الطبيعي بقوة مساوية للقوة التي حركنا بها ج فحركة ب يكون ابطأ لحصول العائق الطبيعي فيه فلا يخلو اما ان ب وبا في المسافة او في الزمان فان ب وبا في المسافة فيجب ان يتفاوتا في الزمان والا لزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق وذلك محال فيكون حركة ب في زمان اطول من زمان حركة ج فلنفرض ان حركة ج في ساعة وب في ساعتين ثم نطلب جسماً آخر ينقص ميله عن ميل ب على نسبة نقصان زمان ج عن ب وليكن د فاذا حركنا د بقوة مساوية للقوة الاولى فيتراخى تلك المسافة فيقطعها في نصف ساعة لان ميله لما كان نصف ميل ب ونسبة الزمان الى الزمان كنسبة الميل الى الميل فان الحركة المعينة لا بد وان يستدعي زماناً معيناً والحركة المطلقة يستدعي الزمان المطلق ولا يتعين ويتخصص الا بمخصص والمخصص للحركة هو المخصص للزمان بعينه ولما فرضنا ان د فيما عدا الميل فلم يبق مخصص للزمان سواه وبهذا يجاب عن ان الثالث المذكور ان الحركة من حيث هي يستدعي قدراً معيناً من الزمان ومن جهة الميل يستدعي قدراً معيناً آخر وحينئذ لا يلزم ان يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة الميل الى الميل وانما يلزم ذلك لو لم يستدعي الحركة المطلقة قدراً لكونه وقد علمت ان الحركة المطلقة لا يستدعي الا الزمان المطلق ميل ب يكون في ساعة وكذلك حركة ج العديم الميل يكون في ساعة ايضاً فتساوي حركتا ذي ممانع ولا ممانع وهو محال واذا فرضنا ان د وج وب في الزمان فيجب تفاوتهما في المسافة والا لزم استواء الممانع مع غيره فاذا فرضنا ان ج حرك بمقدار ميل وب حرك بمقدار ميل فاذا حركنا د بمثل تلك القوة في مسافة ب ولا شك ان بقدر نقصان مسافة د عن مسافة ج

لا يمكن ان يكون جسم عديم الميل مما عندنا

وهو غير موجود بالعيان

ولا يستدعي الزمان المعين الا لمخصص وهو الميل فعلم ان حركة د الذي كان ميله نصف صح

نقصان ميل د عن ب ينقص زمان حركة د عن زمان حركة ب فيلزم نقصان زمان د عن زمان ج على نسبة صح

فيلزم

فيلزم ان يحرك في ذلك الزمان بقدر مسافة ج وهو ميل فيستوي حركة الجسم الذي فيه المعاوقة مع الجسم الذي لا معاوقة فيه وهو محال واما بطلان الحركة الارادية فيعرف مما ذكرناه في ابطال الحركة القسرية ويجري على برهان امتناع الحركة القسرية على عديم الميل من عدة وجوه منها انا لا نسلم وجود ميلين مختلفين بالشدة والضعف على ما ذكرتم من النسبة فانه يجوز ان يتناهى الميل في جانب النقصان الى حد لا يتجاوز هكذا ذكره ابن سهلان واجاب الشيخ الالهي ان الجسم كلما كان اكبر كان ميله اشد وكلما كان اصغر كان ميله اضعف ولما كانت القسمة لا ينتهي الى ما لا يقبله ولا ينتهي في الزيادة الى ما لا يحتمل الزيادة اللهم الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فهكذا يكون حكم الميل في تنقصه وازدياده الى غير النهاية الا لمانع ومنها ان هذا البرهان المذكور انما دل على وجود مانع وعائق عن الحركة الطبيعية ولكن لم قلتم ان ذلك المانع والعائق انما هو الميل لان العائق لما كان اعم من الميل فلا يلزم وجود العام وجود الخاص واجيب بان المفروض انما هو التساوي فيما عدا الميل فتعين ان يكون التفاوت الواقع في الزمان ليس الا بسبب الميل لا غير ومنها انا لا نسلم ان المحال المذكور لزم من وجود عديم الميل بل انما لزم من وجود مجموع الامور المفروضة واجيب بانه لما كان كل واحد من تلك الامور المفروضة واقعاً في الاعيان فلا يكون لزوم المحال المذكور الا من فرض عديم الميل فقط وسيأتي تحقيقه ومما يتفرع على هذا اثبات الميل المستدير لمحدد الجهات اذا كان الجسم على حالة غير واجبة له من ذاته فلو خليها بطبعه خارجاً عن ذاته فاذا جردنا النظر الى ذات ذلك الجسم مع النظر عن غيره كان تبدل تلك الحالة عليه ممكناً الا انه واذا كانت الحالة الممكنة هي الوضع او الموضع فيكون النقلة عليه ممكناً وكل ما امكن عليه النقلة والحركة فانما الميل له واجب وقيل عليه بان الشيء وان كان ممكناً في نفسه الا انه يجوز ان يصير ممتنعاً بغيره فكثير من الممكنات هذا حكمها الا ترى ان المادة يمكن عليها كل صورة ومع هذا اذا اشتغلت بواحدة امتنع عليها حلول الصور البواقي وحينئذ لا يكون الحكم بوجوب الميل لامكان الحركة باولى من الحكم بامتناع الحركة لعدم الميل لان الحركة من شرطها وجوب الميل ولما كان المحدد جسماً واحداً متشابه الاجزاء المفروضة فليس لبعض تلك الاجزاء بما هي عليه من الوضع والمحاذاة اولى من غيره اذ لو كان بعض الاوضاع المخصوصة واجباً لبعض الاجزاء مع انه لا اولوية في الجسم البسيط المتشابه لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وذلك محال الا المانع خارج عن طبيعة الجزء المفروض واذا لم يكن الاوضاع المخصوصة للاجزاء واجبة لذاتها فيكون ممكنة الانتقال لذاتها فاي وضع فرض امكن تبدله بغيره بالنقلة والحركة وكل ما هو ممكن الحركة واجب الميل فالمحدد للجهات واجب له الميل ولا يجوز ان يكون مستقيماً والا لكان وراءه جهة وصوب فكان لمحدد واخر وقد فرضناه محدداً فيجب ان يكون ذلك الميل مستديراً فالمحدد ذو ميل مستدير وباقي الافلاك لا يمكن فيها هذا البيان والمحدد للجهات لا يتكون ولا يفسد لافتقار كون شيء وفساده الى الحركة المستقيمة وبيان ذلك انك قد علمت ان كل جسم له يجب لكل صورة نوعية حيز طبيعي كالارض مثلاً فاذا صار شيء منها شيئاً آخر كالماء الذي صار هواء فلا يخلو اما ان تصير هواء في حيز نفسه وهو الماء فيجب عليه الانتقال الى المكان المناسب له وهو الهواء وان صار هواء في حيز الهواء فيكون قبل ان تلبس صورة الهواء زاحم المكان فتحرك اليه وحركه وان كانت المادة صورة الهوائية في حيز غريب عن المخلوعة والمستجدة كحيز الارض مثلاً فيجب النقلة الى المكان المناسب فعلى كل تقدير يجب الحركة على الاستقامة فان قلت يجوز ان تلبس المادة الصورة المستجدة في مكان

٭ قطع صح

الخلاصة منه ان يكون هناك انتقال بالحركة المستقيمة بان يكون الجزء المتكون مجاورا لذلك النوع الذي لبس
صورته كالجزء من الماء المجاور للهواء الملاصق له فاذا صار هواء لا يحتاج الى الحركة لاتحاد مكانيهما وبجواب ان
المجاورة لا يكون اتحادا في المكان فانه وان كان المكانان متجاورين فهما متغايران متمايزان فيجب الانتقال
الى المكان المناسب عند لبس الصورة النوعية ثم ان المجاورة انما هي للاطراف فاذا صار المجاور من نوع ما جاوره
كان ممكنا عليه الانتقال من احد طرفي ذلك النوع الى الطرف الآخر منه لاستواء نسبته الى جميع الجوانب والاطراف
وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة فكل كائن فاسد فهو قابل للحركة المستقيمة وكل قابل للحركة المستقيمة ففيه
ميل مستقيم ينتج من الاول ان كل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم والمقدمتان قد اثبتناهما فاذا جعلت هذه
النتيجة كبرى وضممت اليها لا شيء من المحدد للجهات فيه ميل مستقيم وكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم ينتج من الثاني
لا شيء من المحدد للجهات بكائن فاسد والكبرى قد بينت واما الصغرى فلان المحدد قد بين ان فيه ميل مستدير ولا شيء
مما فيه ميل مستدير فيه ميل مستقيم ينتج من الاول ان المحدد ليس فيه ميل مستقيم والصغرى بينت واما الكبرى فلان
الطبيعة الواحدة البسيطة لا تقتضي التوجه الى جهة بالميل المستقيم والانصراف عنها بالميل المستدير والا لزم ان
ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه وهو محال لكن تحرك الجسم بالحركة المستقيمة الى مكانه الطبيعي فاذا وصل اليه
تحرك عنه بالحركة المستديرة فان قلت ان الطبيعة يجوز ان يقتضي الحركة المستقيمة والمستديرة باعتبارين
اما المستقيمة فعند مفارقته للحيز الطبيعي واما المستديرة فعند حصوله في الحيز الطبيعي كالجسم فانه يقتضي الحركة بشرط
مفارقة الحيز الطبيعي والسكون بشرط حصوله في الحيز الطبيعي واجابوا عنه بان الطبيعة الواحدة انما تقتضي الحصول
في المكان الطبيعي فقط لا انها يقتضي الحركة والسكون لذاتها بل لما كان مطلوبها ذلك الحصول فاذا عرضت لها
المفارقة لسبب خارج توصلت الى ذلك الحصول بالحركة وهو السكون بالحركة فالمطلوب بالحركة والسكون شيء واحد
ومسئلة الميل بخلاف هذا فان المطلوب بالحركة المستديرة غير المطلوب بالحركة المستقيمة فليس مطلوبهما شيء
واحد فان الحركة المستديرة فيها انصراف عن المطلوب بالحركة المستقيمة ثم انه ليس في المتحركات على الاستدارة
ما يطلب وضعا طبيعيا وفي المتحركات على الاستقامة ما يطلب مكانه الطبيعي والحركة المستقيمة مستندة الى
الطبيعة وليس كذلك المستديرة فمبدأ الحركتين ليس شيئا واحدا الا انه قد ينفك احد الحركتين عن الآخر وقد
يوجد معها ثم ان المحدد للجهات لو كان مقتضيا للحركة المستديرة في مكان طبيعي لو قدرنا جواز ذلك فكان
مقصوده بالحركة وضعا طبيعيا مخصوصا فوجب وقوفه عند حصول ذلك الوضع وهو محال لاستواء جميع
الاوضاع بالنسبة اليه فجعل بعض الاوضاع طبيعيا له ليس اولى من البعض الآخر هذا حكم المحدد وكليته حتى على
ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه ولما كانت الافلاك الباقية يمتنع عليها الحركة المستقيمة لان الميل المستدير
ثابت لها وكل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل مستقيم ينتج كل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل
مستقيم ينتج كل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل مستقيم ونضم اليها كبرى وهي لا شيء مما ليس له
ميل مستقيم بقابل للحركة المستقيمة فينتج كل ما ثبت له الميل المستدير فليس بقابل للحركة المستقيمة فالافلاك
غير قابلة للحركة المستقيمة فلا تتكون ولا تفسد لذلك ولا تنخرق ولا تتجزى لافتقار ذلك الى الحركة المستقيمة
ثم لو جاز الخرق على كل الافلاك فاجزاء المخروق ان طاوعت القاسر ففيها ميل مستقيم الى تلك الجهة وان تمانعت
ففيها ميل مستقيم الى خلاف تلك الجهة فهذا جملة ما ذكره جماعة المحققين من المشائين في اثبات الميل لكل الاجسام
وما يتفرع على ذلك من الاحكام واما الشيخ الالهي شهاب الملة والدين قدس الله نفسه وروح رمسه فقد
ابطل برهان ثبوت الميل لكل جسم بوجهين احدهما باظهار الخلل في بعض المقدمات التي اثبت بها وجود الميل

الوجه الاول في ابطال ثبوت الميل باظهار الخلل في بعض المقدمات

لكل جسم

لكل جسم وهي قوله لا يجوز ان يستوي زمان حركة ذي الميل مع عديم الميل وذلك محال فانه منع هذه
المقدمة بان قال لا يلزم ان يكون تاثير الجزء جزءا من تاثير الكل فان الميل القوي اذا كان مؤثرا في الممانعة
والمدافعة لا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل يؤثر في المدافعة والممانعة جزءا من مدافعة الكل واقتضاء
زمانه فان عشرة من الرجال اذا رفعوا بالقسر حجرا مقدار عشرة اذرع فلا يلزم ان يكون الواحد ولكن
العشرة يقدر على رفعه ذراعا بل قد لا يقدر على تحريكه فضلا عن رفعه فاذا لم يتمكن عن تحريكه بالكلية
بانفراده مع تاثيره عند الانضمام الى التسعة فيكون وجود الواحد الذي كان جزء العلة كعدمه عند
الانفراد ولم يلزم من ذلك محال وعلة تاثير الجزء عند الانضمام دون الانفراد ان تاثيرها مشروط بانضمام
الاجزاء الباقية فعند الانفراد لا يكون الشرط موجودا فلا يؤثر وذكر بعضهم ان مثال الحجر والعشرة المحركين
له غير مناسب ولا مطابق لمسئلة الميل لانه لا معنى للميل عندهم الا المدافعة والممانعة فاذا وجد فلا ميل فانه
الرجل الواحد اذا رام تحريك الحجر ولم يقدر لا يكون هذه الممانعة ميلا وانما يكون ميلا لو كانت له حركة عن
الحيز لان الجسم في حيزه لا ميل له اما اليه فلانه فيه واما عنه فلان الطبيعة الواحدة لا تقتضي حيزا وانصرافا
عنه بخلاف مسئلة الميل فانه موجود في الجسم الثالث المسمى بالحجر معدوم كما كان في الحجر الا انه ضعف و
ينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ بيان ان جزء العلة بانفرادها لا يجب ان يكون مؤثرة جزءا من تاثير الكل فان الميل
الضعيف يجوز ان يبلغ الى حد لا يؤثر في المدافعة والممانعة جزءا من تاثير الكل الذي كان جزءا مؤثرا عند
ضمه كما ذكر في العشرة المحركين للحجر عند الاجتماع وعدم قدرة الواحد منهم على التحريك جزءا من تاثير الكل
وعند هذا الاحتمال يكون وجود الميل وعدمه سواء وحينئذ لا يلزم ان يكون نقصان زمان حركته عن ذي الميل
على نسبة النقصان زمان حركة ذي الميل القوي عن عديم الميل فلا يتم البرهان ويحصل غرض الشيخ بذلك
وقوله ان الميل انما كان يصح اجراؤه مجرى مثال الحجر لو كانت المدافعة والممانعة من تاثيرات الميل لا اذا كان
الميل يكون نفس تلك التاثيرات التي هي المدافعة والممانعة في هذا الكلام نظر فانه يفهم منه ان المدافعة
والممانعة اذا لم يكن نفس الميل بل من تاثيرات يصح اجراء الميل مجرى المثال المذكور لوجودهما في الموضعين
ومتى حكم بثبوت المدافعة والممانعة في الحجر وانهما من تاثيرات الميل واذا كان الاثر موجودا كان المؤثر موجودا
لا محالة فيلزم وجود الميل في الحجر الذي لا يتحرك عن حيزه الطبيعي ولم يقل به احد ونحن فقد ذكرنا مقصود
الشيخ من وجه المناسبة وليس غرضه ان يكون المثال مطابقا للممثل من جميع الوجوه ليرد عليه بعض الشكوك
الوجه الثاني في ابطال برهان الميل من جهة المعارضة وذلك انا نفرض حجرين متساويين في الميل الى المركز فاذا
حركنا احدهما بقوة قسرية منضمة الى الميل الطبيعي الى المركز وتحرك الحجر الآخر بطبعه دون القوة القسرية
فحركة ذي الميلين اسرع ثم نفرض جسمين آخرين لا ميل لهما الى المركز بل لهما الى المحيط واحدهما اكبر من الآخر
كالنار والهواء مثلا فاذا حركناهما الى المركز بمثل تلك القوة القسرية التي حركنا بها الحجر ذي الميلين فحركة
النار ابطأ من حركة الهواء فاذا طبقنا برهان الميل على هذا الفرض فرضنا الحجر ذا الميلين الى المركز الذي لا ميل له
الى المحيط هو ح في برهان الميل والنار هو ب والهواء هو د فاذا فرضنا ان زمان حركة النار كان في
ساعة وزمان حركة الحجر ذي الميلين في نصف ساعة ثم فرضنا ان الميل المعاوق في الهواء نصف الميل
الذي كان معاوقا في النار فيلزم ان يكون زمان حركة الهواء نصف زمان حركة النار وقد كان حركة النار
في ساعة والهواء في نصف ساعة والحجر الذي فيه الميلين في نصف ساعة فيلزم تساوي زمان حركة ما فيه
ميل معاوق لزمان ما لا ميل معاوق فيه وهو محال كما كان المحال لازما هناك بل ههنا يكون المحال الزم

والا لم يكن له تاثير اصلا فيكون وجوده كعدمه. كذا

فاذا اقتضت ميل القوي زمانا للحركة لا يلزم ان اقتضاء الميل الضعيف من الزمان ما نسبته الى زمان القوي كنسبة الضعيف الى القوي. كذا

ينبغي ان يعلم غرض الشيخ

حركة مع

الوجه الثاني في ابطال برهان الميل من جهة المعارضة

لان هناك انما لزم المحال من مساواة ما له ميل معاوق لما لا ميل معاوق له فقط واما ههنا فانما لزم المحال من
مساواة ما له ميل معاوق لما لا ميل معاوق له وفيه مع ذلك الميل القسري ميل طبيعي موافق فيكون الزم
في الاستحالة لاشتراكهما في الميل القسري الى جهة المركز واتصافهما بكون الثاني لا ميل لها اليه والمجرد لا ميل كما
كان في مسئلة الميل الا ان ههنا ينضم الى الميل القسري الميل الطبيعي فيمتنع تساوي زماني الحركتين اكثر
لكن ذو فساد وباب هذا خلف فلو لزم وجود الميل المعاوق عن الحركة القسرية في كل جسم بما ذكرتم من البرهان
فليلزم مثل ذلك بعينه في هذه المسئلة من غير تفاوت وكان يلزم من ذلك ان يكون للمجرد ميل طبيعي
الى المركز والقسري الموافق له ان يكون له ميل الى المحيط مخالف وذلك بين الاستحالة لامتناع اجتماع
الميلين المختلفين في جسم واحد واذا ثبت ان الميل يبطل فيتوهم ان كل جسم فلا بد له من ميل وتبطل الاحكام (بطل)
المبتنية عليه وللشيخ رضي الله في ابطال قاعدة الميل سر عظيم سنرمز عليه فيما بعد ولتحقق ان المحدد والجهات
لا ميل له يخالف الميل الذي من نفسه المحركة له بالارادة وبيانه ان المحدد مستدير الشكل فلا يكون بعض الاوضاع
اولى به من الآخر واذا لم يكن اولى فيمكن تبدله بالحركة فان لم يكن له ميل مخالف لجهة ميل الحركة فذلك مطلوبنا
وان كان له ميل مخالف لجهة ميل الحركة فيكون فيه ميول مختلفة بحسب اختلاف الحركات التي تقبلها بحسب
الاوضاع المتساوية بالنسبة اليه واذا تساوت الاوضاع تساوت الميول ايضا بالنسبة اليه وعند ذلك
الميول لا يبقى ممانعة ولا مدافعة الى جهة فلا يبقى فيه ميل اصلا اذ حقيقة الميل الممانعة والمدافعة وحيث
لا توجد فلا ميل وهذا يتم في باقي الافلاك فانها مستديرة الشكل فلا يكون بعض الاوضاع اولى بها من
البعض ويتم البرهان على ما ذكرنا فليس لها ميل زائد على الميل الذي لها من نفسها المحركة بالارادة ويتفرع
على هذا الاصل ان المحدد والجهات لا تقبل الخرق والكون والفساد ولا يبتني امتناع الحركة المستقيمة على وجه
لا يبتني على ثبوت الميل الذي ابطلناه بل لان الحركة الى غير صوب وجهة الواقعة في العدم المتوجهة اليه
محال واذا امتنعت الحركة المستقيمة عليه امتنعت عليه تلك الاحكام لما عرفت ان كل متخرق ومتكون و
فاسد فهو قابل للحركة المستقيمة ولا يتم هذا في باقي الافلاك على هذا الوجه ويتم على الوجه الاول المبتني
على الميل الذي ابطلناه ويجب ان يعلم ان الشيخ ما ابطل الميل بالكلية كيف وميل الاجسام العنصرية الى
اماكنها الطبيعية عند الخروج عنها محسوس لا يحتاج الى الاثبات بالبرهان لكن ابطل تعميم الميل لجميع الاجسام
بالطريق الذي ذكروه بل نفى ان يكون في الاجسام الفلكية العلوية ميل يخالف الميل الذي لها من نفسها
المحركة بالارادة وهو الميل النفساني وسيأتي الكلام فيه

(وكل جرم كانت اوضاعه على هذه الصفة فلا ميل له فالمحدد لا ميل له ثم كل وضع يفرض للمحدد ولا يكون اولى به من الاخر صح)

الفصل الثامن في المكان وما قاله الناس فيه

(مبحث المكان)

تنازع الناس في حقيقة المكان فكل واحد منهم مال الى شيء والخلاف انما يكون حقيقيا عند تسليم لازم
من لوازمه او خاصة او امر ذاتي والا فلا يصح النزاع فيه وان وقع فيه الاختلاف فيكون لفظيا فانه لا مانع عن
الاصطلاح وان يسمى بالمستقر عليه الجسم مكانا والامارات التي اذا سلمت ثم تنوزع فيه بعد ذلك يصير
الخلاف حقيقيا اربعة باتفاق الجمهور الامارة الاولى جواز حركة الجسم عنه الى غيره والمعترف بهذا
اللازم للمكان ليس له ان يقول ان المكان هو الهيولى او الصورة فانه يسلم ان المكان هو ما يجوز ان
ينتقل عنه ولا شيء من الهيولى والصورة يجوز الانتقال عنهما فينتج من الثاني فلا شيء من المكان بهيولى ولا
صورة فان قلت ذكرت جواز الانتقال عن المكان ومن الاجسام ما لا يجوز عليها الانتقال عن امكنتها
كالفلكيات قلت لا نعني بالانتقال الانتقال بالفعل بل نعني به جواز الانتقال في جنس الفلك والجسمية
وبهذا المعنى يجوز الانتقال عليها ولا ينافي ذلك امتناع الانتقال بسبب آخر كصورة نوعية او امر آخر

فاذا المنع

فاذا المنع نفس التمكن من الانتقال والهيولى والصورة يمنعان على الانتقال فليست الهيولى والصورة
مكانا وكذلك يلزم المعترف بهذا اللازم ان يفرق بين المحل والمكان فان ذا المكان يصح عليه الانتقال باعتباره
وكل ما هو ذو محل لا يمكن عليه الانتقال باعتباره فلا شيء من المكان بمحل وايضا فان ذا المحل يسلم في محله الجنبية
مع مقاله وذو المكان ليس كذلك الامارة الثانية من لوازم المكان المسلمة امتناع حصول جسمين فيه والمعترف
بهذا اللازم يجب عليه ان يفرق بين المكان والمحل فان ذا المكان يمتنع حصول متمكنين فيه وذو المحل يجوز حصول
حالين فيه كالحلاوة والبياض في السكر الامارة الثالثة من اللوازم المسلمة انه ينسب اليه الجسم بلفظة في وما
هو في معناها والمعترف بهذا ليس له ان يقول المكان ما يستقر عليه الجسم ولا انه هيولى او صورة لان المكان
ينسب اليه الجسم بفي ولا شيء مما يستقر عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي ينتج من الشكل الثاني لا شيء من المكان
ما يستقر عليه الجسم وكذلك الحكم في الهيولى والصورة لامتناع ان يكون الكل في كل واحد منهما لجواز ان يصح ان ينسب
اليه بلفظة في الامارة الرابعة من اللوازم المسلمة اختلاف المكان بالجهات كفوق واسفل والمعترف بهذا اللازم
ليس له ان يقول ان النفس مكان للجسم فان النفس لا جهة لها ولا مكان ولا يصح نسبة الجسم اليها بفي فبعد تسليم
هذه الامارات الاربعة كما هو عند الجمهور لا معنى لقول من يقول ان المكان هو الهيولى او الصورة او ما يستقر عليه
الجسم لان هذه الامارات الاربعة لما كانت مسلمة بالاتفاق فيجب ان يوجد جميعها فيما يسمى مكانا ولا يصح
اجتماعها في واحد من هذه الثلثة المسماة كل واحد منها عند طائفة مكانا فان قلت ان الامارة الاولى (جسم)
يكفي في منع جواز كون المكان هيولى او صورة والثالثة يكفي في منع كون المكان ما يستقر عليه فالامارة الثانية
والرابعة مستدركة لا يفتقر اليهما قلت اما الامارة الثانية فيفتقر اليها ليفرق بها بين المكان والمحل
فان الجسمين يمتنع اجتماعهما في مكان واحد واما الحالين فانه يجوز حلولهما في محل واحد وجواز الانتقال
وان كان يكفي فرقا بين المكان والهيولى والصورة الا انه يفتقر في عدم جواز انتقال الصورة والاعراض عن
محلها المحل وان عدم جواز ذلك الانتقال لذاتها او للنفس حلولها في تلك المحال الى برهان بخلاف عدم جواز
اجتماع الجسمين في مكان واحد فانه بين بذاته لا يحتاج الى برهان واما الامارة الرابعة فان بعض الاوائل
لما زعم ان النفس مكان للبدن وكان المسلم في الامارة الرابعة في المكان اختصاصه بالجهات ولا جهة ولا مكان
للنفس افتقر الى ذكرها وذهب بعض الاوائل الى ان المكان هو الخلاء المتوهم ان الابعاد الاربعة موجودة فيه
ثم عرفه بانه امتداد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة لا في مادة من شانها ان يملأ
الجسم فالامتداد كالجنس لشموله الخط والسطح والجسم وقوله يمكن فرض الابعاد الثلثة فصل يخرج الخط
وقوله قائمة يخرج به السطح وقوله قائمة لا في مادة يخرج به الجسم التعليمي الذي يحتاج الى الحلول في المادة
ومن شانه ان يملأه الجسم يخرج به الجسم الطبيعي لامتناع ان يملأ جسم آخر لكونه ملأ في نفسه فهذا الخلاء
المعترف بهذا الرسم فيه مذهبان المذهب الاول ان هذا الامتداد يجوز ان يخلو عن امتداد طبيعي آخر يجامعه ويبقى
فارغا وقد مال المتكلمون الى هذا الرأي والمذهب الثاني ان هذا الامتداد موجود ولا يجوز ان يخلو عن جسم
ويلزم من هذا ان يكون البعد داخلا بعد الكون ثم ان اصحاب هذين الرأيين اختلفوا بعد ذلك فالذين
قالوا بجواز خلو الخلاء عن البعد اختلفوا فمنهم من زعم ان وراء العالم خلاء لا نهاية له ومنهم من زعم ان
لا خلاء الا القدر الذي فيه العالم فقط وليس وراءه خلاء ولا ملاء وان الاجسام الموجودة في هذا العالم
قد يوجد بينهما ما يكون غير متماسة فيكون خلاء وبعض القائلين بالخلاء يقول بانه ليس في العالم جسمان
يتماسان لا يوجد بينهما ما يماسهما ومن قال من القدماء بالخلاء اختلفوا فمنهم من زعم انه متقدر بشيء

ومنهم من زعم انه ليس بمقدار ولا شيء واذا بطل اصل الخلاء بطلت الآراء المتفرعة عليه اما القائلون بان
وراء العالم خلاء لا نهاية له فالذي يبطل مذهبهم انهم اما ان يقولوا بانه عدم صرف او انه موجود فان قال
بكونه عدما صرفا فلا معنى بينه وبين الحكماء النفاة لمنازعة فتفسير معنى كلامه انه ليس وراء العالم شيء وذلك بعينه
مذهب الحكماء النفاة للخلاء ويكون قد ناقض ما عرف به الخلاء من كونه بعدا يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة والعدم المحض
لا يمكن فيه ذلك واما القائلون بان الخلاء موجود فالذي يبطل مذهبهم ان الخلاء امتداد موجود وكل امتداد
موجود يجب فيه النهاية ينتج من الاول ان الخلاء الذي وراء العالم يجب فيه النهاية وقد كان فرض غير متناه
هذا خلف وايضا لو كان موجودا فالجسم الذي يشغله اذا زال عنه وحصل فيه اصغر منه ذاهبا في الاقطار الثلثة
فانه يزداد عليه الخلاء المتشكل الاكبر منه ثم ان الاجسام المتباعدة يكون الخلاء بينها اكبر من المتقاربة وما قبل الزيادة
والنقصان والمساواة فهو مقدار كمي فلا يكون لا شيء ثم اذا كان له طول وعرض وعمق وهو قائم بنفسه فيكون جسما
لا خلاء فكل من زعم من اصحاب الخلاء بانه مقدار قائم بنفسه فقد اعترف بجوهريته لانه يمكن فيه فرض الابعاد
الثلثة وهو مقصود بالاشارة الحسية ولا معنى للجسم الا ذلك ولا نعرف بغيره فالذي نفهمه من الجسم
وهو ما يسلبوه من الخلاء فالحق ان لا نزاع مع الذين قالوا ان الخلاء ليس بشيء ثم قالوا وراء العالم خلاء
متناه او غير متناه يخلو عنه الجسم او لم يخل فان كان هناك نزاع فانما يكون مع الذين يزعمون ان بين
الاجسام خلاء ليس فيه شيء ويسمى البعد المفطور فالذي يدل على ابطاله ان الخلاء الذي بين الجسمين المتباعدين
اكبر مما بين الجسمين المتقاربين وكل ما كان كذلك فهو مقدار فالخلاء مقدار ولا يكون هذا المقدار مقدارا
هو عينه من تلك الاجسام فان له اقطارا ثلثة ومقدارا يزيد المجموع على الاجسام المفروضة بينها ثم الخلاء
كم يطابق المقادير المتصلة ولا شيء من الكم المطابق المقادير المتصلة بكم منفصل فلا شيء من الخلاء بكم منفصل
واذا لم يكن منفصلا فيكون متصلا فهذا المتصل لو كانت طبيعته مقتضية للاستغناء عن المحل لما كانت توجد
وجود مقدار في مادة وقد وجد فلا يستغني عنه مقدار وكل ما هو مقدار قائم بنفسه قابل للابعاد مقصود
بالاشارة فهو جسم فالخلاء جسم ولا يحتاج الى الطريق الذي يبين جسمية الخلاء وهو ان الخلاء امتداد
يجب فيه النهاية وكلما وجب فيه النهاية فله مقطع فالخلاء له مقطع وكلما له مقطع فهو يقبل الانفصال
من حيث الطبيعة البعدية لتشابهها وكلما كان كذا فله مادة قابلة لتلك الابعاد وكلما كان كذلك كان
جسما برهان آخر على نفي الخلاء وهو ان الخلاء لو كان موجودا لزم ان يقبل الانفصال الوهمي لانه امتداد وكل ما
قبل الانفصال الوهمي قبل الانفصال الانفكاكي لما ذكرنا اذ الكثرة القسمية على نوع كالماء الكثرة القسمية
الانفكاكية على جنس كالجسمية من حيث هي جسمية الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية كالصورة النوعية
للافلاك وكل ما قبل الانفصال الانفكاكي فهو في مادة كما بين في اثبات الهيولى والصورة ولزم من هذا
ان الخلاء لو كان موجودا لكان حلوله في مادة فما كان خلاء فان قلت المجوزون لوجود الخلاء قد يمنعون
قبول الخلاء للانفصال وحينئذ لا يتم البرهان قلت المجوزون لوجود الخلاء كان في تعريفهم له انه من شان
ان يملاه الجسم فاذا طلب الجسم التمكن فيه فان مانعه وقاومه يخلى به فهو ملاء وذلك هو المطلوب وان عدم
الخلاء فله مقدار في مادة فيها قوة وجوده وعدمه فهو جسم يخلع صورة ويلبس اخرى وان حصل فيه
الجسم فان هرب الخلاء وانضم الى ما يجانسه فقد صح انفصال البعد الخلائي فيلزم ان يكون له مادة وان
اجتمع معه لزم التداخل وهو محال لان البعد الخلائي امتداد مقداري والجسم امتداد مقداري آخر وكما
يمتنع في العقل ان تصير الوحدتان كيف كان وحدة واحدة فكذلك يمتنع ان تصير المقداران مقدارا

برهان آخر على نفي الخلاء

واحدا

واحدا بلا زيادة والفرق فان العقل انما حكم بامتناع التداخل لاجل الكمال البعدي فان ذا البعد الواحد كالخط
او البعدين كالسطح ناقص والجسم هو الكامل بالابعاد الثلثة القائم بنفسه فاذا كان تمانعهما لذلك الكمال البعدي
فهو علة التمانع ومتى وجدت العلة وجد المعلول فامتناع التداخل معلوم بالبديهة ولا يقال ان التداخل
لما كان قسما من الملاقاة المنقسمة الى قسمين احدهما ملاقات بالاسر وهو التداخل الثاني الملاقاة بالسطوح
فالمانع من الملاقات بالاسر اما ان يكون الجسم من حيث هو جسم او واحد جزئيه ولما كانت هذه الثلثة تمتنع
في الكل والبعض فيجب ان يكون كما منعت ملاقات الكل بالكل منعت ملاقاة البعض بالبعض ولم يمنع ملاقاة
البعض بالبعض لما شوهد من ملاقات الاجسام بعضها ببعض فلا يمنع ملاقاة الكل بالكل فيجب ان يكون
المانع من الملاقاة بالاسر هو كمال البعدي لا كل واحد من الجسم وجزئيه والرجوع في هذه المسئلة الى دعوى
البديهة اولى من هذا ولا القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التمانع بسبب الصلابة وحينئذ لا يتم
ما ذكرتم والتقاء الاجسام ليس بسطوحها واعراضها دون ذواتها ولا التقت بنفسها ولزم من
ذلك ان يكون النقطة خطا والخط سطحا والسطح جسما وذلك محال فبطل التداخل في الملاء والخلاء
برهان آخر على ابطال الخلاء الذي يقال انه بعد فنقول لو كان الخلاء بعدا مع قيام البرهان على تناهي
الابعاد لكان على شكل فذلك الشكل اما ان يقتضيه الطبيعة المقدارية او هيئة لها فكان يجب ان يكون
جميع المقادير على شكل واحد وان كان حصول ذلك الشكل بسبب خارج فكان لحوقه به ممكنا وما
كان اللحوق فتغيره ممكن فشكله ممكن التغير فيبدل الآخر فيمكن عليه الانفصال والاتصال فيكون
جسما وفرض خلاء هذا خلف وجه آخر في ذلك الشكل الحاصل للخلاء لا يخلو اما ان يكون بسبب ما
يحله الخلاء فيلزم ان يكون مقدارا في حامل والمجموع هو الجسم او بسبب حل في الهواء فيكون مادة صورته المقدار
وان كان بسبب خارج فيمكن تغيره وتبدله فهو قابل للانفصال فيكون جسما وصورة قياسه هكذا
لو كان الخلاء موجودا لكان ذا شكل وكل ذي شكل جسم ينتج في بعضه والذي هو وراء العالم لو كان
هذا الخلاء موجودا لم يخل اما ان يكون العالم الذي فيه متحركا او ساكنا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
واللزوم بين واما بيان بطلان الحركة فلانه لو تحرك لكانت حركته اما طبيعية وهي تكون عن ميل
الى جهة والخلاء متشابه الاحوال فلا يكون الميل فيه الى جهة اولى من الميل الى جهة لفوي اوارادية وهذا
بعينه حكمها او قسرية وهي تكون اما عن الميل الطبيعي او الارادي واذا لم يكن ميل طبيعي ولا ارادي فلا
قسر واما بطلان السكون فلانه انما يكون في حيز معين من الخلاء فذلك السكون اما ان يكون طبيعيا
او اراديا او قسريا والاولان لا اولوية لسكونه في بعض الاحياز من البعض الآخر واما القسري فيبتني
عليهما فاذا لم يكونا لم يكن قسر طريق آخر لو كان الخلاء وراء العالم موجودا لم يكن حصول الجسم في حيز
منه دون جزء اولى من غيره والخلاء متشابه ونسبة الفاعل المتساوي النسبة اليه متشابه فلا يكون
لبعض اجزائه اولوية بالتحيز من الجزء الآخر ثم لو كان الخلاء موجودا وامكن ان يتحرك فيه متحرك لم يكن
لتلك الحركة انقطاع لان الميل الموجود لا يبطله الا معاوقة ما يتحرك فيه من الاجسام والخلاء فلا معاوقة
فيه اصلا برهان آخر مبطل للخلاء سواء كان عدما محضا او بعدا قائما بذاته فنقول لو كان الخلاء موجودا
ووقعت فيه حركة لكانت اما ان يقع في زمان منقسم او غير منقسم والتالي بقسميه باطل فالمقدم
مثله اما اللزوم فبين واما بطلان القسم الاول من التالي وهو امتناع حصول الحركة في الزمان المنقسم
فلان الموجب لسرعة الحركة وبطئها امران الاول شكل المتحرك كالمخروط فان نزوله على راسه الحاد

برهان آخر على ابطال الخلاء الذي يقال انه بعد

لو كان الخلاء موجودا لكان جسما لكنه ليس بجسم فليس بموجود
برهان آخر على ابطال الخلاء الذي يقال ان العالم صح
الثاني اما بطلان م

طريق آخر في ابطاله

برهان آخر مبطل للخلاء

اسرع من نزوله على قاعدته لان نزوله على ذلك الراس الحاد يكون اقوى على خرق الهواء لضعف
المعاوقة ونزوله على قاعدته المماسة لسطح الهواء ابطاء لصعوبة خرق الهواء لمعاوقته عن النزول
الامر الثاني ان الموجب لسرعة الحركة وبطئها معاوقة ما يتحرك فيه كرقة المسافة وغلظها فان خرق الماء
الغليظ اضعف من خرق الرقيق لمعاوقته فيكون الحركة فيه ابطاء فاذا فرضنا مقدار عشرة اذرع مملوة
ماء قطعها متحرك في ثلث ساعات ثم فرضنا عشرة اذرع اخرى خالية قطعها المتحرك بعينه بتلك القوة
في ساعة فنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمان الحركة في الملاء يكون نسبة الثلث ثم نطلب ماء ارق من الماء
يكون نسبة معاوقته الى معاوقته كنسبة نقصان زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الماء فيكون
زمان الحركة فيه في ساعة ويلزم من ذلك استوائهما فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق
وهو محال لزم من فرض وجود الخلا وباقي المقدمات صحيحة واما امتناع وقوع الحركة في زمان غير منقسم
وهو القسم الثاني من الترديد فلان كل حركة يقع في مسافة ففيها انتقال من اين الى اين ولا بد وان يكون
الحركة في الجزء الاول متقدما على الحركة في الجزء الثاني ويلزم من ذلك انقسام الزمان ولما بطل قسمي
التالي بطل المقدم وهو وجود الخلا ويرد عليه ما يرد على برهان الميل واحتج المثبتون للخلاء بوجوه منها
قولهم انا عرفنا وجود الخلاء بالتحليل كما عرفنا وجود البسائط بتحليل المركب فانا اذا رفعنا عن العقل
ما فيه فيلزم وجود بعد بين اطرافه وجوابه انه هذا ليس بتحليل لان التحليل هو تفصيل الشيء الى اجزائه و
افراده وليس الخلاء جزءا من المركبات ليمكن فيه تحليل ثم ان مطلوبكم ليس بحاصل بالرفع وحده مع عدم
توهم وقف الاطراف لتحصل الابعاد الخالية بذلك وهو محال الوقوع في الاعيان ومنها ان الجسم اذا
تحرك الى مكان آخر مفارقا لمكانه فحركته متقدمة على حركة الجسم المنتقل الى مكانه وحينئذ يلزم ان يتخلل
بين حركة الجسمين زمان يخلو فيه المكان الاول وجوابه ان تقدم الحركة على الحركة ههنا انما هو بالذات
لا بالزمان كما ذكرنا في حركة الاصبع والخاتم ومنها قولهم ان آن حركة الجسم المتقدم غير آن حركة الجسم
المتاخر وبين الآنين زمان هو زمان يخلو فيه المكان عن الجسمين وليس بشيء لان الحركة لا تقع في الآن ه
والتقدم كما ذكر انما هو بالذات ومنها قولهم ان الجسم اذا تحرك عن مكانه فحركة الهواء الى مكانه ذلك
ممكن لان وجوب حركة الهواء بعد وجوب حركة ذلك الجسم ولولا حركة ذلك الجسم لما تحرك في مكانه الهواء
المجاور له الى مكانه فيكون مع وجوب حركة ذلك الجسم امكان حركة الهواء ومع امكان حركة الهواء امكان
المقارن لامكان الخلاء فالخلا ممكن الوقوع وجوابه ان الهواء وان كانت حركته ممكنة لذاتها فيكون واجبة لعلة وتلك
العلة انه ان لم يتحرك لزم الخلاء فاخذ حركة الهواء الممكنة بذاتها الواجبة لعلة خارجة وهو ضرورة عدم
الخلاء الا يكون اولى من اخذ الخلاء ممكنا بسبب امكان لا كون الحركة لان الممكن ربما وجب لعلة وذلك
وتلك العلة ههنا ضرورة عدم الخلاء وحينئذ فلا يلزم من فرض امكان لا كون الممكن عدم تمكنه في ذلك
المكان فالحق ان وجوب العلة يجعل المعلول الممكن واجبا لا ان فرض امكان عدم الممكن يجعل العلة الواجبة
ممكنة الرفع لاجل ضرورة عدم الخلاء ثم قالوا ان التراب الممتلي به زق متى جعل في زق ووضع الزق في اناء
يسعه ولولا ان هناك خلاء لما امكن ذلك وجوابه انا لا نسلم انه اذا كان ما يسعه مع الزق وعلى
تقدير التسليم فلا يلزم الخلاء بل يكون تخلل التراب هواء اكثر واما حصول الوتد في الحائط مع التراب فلا يدل
على انه هناك خلاء بل التراب يجتمع ويخرج الهواء من المسام ويتمكن الوتد في الحائط واما قولهم ان كان الشيء
يرفع الهواء فيحصل الخلاء في مكانه ليس بصواب فان ذلك القدر من الهواء ليس له انفراد بمكان وانما

احتج المثبتون للخلا بوجوه

الماء ظ

كان هو

الماشي عند حركته يخرق الهواء فيحصل هناك حدود ويصير مكانا له وقبل ذلك لا حدود ولا مكان
ولا تمكن مفروزة متميزة وقولهم لو لم يكن الخلاء موجودا للزم من حركة جسم واحد حركة جميع الاجسام
غير لازم فانه لا يلزم من حركة ذلك الجسم الا حركة ما يجاوره من الاجسام القريبة فالقريبة حتى ينتهي الحركة في
الضعف الى البعد الى حد لا يبقى له اثر كما يحدث من دوائر حركات الماء وضعفها كلما اتسعت عند رمي
حصاة وقولهم ان القارورات التي للماء لولا وجود الخلاء المحابس للماء او الجاذب له لما انحبس فيها الماء ليس
بصحيح اذ لو كان المحابس للماء هو الخلاء لوجب ان يكون جميع الاواني عند الكب لا ينزل منها شيء وانما لم
ينزل الماء لامتناع دخول الهواء لاجل امتناع الخلاء ومن الاقناعيات الدالة على امتناع الخلاء وقوف
السفن على وجه الماء والطاسات وانجذاب البشرة الى المحجمة والشبه فيه ان الاجسام الارضية بالطبع
طالبة للمركز فاذا صادفت الماء في هبوطها رسبت فيه الا ان يعوقها عائق فالمانع للاجسام المجوفة من
الرسوب الا ما تمكن في تجويفها من الهواء الملازم لسطوحها الباطنة وتبع البشرة لانجذاب الهواء المحصور
في المحجمة من هذا القبيل ولما بطل ان يكون المكان الهيولى او الصورة او ما يستقر عليه الجسم او الخلاء مطلقا
فالجسم في المكان لا يتجه التداخل ومنافاة الاسر على سبيل الاحاطة فالحق ما قاله المعلم الاول رسطاطاليس
ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فما لا حاوي له ولا فوقه
شيء كالمحدد لا مكان له ولا حيز اذا عني بالحيز المكان المحيط وان عني بالحيز حيثية وضعية يتعين بها
او يتعين بالعدد جسم معين وغاية الحركة ليس هو المكان فقط بل له دخل ما في العلة وهو متقدم بالطبع
على الاجسام المتمكنة فيه والامارات الاربعة موجودة فيه واما ابو البركات البغدادي فزعم ان الخلاء مقدار
والجسم عنده نفس المقدار والتداخل بين الاجسام محال لجسميتها وكانت الجسمية نفس المقدار ثم جوزه
تداخل الاجسام مع الخلاء فقد ناقض نفسه لان الجسم هو نفس المقدار وقد جعل الخلاء مقدارا ثم قال تحيل
التداخل بين الاجسام لجسميتها لا لمقداريتها فتصير كانه قال يجوز التداخل بين الاجسام وابطل قول الطوسي
الالهي ان يكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي بان هذه السطوح قد تتوارد متبدلة على الجسم
الساكن كالسمكة الواقفة في الماء الجاري والطير الواقف في الهواء المتحرك فان سطوح الماء والهواء
تتوارد على السمكة والطير وتبدل هذه السطوح يقتضي الانتقال من مكان الى مكان فوجب
ان يكون السمكة والطير متحركين لان الحركة انتقال من مكان الى مكان وهو محال وقد يكون هذا السطح
المسمى بالمكان متحركا بالمتمكن مع بقاء مماسته له كالسطحية المجلوبة من الماء المنقولة من بلد الى بلد وذلك
يوجب ان يكون الماء المنقول من بلد الى بلد غير متحرك لان السكون ملازمة المكان وهو محال والجواب
انا لا نسلم انه يلزم ان يكون السمكة والطير متحركين وليست الحركة عبارة عن تبدل المكان بل الحركة هيئة غير
قارة تحصل للجسم بسبب توجهه بنفسه من حالة الى حالة وليس كذلك في السمكة والطير واما الماء في السطحية
فهو متحرك بالعرض لا بالذات كالراكب في السفينة وقولهم انه لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي
لزم ان يكون ذلك الجسم ذو السطح له مكان آخر وهكذا الى غير النهاية ليس بحق مع قيام البرهان على تناهي
الابعاد فينتهي الاجسام الى المحدد والعظم الذي لا مكان له واعلم انه يمتنع وجود عالمين او اكثر كل واحد
محدد وكان اشكالها كما عرفت في الاجسام البسيطة يجب ان يكون كرية والكرات انما تتماس على نقطة
فما يتراص فلا بد وان يكون بينهما فرجة فان لم يكن فيها جسم لزم وجود الخلاء وان كان فيها جسم
فلا يكون كريا والا لزم المحال الاول فيكون جرما غير كري على قدر الفرجة والمتداد وكل ممتد ذو طرفين

فوق ذلك ظ

ابو البركات البغدادي زعم ان الخلا مقدار

وجسميتها ح

بالسطحية ح

فيستدعي جهتين فيحتاج الجسم يكون محدد الى فيجب ان يكون ذلك المحدد محيطا بالاجسام الثلثة ويلزم من ذلك
ان يكون وراء المحددات محدد آخر فلا يكون المحدد محددا هذا خلف على ان المحيط بجميع الاجسام لابد وان يكون
واحدا على اي تقدير كان هذا اذا كان لكل عالم محدد واما اذا كان العالم في محدد واحد ويكون في كل كرة منها
من الاجسام ما في الكرة الاخرى فذلك محال لان مركزيهما ان كان هو مركز المحدد بعينه لزم ان يكون المحيط واحد
مركزان وذلك محال وان لم يكن مركزاهما هو مركز المحدد بل اختلف مركز المحدد ومركزاهما فيلزم ان يكون
للثقل جهتان طبيعيتان في الجسم الارضي اذا قصد جهة الثقل يكون قاصد الجهتين مختلفتين وموضعين
طبيعيين وهو محال وعلى تقدير الجواز فاذا اخرجنا احد النوعين عن احد المكانين الطبيعيين فمحال ان يميل
الى كليهما معا لاستحالة التوجه الى الجهتين المختلفتين في حالة واحدة وان لم يمل الى احد المكانين فلا يكون طبيعيا
له لان معنى المكان الطبيعي هو الذي يميل اليه بطبعه وان مال الى الاحد منهما دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجح
وكل منهما محال لان هذا الكلام المعلم الاول في الرد على من قال ان العالم الجسماني اكثر من واحد وقد قالت
متالهي الحكماء كهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وافلاطون وغيرهم من الافاضل والقدماء ان في الوجود
عوالم اخرى ذوات مقادير غير هذا العالم الذي نحن فيه وغير النفس والعقل فيه العجائب والغرائب فيها من
البلاد والعباد والانهار والبحار والاشجار والصور المليحة والقبيحة ما لا يتناهى ويقع هذه العوالم في الاقليم
العالم الثامن الذي فيه جابلقا وجابرصا وهو رفيعا ذات العجائب وهي في وسط ترتيب العالم وهذا الاقليم
الادنى وهو الطف من الفلك الاقصى الذي نحن فيه وهو مرتفع عن ادراك الحواس العالم والافق الاعلى
يلي النفس الناطقة وهو اكثف منها والطبقات المختلفة الانواع من اللطيفة والكثيفة الملذة والمبهجة
والمولمة المزعجة لا تتناهى جميعها ولا بد لك من المرور عليه والفاضل منهم من خرج عنه الى فضاء الانوار
المشرقة وقد شاهد هذه العوالم بعض الكهنة والسحرة واهل العلوم الروحانية فعليك بالايمان
بها واياك والانكار ولعلك تظفر ببعض رسائلنا التي نعملها في هذا الفن ان شاء الله ورد
المعلم الاول انما متوجه على ظواهرها وبلهم لا على مقاصدهم واذا ابطل الخلاء وبطل وجود عالمين جرميين
فالاجرام كلها متراصة منضمة في حشو المحدد فالعالم كله كرة واحدة وبعضه واحدة لا مكان لها
فيجب ان يكون المحيط الذي لا يسكن روحانيا متصلا بافق العالم الاوسط ولكل نوع من الاجرام المتمكنة
في مقعره نوع من المكان بحيث يوازي اعداده اعداده **الفصل التاسع في الحركة واحوالها** عرفها بعضهم تعريف الحركة للبعض
بانها كون الشيء متوسطا بين المبدا الذي عنه الحركة والمنتهى الذي اليه الحركة بحيث يكون في اي حد يفرض
من الوسط لا يكون ذلك الشيء المتحرك قبله ولا بعده في ذلك الحد وزعم ان هذا التوسط صورة الحركة
وهذا التعريف مختل من وجوه منها انه ان اريد بالمبدا والمنتهى ما يكون واقعا بالفعل فينتقض بالحركة
المستديرة التي ليس لها ذلك بالفعل بل بالقوة وان اريد بهما ما هو بالقوة فينتقض بخروج الحركات
المستقيمة التي لها المبدا والمنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم منهما ففيه تغليط واشتباه وهو مجتنب
في التعريفات ومنها ان التوسط ان اريد به الكون في الوسط فقد يكون ذلك الكون في الوسط مع السكون
وان اريد به السلوك الى الوسط فالحركة قد يكون سلوكا عنه وان اريد به ما هو اعم فهو مجتنب ايضا ومنها
ان القبل والبعد لا يعرفان الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة وهو دور ومنها انه اخذ الحركة في حد
الحركة ثم كررها وعرفها بعضهم بانها كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة المعنى الذي له بالقوة و تعريف آخر للبعض
معنى ذلك ان الجسم اذا كان في مكان فانه يمكن ان يحصل في مكان آخر فيكون هناك امكانان امكان

التوجه

التوجه اليه وامكان الحصول فيه وامكان التوجه سابق على امكان الحصول وكل منهما ممكن لذلك الشيء الذي
هذا الكمال له ولما كان التوجه والسلوك كمال اول فالحصول في المكان الثاني كمال ثان بالنسبة الى الاول
والشيء الذي هو بالقوة هو الجسم والتوجه ليس بكمال للجسم من جميع الوجوه بل هو كمال له من حيث المعنى الذي
يكون الجسم بحسبه بالقوة التي هي عبارة عن حصوله في ذلك المكان الآخر وهو مختل لانتقاضه بحصول الشيء
لجسم قبل ان وحصول سيف لقهر عدو فالتعريف صادق عليه وليس ذلك بحركة ولا يقال ان حصول السيف
هو الكمال الثاني والحركة اليه هو الكمال الاول لانا نقول بان الحصول ليس هو الكمال الثاني الذي هو عبارة عن
نفس الحركة وان كانت الحركة لازمة له بل الحصول كمال اول لهذه القوة التي هي قهر العدو وهو كمال مطلوب
وهذا الحصول له كمالات لغوي يوصل اليه ثم ان الكمال لفظ مشترك ان اريد به ما يلائم الشيء فليس بصحيح
لان الحركة قد يكون الى ما لا يلائم المحرك والمتحرك وبالعكس وان اريد به ما يصير به الشيء نوعا فلا يكون
الحركة كذلك بل المراد بالكمال ههنا ما يكون ممكن الحصول للشيء وتصور الكمال بهذا المعنى مع تصور بقية
قيود التعريف اخفى من تصور الحركة المعرفة فالاكتفاء بمفهوم الحركة اولى عند الكافة من هذين التعريفين
وان كان ولا بد من التعريف فلنقتصر على احد هذين التعريفين الاول قولهم ان الحركة هيئة غير قارة بالذات
لا يتصور ثباتها الا بالتجدد ونفسر هذا التعريف انك قد عرفت ان اقسام الموجودات الممكنة منحصرة
في المقولات العشرة وهي الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فالهيئة يخرج الجوهر وبقول غير
قارة يخرج ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وقولهم بالضرورة يخرج عنه الزمان لان ما ليس بقار
هو الذي يكون اجزاؤه المفروضة غير مجتمعة في الاعيان ينقسم الى قسمين احدهما ما هو غير قار الذات
لذاته وماهيته وهو ما يكون كذلك بالضرورة كالحركة وثانيهما ما لا يكون كذلك بالذات بل بالعرض
كالزمان فان الزمان يمتنع ثبات اجزائه المفروضة لا لذاته بل بسبب محله الذي هو الحركة لكون الزمان
مقدار الحركة وقوله لا يتصور ثباتها الا بالتجدد وهو بيان ان تلك الهيئة الغير القارة انما
يتصور ثباتها بالتجدد ولان الحركة ليست من الموجودات التي لا ثبات لها اصلا والا لوجب انعدامها
واما التعريف الثاني فهو قولهم ان الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة وشرح هذا التعريف
ان القسمة العقلية تقسم الموجودات الى ثلثة اقسام فالاول ما يكون بالفعل من جميع الوجوه كالباري تعالى
بكمال ٣ والعقول فانها لا يمكن عليها الحركة اصلا لكون الحركة طلب لما ليس وقبل الحصول يكون حصوله بالقوة ولا
فوجوده ٣ قوة فيه فكل ما يمكن ان يكون فهو حاصل له بالفعل القسم الثاني وهو الذي يكون بالقوة من جميع الوجوه فممتنع
لان كونه موجودا وكونه بالقوة يقتضي ان لا يكون موجودا لان الوجود يقتضي ان يكون بالفعل وكونه بالقوة
في ذاته يقتضي ان لا يكون موجودا فاجتماعهما محال والقسم الثالث وهو الذي يكون بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه آخر فاذا خرج هذا الشيء من القوة الى الفعل في الامر الذي هو له بالقوة فلا يخلو اما ان يكون خروجه
دفعة او يسيرا يسيرا فالاول هو الكون ويقابله الفساد والثاني هو الحركة ويقابله السكون واوردوا
على هذا التعريف بان قوله لا دفعة والدفعة هو الزمان المعرف بالحركة واجيب بان الدفعة واللادفعة
لا يفتقر في ادراكهما الى الكسب بل تصورهما بديهي وليس لادفعة نفس الزمان بل هو امر يلزمه الزمان و
لا يلزم من تعريف اللازم بامر ان يعرف ملزومه به نفس في ذلك الامر وذكروا ان الحركة يتعلق بستة
اشياء ما منه الحركة وما اليه وما فيه والمحرك والمتحرك والزمان فليس كل حركة كذا فان حركة المحدد
هي التي منها الزمان لا يكون تعلقها بالزمان كتعلق الحركات الباقية فان حركة المحدد لا تقع في زمان

والآلزم ان يكون للزمان زمان بل تعلقها بالزمان على ان الزمان معلول وتابع لها وباقي الحركات يتعلق به
من حيث الوقوع فيه والتقدر به ثم ان الحركة بين المبداء والمنتهى ما دام غير واصل الى المنتهى فلا يكون الحركة
بتمامها موجودة واذا وصل الى المنتهى فقد انقطعت الحركة بوجود تلك الحركة الواحدة المتصلة التي انما يكون

اي حركة واحدة متصلة معقولة بمعنى القطع ولا وجود لها في الاعتبار فان المتحرك في الوسط بين المبداء والمنتهى مح

في الذهن وتوسط الجسم المتحرك بين المبداء والمنتهى للمسافة موجود في الاعيان فيكون التوسط حركة واحدة
متصلة بشرط ان لا يكون للجسم المتحرك استقرار في شيء من حدود المسافة اكثر من زمان واحد فانه لو
استقر اكثر من زمان واحد كان ذلك الحد هو منتهى حركته فيكون ذلك الجسم حاصلا في المنتهى لا في الوسط
فالحركة انما يكون واحدة عند وحدة الموضوع وما فيه الحركة والزمان ثم ان المسافة التي هي صلة بين المبداء
والمنتهى اذا فرضنا لها حدودا معينة فكل حد من تلك الحدود وصل المتحرك اليه وحصل فيه عرض لذلك
الحصول في الوسط ان صار حصولا في وسط آخر فعند خروج الجسم عن حد ما زول عنه كونه حاصلا في
ذلك الوسط الا انه لم يزل عنه كونه حاصلا في الوسط الذي هو بين المبداء والمنتهى فنفس الحركة باقية
مع زوال عارض من عوارضها عنها وهي زوال المتحرك عن الوسط وحصوله في وسط آخر فحصوله في
اي وسط فرض من حدود المسافة على سبيل البدل يكون امرا زائدا على نفس الحركة وقد انكر بعض الناس

بعض الناس انكروا وجود الحركة

وجود الحركة بان قال لو كانت الحركة موجودة لكانت اما منقسمة او غير منقسمة والتالي بقسميه باطل
فالمقدم مثله اما بطلان الانقسام فلان الحركة لو كانت منقسمة لزم ان يكون احد جزئيها سابقا على الآخر
اذ لا بد وان يكون بعض اجزاء الحركة سابقا على البعض الآخر عند فرض انقسام الحركة الحاضرة ويلزم من
ذلك ان لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة وذلك خلف واما بطلان عدم الانقسام فلان الحركة لو كانت
غير منقسمة لكانت المسافة الواقعة فيها الحركة غير منقسمة ايضا لمطابقتها لها ويلزم من ذلك وجود
الجزء الذي لا يتجزى وذلك ايضا محال والجواب انا نختار الانقسام قوله لو انقسمت لزم ان يكون
احد اجزائها سابقا على الجزء الآخر ويلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا قلنا المراد انقسامها بالقوة فلا
يلزم من ذلك سبق بعض الاجزاء على البعض الآخر بالفعل والسبق بالقوة لا يلزم منه ان لا يكون الحركة
الحاضرة حاضرة ثم قال المنكرون لوجود الحركة انها امر سيال ينقسم الى منقضي ليس بموجود ولاحق
هو معدوم فالحركة ليست بموجودة والجواب ان هذا اعتراف بوجود الحركة لان اللاحق بصدد الوجود
واما المنقضي فقد زال عنه الوجود الذي كان موصوفا به وان كان المراد ان الحركة المنقسمة الى المنقضي
واللاحق لا وجود لها بالكلية بحيث يكون الجسم الآن في مكان يحصل في مكان آخر من غير حركة فذلك
انكار للامور البديهية فلا يلتفت اليه والحركة يقع في مقولات اربع وهي الكم والكيف والاين والوضع
اما الحركة في الكم فيقع على قسمين احدهما التخلخل والتكاثف فالتخلخل ان يزيد مقدار الجسم من غير انضمام
شيء اليه من خارج ومن غير حدوث فرج في داخله واما التكاثف فهو ان ينقص المقدار من غير انفصال

مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء ومن غير ان يحدث في باطن ذلك الجسم شيء من الاكتناز قالوا الآن مح

في محل لا مقدار له ونسبة ذلك المحل الى كل المقادير نسبة واحدة فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير
وانت قد عرفت ان الجسم نفس المقدار واما التخلخل والتكاثف فسيأتي حاله واما القسم الثاني
من الحركة في الكم النمو والذبول اما النمو فقد اتفقوا انه لا يحصل الا باتصال اجزاء الغذاء بالمغتذي
داخلة فيه دافعة اجزاءه الى جميع الاقطار متشابهة بطبيعته واما الذبول فهو انفصال بعض الاجزاء
عنه فالحركة في هذا القسم هو هذا الاتصال والانفصال كما كانت في القسم الاول الحركة في الزيادة
والنقصان وقد يطلقون الزيادة في حركة النمو والنقصان على حركة الذبول ايضا واما الحركة في الكيف

فهو كسو

فهو كتسود الابيض وتسخن الماء وتبرده قليلا قليلا وكحلاوة الحصرم بالتدريج الى ان تكمل الحلاوة وكظهور الضوء
الضعيف في الصبح وازدياده قليلا الى ان يكمل الضوء وبهذه بالتدريج الحركة يسمى بالاستحالة فان قلت اذا
تغيرت الكيفية وتبدلت بحدوث كيفية ثانية فهذه الكيفية الثانية ان كان حدوثها في آن فيكون الكيفية
الاولى حدوثها ايضا في آن ويلزم من ذلك تتالي الآنات وذلك محال او في زمان فلا يكون التغير حاصلا
على التدريج وذلك محال قلت الكيفية الثانية حدوثها في زمان قوله فلا يكون التغير من الكيفية الاولى الى
الكيفية الثانية حاصلا على التدريج قلنا لا نسلم فان المراد من التدريج انتقال الجسم من الكيفية الاولى الى
الكيفية الثانية بعد انتقاله الى كيفيات كثيرة يقع كل واحد منها في زمان لان الشيء يمتنع وجوده في الآن
لامتناع وجود الآن في نفسه وما قيل ان الآن نهاية الماضي وبداية المستقبل فذلك لا يدل على وجوده
في الخارج بل ذلك انما هو في الذهن والتوهم ويجب ان تعلم ان الحركة في السواد والبياض عبارة عن
صيرورة الجسم متصفا بهما بعد ان لم يكن متصفا فيكون تلك الموصوفية المخصوصة هي الحركة في السواد
والبياض واما اتصاف الجسم بالسواد والبياض امرا مغايرا لنفس السواد والبياض اللذين هما من
مقولة الكيف والاسوداد والابيضاض هي نفس الحركة المذكورة واما الحركة في الاين فهي الحركة التي
للجسم من مكان الى مكان ويسمى بالنقلة وهي بينة بذاتها فانه لا يجحد احد انتقال الجسم من اين الى اين
وهذه الحركة عبارة عن الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني لا نفس الحصول في الحيز الثاني واما الحركة

اول من تنبه للحركة الوضعية ابو علي وقيل ابو نصر

في الوضع فان كثيرا من الحكماء لم يتنبهوا لها وزعم الشيخ ابو علي انه اول من تنبه لها وقيل ان ابا نصر الفارابي
هو اول من تنبه لذلك وهي تبدل نسبة اجزاء الشيء الوضعية بعضها الى البعض والى الامور الخارجة عنه
سواء كانت حاوية او محوية ومتى تبدلت النسب تبدلت الهيئة الحاصلة بسببها كحركة الكرة على مركز
نفسها وتغيرات الحركة الكمية والاينية والوضعية حركة لكون خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة

الحركة

بل على التدريج فالجسم اذا تغير في واحد من هذه الثلثة بان استبدل مقدارا اكبر او اصغر او وضعا او
خرج من اين الى اين فان ذلك لا يمكن ان يكون الا حركة لا دفعة لان هذه الحركات الثلثة يتعلق بالمسافة
اما الحركة الكمية فالتغير بالنمو انما يكون بتفريق الجسم الغذاء لاجزاء النامي ودخوله بينها والتغير بالذبول هو
انفصال بعض الاجزاء الكائنة في الجسم الذابل وذلك انما يتم بالحركة المكانية والتغير بالتخلخل و
التكاثف يكون بان يشغل المتخلخل من المكان اكبر مما يشغله المتكاثف واما تعلق الحركة المكانية والوضعية
فظاهر لتعلقهما بالمسافة وكل تغير يكون متعلقا بالمسافة فهو واجب التجدد واما التغير في الكيف فيمكن

تبدلت بارادة مح

ان يقع دفعة واحدة كعلم يتبدل بعلم وارادة يقعان دفعة وقيل في ابطال وقوع الحركة في الكم
والكيف بان الوسط بين ما عنه الحركة وما اليه الحركة لا يخلو اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان الوسط
واحدا فلا يكون هناك حركة اصلا وان كانت الاوساط كثيرة فتلك الكثيرة سواء كانت مختلفة
بالنوع او بالعدد واما ان يكون متناهية او غير متناهية والاول يقتضي ان يكون الحركة مركبة من الاجزاء
التي لا ينقسم وهو محال والثاني يقتضي ان يكون الاوساط الغير المتناهية محصورة بين حاصرين
وذلك محال قالوا ولا يمكن ايراد ذلك في الاوساط التي بين ما عنه وما اليه في الاين لانها
اعتبارية ولا حركة في باقي المقولات اما الجوهر فالصورة منه اذا زالت ينعدم النوع من غير انتقال
من حال الى حال وما حاله كذا فلا حركة فيه واما المادة فلا يصح عليها الانتقال من صورة الى صورة
اخرى ولو توسطت بينهما صورة مخالفة للطرفين بالنوع او بالشخص فيجوز الانتقال عليها بهذا

المعنى وايضا لو جاز حركة الجوهر من الجوهرية لوجب ان يكون الى لاجوهرية لان السلوك انما ينتهي الى المغاير لما منه
الحركة فاذا فرضنا الحركة في نفس الجوهر فالانتهاء انما يكون الى الشيء الغير الجوهر والجوهر لا ينقلب ولا يتبدل الى
ما ليس بجوهر ومرادهم باطلاق الحركة على الجوهر تبدل الحالة عليه لا انه يتحرك في ذاته وذكر المص ان
المقولات الاربعة الواقعة فيها الحركة انما قبلت الحركة بواسطة امكان الاشتداد والضعف والتنقص
والتزيد فان كل ما لا يمكن فيه ذلك فلا يتصور عليه حركة اصلا ولا يعنون باشتداد الشيء اشتداد ذاته
فانه عند الاشتداد يبطل الاول فكيف يشتد ما بطل والشديد لا يبقى مع الضعيف وبالعكس وحركة الكم
والاين والوضع لا يمكن على النفس لاستدعائها المقدار والجهة الممتنعان على النفس ويمكن عليها حركة الكيف
كاشتداد شوق وتبدل ملكة ناقصة بكاملة لا دفعة والتجرد عن المادة بالكلية لا يتصور عليه حركة واما الحركة
في ان يفعل وان ينفعل فغير متصورة لعدم تصور ثباتهما فاذا وقعت الحركة في امر غير قار الذات لزم ان
يكون ذلك مقررا للحركة لا خروجا عنها وتركا لها فان اشتداد التسخن اذا رجع الى التبرد دفعة فلا حركة هنا
وان ترك التسخن لم يكن الحركة واقعة في التسخن وان نقص اثر القوة بالتسخن لم يكن الفتور والتسخين
بل في القوة وهذا ليس بصواب فانه انما يقال في حار بين مختلفين احدهما اشد من الاخرى ان هذه اشد
واحر من الحرارة الضعيفة اذ اسلكت الموافقة الشدة لا دفعة بل يسيرا يسيرا ليس فيه حركة وتوهم
ان ذلك بسبب القوة قلنا ليس من شرط الاشتداد ان يكون له سبب بل لا يتصور ذلك من غير علة
يقتضي الشدة او الضعف واما مقولة المضاف فاذا عرضت لما يقبل الاشتداد والنقص كالجسم المتحرك
الى الشدة المقابلة بعد نقصه قبلت الاشتداد بالعرض لا بالذات والحركة تكون اينية او وضعية بالذات
وفي الاضافة بالعرض وكذا المكث فان الحركة والتبدل يقع فيه بواسطة حركة اينية كالتنقص
ومقولة متى فلا يقبل الحركة والا لزم ان يكون حركته في زمان فيكون للزمان زمان الى ما لا يتناهى
واذا عرفت ان المقولات محصورة في خمسة ولا برهان على حصرها في عشرة فاسال هذه المباحث
ضابطة ومعنى الحركة في هذه المقولات ان الجسم يتحرك فيها من اين الى اين ومن كم الى كم ومن كيف
الى آخر لا انها متحركة بذاتها في تقاسيم الحركات التقسيم الاول في حصر الحركات في الطبيعية والقسرية
والارادية وذلك ان الحركة للجسم يفتقر الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان يكون حالا في الجسم او مباينا
خارجا والاول ان لم يكن له شعور بصدور ذلك الاثر عنه سواء كانت الى جهات مختلفة كحركة التغذي
والنمو وجذب المغناطيس او الى جهة واحدة كحركة الحجر الى اسفل فهي الطبيعية وان كان له شعور فان كان
على وتيرة واحدة فهي الفلكية والاخرى الحيوانية والفلكية ثباتها على وتيرة واحدة لثبات ارادتها
لا لان جهلا لا يمكنها ذلك في انفسها او لا يقدر عليه بل لا لامر خارج وهو ثبات الارادة فهي ارادية وكذا
اي الحركة القسرية والحركات الدورية كلها ارادية ولا يجوز ان يكون طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع
مهروبا عنه اذ كل نقطة يطلبها يفارقها ولا يجوز ان يكون قسرية اذ القسر على خلاف الطبع واذا
امتنع الطبع امتنع القسر التقسيم الثاني وهو ان الحركة اما ان يكون بالذات وهي ما يقبلها الشيء بذاته
وان كان الموجب لها امر خارج كالحركة القسرية او طبيعة او ارادة بعد ان يكون له اشتغال بذاته
واما ان يكون الحركة بالعرض كحركة ساكن السفينة بحركة السفينة وحركة السواد الذي في الجسم بحركة
الجسم سواء كان ذلك الجسم المتحرك بالطبيعة او الارادة او القسر وقد توهم بعض الناس ان الحركة
القسرية حركة بالعرض وليس كذلك فان الحركة القسرية وان كان الفاعل امر من خارج فان الجسم

هو القا

المقولات منحصرة في خمسة ولا برهان في حصرها في عشرة

بيان تقاسيم الحركات

حركة الفلك شعورية

هو القابل لها بذاته والذي بالعرض لا يقبلها بذاته بل القابل لها هو المحل والمتحرك بالعرض قد يكون غير قابل
للحركة بالذات كالصور والاعراض وقد يقبلها كبعض الاجسام وقد يكون الشيء متحركا بالذات وبالعرض
جميعا كحركة النملة على الرحى فانها يتحرك بنفسها وبحركة الرحى ايضا التقسيم الثالث الحركة اما ان يكون
سريعة واما ان يكون بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او في الزمان الاقصر
او تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر والبطيئة بالعكس والبطوء في الحركات الطبيعية سببه ممانعة
المخروق فقط واما في القسرية فممانعة المخروق والطبيعة وفي الارادية سبب البطوء اختلاف القوة وضعفها
مع ما ذكرنا من ممانعة المخروق والطبيعة وزعم بعضهم ان البطوء في الحركات بسبب تخلل السكنات وهو
فاسد اذ لو كان كذلك لكان زيد حركات الفرس القاطع لمسافة في يوم سكنات مساوية لفضل حركات
الشمس من المشرق الى المغرب وفضل حركات الشمس ازيد من حركات الفرس فبالضرورة يكون سكنات
الفرس ازيد من حركاته فوجب ان يحس بهذه السكنات في الفرس اكثر مما تحس بهذه الحركات وليس كذلك فانا
لا نحس بهذه الحركات واصحاب الجزء الذي لا يتجزى يقولون ايضا بان البطوء في الحركات بتخلل السكنات ولو
كان هذا القول صحيحا لما كان السهم المرمي في الهواء يتحرك زمانا ويقف زمانا مع تشبثه بالميل مع عدم المانع
في اجزاء الهواء وايضا لو وقف السهم في الهواء لما صح نزوله بنفسه والتالي باطل فكذا المقدم بيان
الشرطية انه لو وقف في الهواء لكان وقوفه لبطلان القاسر وكلما وقف لبطلان القاسر فيكون سكونه طبيعيا
حيث وقف ينتج من الاول لو وقف السهم في الهواء لكان سكونه طبيعيا حيث وقف فوجب ان لا يفارق
الا القاسر يخرجه عنه ثم لو كان البطوء بتخلل السكنات فلنفرض جسما ثقيلا وتخلله سكنات وكلما كان
ذلك الجسم اثقل كانت السكنات المتخللة فيه اقل فلا نزال نزيد عليه في الثقل حتى ينتفي السكون بالكلية
فاذا اضفناه الى الجسم الاثقل منه كان بينهما سرعة وبطوء من غير تخلل السكنات فبطل ان كل بطوء بتخلل
السكنات التقسيم الرابع الحركة قد يكون مستقيمة وقد يكون مستديرة وقد يكون مركبة من القسمين
مثل حركة العجلة قال المص ان كل حركتين مستقيمتين صاعدة وهابطة زمان سكون وبرهانه ان
كل حركة مستقيمة يجب ان يكون نحو جهة وتلك الجهة لا بد لها من غاية ينتهي اليها المتحرك والميل الموصل
للجسم الى ذلك الحد يجب ان يكون مغايرا للميل المحرك له عن ذلك الحد الى حد آخر ولا بد وان يكون الميل
الموصل الى ذلك الحد موجودا حالة الوصول اليه لكونه علة للوصول والعلة يجب ان يكون موجودة
حال وجود المعلول لامتناع وجود المعلول بدون العلة والميل الموصل آني الوجود اذ لو لم يكن الوصول
في آن لكان في زمان لزم ان يكون الجسم حال حصوله في الحد غير واصل الى المنتهى وهو خلف فوجب ان يكون
الميل الموصل الى المنتهى آني الوجود ثم اذا رجع ذلك الجسم عن ذلك الحد يجب ان يحدث فيه ميل لا موصلية
ويكون هذا الميل الثاني وهو اللاموصلية آني الوجود والا لزم المحذور الاول وعاد بعد آن الموصلية
بعدية لا تجامع القبلية لا كالبعدية الذاتية فان آن الموصلية لو تقدم على اللاموصلية بالذات كتقدم
العلة على المعلول لزم ان يكون الآن الاول سببا لعدم نفسه وهو محال ولو اتحد الآنان لكان
في حال كونه موصلا لا موصلا وهو محال فاما ان يكون بين هذين الآنين زمان سكون او لا فان لم يكن بينهما زمان
سكون لزم تتالي الآنات المقتضي لكون الحركة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وهو خلف وان كان بينهما
زمان سكون فهو المطلوب قالوا وهذا السكون لا يكون من مقتضيات الطبيعة لان الطبيعة تقتضي
الحركة الى المحالة الملائمة لها بل لان الميل القسري كما افاده قوة التحريك الى حد معين فانه يفيده قوة

الحركة اما سريعة واما بطيئة

الى الحد م

وهذا الآن الثاني وهو اللاموصلية كونه
وهو انه يكون الجسم حال المفارقة للحد غير مفارق
وهو خلف تعليقات

غير موصل ح

لانه اذا كان علة لوجود الآن الثاني والعلة يجب وجودها
حال وجود المعلول لكن متى وجد الآن الثاني عدم الاول
فلو كان الآن الاول علة للثاني لكان علة لعدم نفسه وهو محال
من تعليقات الكمر

الشكلين في ذلك الحد ثم ان الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث في الجسم بعد ذلك ميلا وهذا دفعة
الى جهة السفل ورد عليه ان زمان السكون انما ثبت بواسطة وجود الانين لكن الآن لا وجود له في الاعيان
والا لزم تركب الحركة من الاجزاء المقتضي لتركب الجسم منها وذلك محال واذا كان الآن غير موجود في
الاعيان فلا يكون الميل الذي آني الوجود واعترض صاحب المعتبر على اثبات السكون بين الحركتين المستقيمتين بان
السكون لو كان موجودا وجب وقوف الحجر الكبير عند ملاقاة الخردلة في الصعود والتالي باطل لامتناع مقاومة
الخردلة لذلك الحجر وسكونه في الهواء وجوابه ان السكون الحاصل للخردلة انما هو قبل ملاقاة الحجر لها بسبب
مصادمة الهواء المتحرك وممانعته بتنحية الخردلة ليقع زمان السكون قبل وصول الحجر لا بعد وصوله ولا نقض
الآن موصلة عبارة عن حركة الجسم عن ذلك الحد ومفارقته له وهما زمانيان لا آنيان وحينئذ لا يتم برهان
ثبوت السكون لثبوت السكون بواسطة ثبوت الانين لانا نقول ان الآن الموصلة ليس عبارة عن الحركة و
المفارقة التي لا تكون الا زمانية بل الآن موصلة لا تكون الا آنية وانت فقد عرفت ان الآن لا وجود له في الاعيان
لتم مع ان بهذه التكلفات والاعتذارات التقسيم الخامس الحركات قد يكون متضادة وقد لا يكون والمتضادتان
هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وقد عرفت ان الحركات يتعلق بستة
اشياء مامنه ومااليه فدون البواقي لامكان حصول حركتين متماثلتين غير متضادتين في المختلفات الاربعة
الى فيه لذلك يمكن ان يحصل حركتان متضادتان في المتفقات في تلك الامور الاربعة ولو كان السبب
في تضاد الحركات اختلاف احد هذه الاربعة او تضادها لم يكن كذلك اما انه ليس من شرط تضاد الحركات
اختلاف ما به ومااله وهما المحرك والمتحرك فلان المحرك الواحد قد يحرك الجسم الواحد بحركتين متضادتين
صاعدة ونازلة مع عدم تضاد المحرك والمتحرك واختلافهما ولان المتحركين المختلفين كالنار والماء قد
يتحركان الى المحيط النار بالطبع والماء بالقسر مع عدم مضادة الطبع للقسر لاجتماعهما في الحجر الواحد
المتحرك الى اسفل وكذلك لا يشترط في تضاد الحركات ما فيه الحركة لان الحركة الصاعدة تضاد النازلة
مع انه لا تضاد في تلك المسافة التي فيها الصعود والهبوط وكذلك ليس من شرط تضاد الحركات تضاد
الازمنة والا لما امكن وجود حركات متضادة لعدم وجود التضاد في الازمنة لتشابهها لكنه قد يحصل
في الزمان الواحد او في زمانين مختلفين كالماضي والمستقبل حركتان احدهما الى المحيط والاخرى الى المركز
فيكونان متضادتين وقد يكونان الى جهة واحدة فلا يكونان متضادتين وليس تضاد الحركات باعتبار ما
يقع فيه الحركة من الاجناس المختلفة كالحركة في الاين والكم والكيف فانها لا تتضاد ولا يمكن اجتماعها في
الجسم المتحرك في مسافة واحدة قد يتسخن ويتخلخل ويتكاثف وينمو وكذا الداخلة تحت جنس واحد
من الانواع كالجسم الواحد الذي قد يتسخن وينمو في زمان واحد وليس تضاد الحركات بسبب ما اليه الحركة
فقط او مامنه الحركة وحده لان الحركة من السواد الى البياض ومن الحمرة الى الخضرة غير متضادتين لان الطريق
في احدهما الى الآخر مع قطع النظر عن مامنه ومااليه هو الطريق من الآخر اليه وقد يأخذ الحركة من مبدأ واحد
غير ضدين وينتهي واحد غير ضدين فتم ان السبب لتضاد الحركات الا مامنه ومااليه جميعا وحركة الحديد
ليس لها مامنه ومااليه ومالم يكن له مكان وكان الزمان مقدار حركة فلا تعلق له بما فيه ومااليه ولا بالزمان
فلا ضد لحركة والحركات المستديرة لا تضاد فيها لعدم مامنه ومااليه فان قلت لا نسلم حصر سبب التضاد
فيما ذكرتم من الستة لجواز ان يكون في الوجود امر مغاير لهذه الستة يكون سببا لتضاد الحركات قلت
نحن لم نعتمد في بيان تضاد الحركات بسبب مامنه ومااليه جميعا وذكرنا انه ليس التضاد بسبب بعض الامور

مامنه ومااليه ومافيه والزمان والمتعلق المقتضية لتضاد الحركات من هذه الستة ليس الا ما

بل كان تضاد واحد منها علة لتضاد الحركات

تضاد صح

ليس صح

الانتهي صح

على التحرير بل اعتبارنا في ذلك على ان التضاد وحدي في الحركات باعتبار مامنه ومااليه فقط

التي

التي توهم ان التضاد يقع بسببها لتقاس عليها غيرها مما لم نذكره فالحركات المتضادة ما يقابل طرفاها اما
بتضاد حقيقي في ذاتها كالسواد والبياض او غير حقيقي بالنسبة الى الحركة ككون احد الطرفين يعرض له ان يكون
مبدأ الحركة وللطرف الآخر ان يكون منتهى لا غير قال المصنف ومن ان الحركة المستقيمة والمستديرة لا تتضاد
اذ لو كانتا متضادتين لزم ان يكون التضاد باعتبار الاستقامة والاستدارة وهما لا يتعاقبان على موضوع
واحد لانفراد كل منهما بموضوع وفيه نظر لانهم زعموا ان الاستقامة والاستدارة فصلان للحركة والفصل
لا يكون محله الجنس بل النوع فمحل الاستقامة والاستدارة هو الجسم الذي هو نوع للحركة وموضوع لها فاذا
حل فيه احد الطرفين الفصلين فلا يحل فيه الآخر وكثير من الاجسام يصح عليه الحركة المستقيمة والمستديرة معا
فبطل ما ذكروه انه لو كان بين المستقيمة والمستديرة تضاد يلزم ان يكون بسبب الاستقامة والاستدارة
الذين لا يتعاقبان على موضوع واحد وذكروا علة اخرى وهو انه لو ضادت الحركة المستقيمة المستديرة
لكان بسبب المبدأ والمنتهى والخط المستقيم يمكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية بالقوة ويلزم ان يكون
للشيء الواحد اضداد غير متناهية بالقوة وهو محال لكون الضد لا يكون الا واحدا وقالوا ان المستديرة
لا تضاد المستديرة لانه لا يمكن الاختلاف في النهايات فان كل نقطة يفرض في المستديرة انها مبدأ
فانها بعينها يكون منتهى وقد علمت انه يجب في تضاد الحركات اختلاف المبدأ والمنتهى وفي هذا
الكلام نظر لان ضابطهم في اختلاف الانواع في الاعراض انه اذا ارتفع ما به الخصوص ارتفع ما به العموم
وبطل على وجه لا يمكن ان يقوم به غيره فانهم زعموا ان الاستدارة اذا ارتفعت من الخط بطل جوهره
بحيث لا يصح تقاوم مع الاستقامة ليس بصواب فانه يقتضي ان لا يكون للنوع الواحد من الاعراض اشخاص
فانه لو كان له اشخاص كالسواد فيفتقر كل واحد الى التميز من نسبة الى المحل او غيره بحيث لو رفعت تلك
النسبة بطل ذلك السواد ويلزم من ذلك ان يكون نسبة الموضوعات والخصاص من الاعراض بها فصولا
فان قلت الاضافة الى الموضوع عرضي للاعراض ولا شيء من الاعراض بفصل فينتج ليس الاضافة الى الموضوع
بفصل وجوابه ان الاستقامة والاستدارة عرضيات للخط ولا شيء من عرضياته بفصل فلا شيء من الاستقامة
والاستدارة بفصل على ان الفصل لا يجوز ان يكون ذاتيا للجنس بل للنوع وقوله ان نسبة السواد الى المحل
عرضي له فلا يكون فصل مقسما لجميع الفصول المقومة للنوع مقسمة للجنس وعرضيات له والدليل الذي
ذكرتموه على كونها فصولا من انه اذا ارتفع الفصل ارتفع ما يختص به موجود في نسبة الاعراض المحلي لها
فيجب ان يكون فصولا وقولهم ان الاستدارة ذاتية للخط المستدير من حيث هو مستدير فنقول كذا
نسبة البياض ذاتية للبياض المنسوب الى الشيء من حيث هو كذا وحينئذ يلزم ان يكون كل دائرة وكل خط
طويل او قصير نوعا لان كل واحد من الخط الطويل او الدائرة الكبيرة متى رفعنا عنهما ما يختص به كل واحد
منهما من الزيادة بطل ذاته وزعم هؤلاء ان الامتداد الجرمي طبيعة واحدة لا يختلف بالفصول بل بالامور الخارجة
ثم يقولون ان الامتداد الجرمي يرتفع عند رفع المقدار فيجب ان يكون المقدار فصلا عملا بالضابط المذكور
والحق ان الضابط المذكور مختل في جواب ما هو ليس الا ان الفطرة الاولى تشهد بانه سبب اختلاف
الانواع لا ما ذكروه من الرفع وغيره قال المصنف ومن اختلاف الحركات اما ان يكون بالنوع كالحركة
المستديرة والمستقيمة لان الذي امتاز به احدهما عن الآخر اذا رفعناه لا يمكن ان يبقى الحركة باقترانها
الآخر اليه فان الحركة المستديرة اذا ابطلت استدارتها بطلت حقيقتها بحيث لا يمكن ان يقترن بها الآخر
وهذا هو حال الفصول الذاتية المقسمة فاختلاف المستديرة والمستقيمة بالنوع ولما كان المميزين

الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة

للسواد وقلت فلذلك الاستقامة والاستدارة عرضيتان للخط فلا يكون فصل مقسما له صح

في اختلاف الانواع ٣

اختلاف الحركات اما بالنوع او بالشخص

السواد بل اما الموضوع او الزمان وكانت حقيقتها غير مختلفة باختلاف انواع الموضوعات لان اضافة
الموضوع عرضي للاعراض فالسواد الذي في سائر الاجسام المختلفة بالجنس او النوع او الشخص من نوع واحد
وكذلك الحركات لا تختلف بالانواع لاجل اختلاف الموضوعات بل هي نوع واحد ويتميز كل واحد من الحركتين
عن الاخرى بالعدد وهو الزمان والمتحرك وقد عرفت ما في هذا الكلام من الخلل ومن جملة ما يكون التميز به
بين الحركتين ما يقع بينهما من السكون لان الزمان اذا كان واحدا متصلا وزمان ما بين الحركتين باختلاف

واحد وبهذا الزمان الواحد يصلح لان يكون زمان حركة واحدة فيكون التميز بين تلك الحركتين صح

الموضوع او بفاصل من السكون او بصفة الحركة كالسرعة والبطء فان حركة سريعة اذا صارت بطيئة
فليست بواحدة بالذات لان البطيء غير السريع والموصوف باحدهما غير الموصوف بالآخر ووحدة الحركة تكون
اما بالشخص وهو ما يكون موضوعها وما فيه الحركة والزمان واحدا فان تعدد الموضوع يوجب اختلافها بالشخص
فان الحركة لاحد الموضوعين غير الحركة للآخر مع كونهما متحدين في المسافة والزمان وتعدد ما فيه الحركة يوجب
اختلافها لان الجسم الواحد القاطع لمسافة في زمان وتسخن في ذلك الزمان فهناك حركة اينية وكيفية
وهما مختلفان مع اتحادهما في الموضوع والزمان وتعدد الزمان يوجب اختلاف الحركة لانه اذا قطع الجسم
الواحد مسافة واحدة في زمانين فالحركة في احد الزمانين غير الحركة في الآخر لامتناع عود المعدوم
مع اتحادهما في الموضوع والمسافة والوحدة بالنوع ان تتحد الحركتان فيما منه وما اليه وما فيه فالحركة
من السواد الى البياض تخالف الحركة من البياض الى السواد بالنوع مع اتحاد ما فيه الحركة والحركة من نقطة
الى اخرى بالاستقامة غير الحركة من نقطة الى اخرى بالاستدارة مع كونهما متحدين فيما منه وما اليه ﻫ
والوحدة بالجنس ان يكون ما فيه الحركة واحدة بالجنس قاعدة الجسم لا يقتضي لذاته الحركة لوجوه الاول

الجسم لا يقتضي بذاته الحركة

انه لو كان لذاته مقتضيا للحركة فما كانت تختلف عنه لان ما من ذات الشيء لا يزول عنه فكان يجب ان
يدوم الحركة بدوام الجسمية فما كان يصح عليه السكون اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني ان الجسمية
متشابهة في الحقيقة الجسمية فلو كانت علة الحركة لزم ان يكون الحركات كلها متشابهة والتالي باطل
فالمقدم مثله وبيان اللزوم وبطلان التالي ظاهر الثالث ان الجسم امر ثابت وكل ما هو ثابت فلا يقتضي
غير الثابت ينتج ان الجسم لا يقتضي غير الثابت والصغرى جلية واما الكبرى فلان الجسم الذي هو العلة
لما كانت متشابهة الحال وجب ان يكون المعلول الواجب بتلك العلة متشابهة الحال الغير منتظم
قياس هكذا الجسم من حيث هو ثابت ولا شيء من مقتضي الحركة الغير الثابتة بثابت ينتج فلا شيء من الجسم
من حيث هو ثابت يقتضي الحركة التي لا يثبت ان شئت قلت الجسم من حيث الجسم من حيث الجسمية متشابه
الاحوال ولا شيء مما يوجب الحركة يتشابه الاحوال لاقتضائه للحركة شيئا فشيئا فلا شيء من الجسم
من حيث الجسمية بموجب للحركة ثم ان الجسم لو كان يقتضي الحركة فاذا اقتضى الجزء الاول من الحركة لزم
ان يدوم حركة ذلك الجزء بدوام علته فما كان يوجد الجزء الثاني منها ويلزم من ذلك ان لا يكون
الحركة حركة وايضا لو اقتضت الجسمية من حيث هي جسمية الحركة لزم ان لا تختلف بالسرعة والبطء
ولكانت حركة الثقيل كحركة الخفيف وعلى المركز وفيهما التالي باطل فكذا المقدم ولوجب ان
لا تختلف الحركة عن المركز والى المركز وبالاستدارة والاستقامة والتوالي كلها باطلة وايضا لو كان
الجسم يقتضي الحركة لذاته لوجب ان يكون فاعلا وقابلا وهذا انما يتم على مذهب من يكون الجسم عنده
بسيطا اما اذا كان عنده مركبا من الهيولى والصورة فلا يجوز ان يفعل بصورته وينفعل بمادته
واما الطبيعة فلا يجوز ان يكون موجبة للحركة مطلقا لان الطبيعة ثابتة وكل ما هو ثابت فانه لا يقتضي

امرا غير ثابت

امرا غير ثابت ويجب ان يعلم ان الجسم لا يتحرك الا لطلب ملايم له وموافق كان فقده فهو يحصل بالحركة
فاذا كان معه جميع ما يلايمه لا يمكن ان يتحرك بالكلية فاذا اخرج الجسم عن المكان الطبيعي فقد عرض له ما
لا يلايمه فلا بد له من الحركة الى المكان الطبيعي فحركته هذه لا يكون طبيعية محضة بل مبنية على القسرية
فاذا اطلقوا الحركة الطبيعية فليس مرادهم ان نفس الطبيعة وحدها اقتضتها بل المراد ان الطبيعة
المفارقة لما يلايمها اقتضت تلك الحركة والان الطبيعة ثابتة لا يقتضي الا ما ليس بثابت فللحركة علة
وهو الطبيعة الثابتة وهو جزء العلة والجزء الآخر هو الوصول الى كل نقطة مفروضة غير ملايمة وهذا
الجزء غير ثابت بل هو متجدد وشيئا بعد شيء على سبيل البدل فالوصول الى كل نقطة مفروضة في تلك
الغير الملايمة لكون الجسم لها بطريقها مع الطبيعة الثابتة علة للحركة منها الى النقطة الاخرى مفروضة
ولا يزال هكذا يتجدد النقطة والنهايات الى الطبيعة الثابتة علة الحركة الى ان يصل الجسم الى مكانه الطبيعي
فينصرم الحركة ويسكن الجسم في ذلك المكان الطبيعي وهذه النقط والاينيات لا يكون متعينة في
اجزاء المسافة عينا لان الحركة موصولة واحدة والمسافة كذلك بل هي امور تفصلها الوهم […]
يتصور […] وكذلك الامور النفسانية الثابتة لا يجوز ان يكون مقتضيا للحركة الغير الثابتة فانها لو
اقتضت الحركة لوجب ان يدوم الحركة بدوام النفس وليس كذلك النفس اذا اقتضت الحركة انما تقتضي
ذلك بواسطة دواعي وارادات متجددة والقوى باعتبار التوجه الى الكمال الذي لها في مقتضيه الحركة
عند الوصول المجدد ولا يكون الى المقصد والغاية هي في طريق الكمال ولا يجوز ان يكون الحركة فصلا
لجسم من الاجسام ولا صورة نوعية له لان الفصل للنوع البسيط لا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية فيه
جعلها تلك الطبيعة الجنسية بعينها هو جعلها طبيعة الفصل واما الجسم فليس جعله جسما هو بعينه جعله
متحركا او جعله صورة نوعية فان الجسم مع الصورة النوعية باقية ثابتة مع زوال الحركة وتجدد بدلها شيء
الولاء ثم ان الحركة ليست ثابتة فهي لا تقوم حقيقة الثابت وعدم تقرر جواب ما هو عند السؤال
عن الجسم الساكن والمتحرك يدل على انها لا يكون فصلا والفصل يجب ان تتقوم طبيعة الجنس المخصص
والحركة لا تقوم لانها لا تزال متجددة وطبيعة الجنس غير متغيرة والنوع لا يختلف فيه جواب ما هو في نوع
ولا يجوز ان يكون للحركة جزء لا يتجزى والا لكانت المسافة لها جزء لا يتجزى لان الحركة الواقعة فيها
تقع في كل جزء منها جزء من الحركة فيكون الحركة التي كانت غير متجزية والتقدير لو كان للحركة جزء لا يتجزى

متجزية صح

لزم احد الامرين اما ان يكون البطء والسرعة بتخلل السكنات او انقسام الجزء بيان الشرطية ان
الحركة اذا كان لها جزء غير متجزى فاذا شرع السريع والبطيء معا في الحركة وتحرك السريع جزءا فاذا
تحرك السريع جزءا فان تحرك البطيء مثله كان البطيء مساويا للسريع وهو محال وان تحرك اكثر
من جزء وكان البطيء اسرع من السريع وذلك باطل فبقي ان يكون البطيء متحركا اقل من جزء او
بتخلل السكنات وهذا البرهان لا يفتقر الى الرجوع الى ابطال الجوهر الفرد كما كان في البرهان الاول واما
ما توهم ان الارض تهوي بطبعها دائما فهو باطل بوجهين الاول لما علمت انه لا حركة طبيعية لجسم
من الاجسام وانما يكون طبيعية عند مفارقة ملايم بهذه الحركة ابانته وكل متحرك بالطبع له ملايم اذا وصل

واذا كانت م

اليه وقف ولما كانت الابعاد متناهية فليس هنالك تحت مطلق الغير النهاية يهوي اليه الارض
طالبة لجهة السفل دائما فبطل ما توهموه الوجه الثاني انه لو كانت الارض تهوي بطبعها لما لحقها حجر خفيف
رمي اليها فانه يجب ان يكون حركة الثقيل اسرع الى جهة السفل من حركة الخفيف كالقطن مثلا

وان كانت حركتها على سبيل التراجع فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لامور مختلفة من الجهات
وهو محال ولا يجوز ان يكون حركتها دورية كما توهمه قوم فان الحركة الدورية علمت امتناع كونها طبيعية
وليست حركتها ارادية لانها ليست ذات حيوة واذا لم يكن للارض حركة طبيعية فلا حركة قسرية لها
لان القسر على خلاف الطبع ولان القسر غير دائم ولا اكثري ولما كانت طبيعتها بسيطة متشابهة الاجزاء
ولو كانت متحركة على الدور بالطبيعة او حيوة وجب ان يتحرك كذلك فاذا فصلنا جزء
من الارض او قطرة من الماء كانت بهذه حركته على الدور وليس كذلك واشرف الحركات واقدمها
المستديرة وكذلك اشرفها واتمها واقدمها ما كان بالارادة ولما كانت الحركات الفلكية الدورية ارادية
فلها الشرف المطلق والكمال الاتم لثبات الارادات ودوام الحركات والحيوة والتقدم فهذا خلاصة ما
ذكروه في الحركات واما السكون فهو عبارة عن انتفاء الحركة فيما من شانه ان يكون متحركا وقد يطلق
لفظ السكون على كون الجسم مستقرا في مكان فيكون حينئذ من مقولة الاين والضابط في معرفة
كون السكون عدميا انك لا تحتاج في تعقل كون الجسم المتحرك ساكنا الى تعقل امر آخر سوى ان ينتفي حتى يتم
ويرتفع الحركة وقول بعضهم مستدلا على كون السكون عدميا انا اذا نظرنا الحدة وجدناه انتفاء الحركة
فيما يمكن فيه الحركة فاقتصاره على هذا القدر ليس بصواب فان لقائل ان يقول لا نسلم ان السكون هو هذا
الانتفاء فالذي ذكرتم الاول اولى فان قلت ان السكون هو عبارة عن ثبات نسبة الشيء الى مكانه
وذلك وجودي قلت ليس ذلك هو السكون بل هو من توابع السكون فانا اذا قلنا سكن الشيء لم ننظر
في ذلك الى نسبته الى مكان بل ننظر الى انصرام حركته بسبب انصرام علتها لان السكون علته هو نفس علة الحركة
لا غير ولا تفتقر السكون الى علة اخرى مغايرة لذلك العدم ولا يلزم من كون ثبات نسبة الشيء الى مكانه
من لوازم السكون ان يكون نفسه فان اصطلح احد على تسمية النسبة المذكورة سكونا فلا يمنع منه ويكون
بهذا المعنى علة السكون الطبيعة او عدم علة الحركة الذي هو القاسر او الطبيعة بعد القسر او ارادة
وغير ذلك فيصير السكون عند ذلك اسما مشتركا ويكون الخلاف في اللفظ لا في المعنى واعلم ان السكون
في القابل للحركة منه واليه لان السكون لا يجوز ان يكون عدم حركة معينة خاصة اذ لو كان كذلك لكان كل
متحرك ساكنا لكون كل متحرك اذا كان متحركا في بعض انواع المقولات فانه لا يوصف بانعدام الحركة
من باقي انواع المقولات فيكون السكون عدما لكل حركة وحينئذ يطرء الحركة على السكون فتقع الحركة عن
ذلك المكان تارة ويطرء السكون على الحركة الى المكان اخرى وكل واحد من هاتين الحركتين يقابل
السكون المذكور

الفصل العاشر في الزمان واحواله

من الحكماء من اثبت وجوده ومنهم من نفاه
اما المثبتون له فقد اختلفوا فمنهم من زعم انه لا يحتاج في اثبات وجوده الى برهان بل هو من اظهر الاشياء
واوضح العلوم وهو من الامور التي ان خفيت خفاؤها لشدة ظهورها وجلائها ومنهم من زعم انه من الاشياء
التي يفتقر في اثبات وجوده الى برهان وهو الذي ذهب اليه المعلم الاول واتباعه واما النفاة للزمان فزعموا
انه من الامور التي لا توجد الا في الاوهام دون الاعيان وذلك لان الجسم اذا قطع مسافة معينة فانا
لا نجده في الاعيان الا في حد واحد منها ثم نجده في الحد الثاني ثم في الثالث وهكذا الى ان يقطع آخر
حدود المسافة فالحصولات في هذه الحدود وان لم تجتمع موجودة في الاعيان فهي مجتمعة في الاذهان ولاجل
ذلك يحصل الشعور للعقل بامر ممتد من اول المسافة الى اخرها او يجعل ذلك الممتد كالظرف لجميع هذه
الحوادث والحركات فهذا الممتد الذي هو الزمان لا وجود له في الاعيان بل في الاذهان واما المثبتون له فقد

في نسخة القديمة بدلا
ان بشابه الاجزاء

تعريف السكون

المثبتوا

اثبتوا وجوده بوجهين الاول وهو ماخوذ من الامكانات المختلفة وذلك ان الزمان قابل للزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فليس بمعدوم فالزمان ليس بمعدوم اما بيان الصغرى فلانا اذا فرضنا وقوع حركة
في مسافة على قدر من السرعة يتعين ابتدا تلك الحركة وانتهاؤها امكان يتسع لقطع تلك المسافة بالحركة الاولى
في السرعة ويمكن فرض حصول حركة اخرى تساوي الاولى في الاخذ والترك الا انها تكون ابطا منها فالبطيئة
يقطع مسافة اقل والسريعة مسافة اكثر ويمكن فرض حصول حركة تساوي الاولى في السرعة وفي وقت الترك
ايضا دون وقت الابتداء بل ابتدأت بعد ابتداء الاولى فالسريع المتأخر في ابتداء الحركة يقطع مسافة اقل مما
يقطعه السريع الاول فهذه وجوه ثلثة من الاعتبارات اما فائدة الفرض الاول فلانه لما كان بين السريع
الاول وبين انتهائه امكان يتسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي حركة السرعة الاولى ولا يتسع لحركة
سرعتها كسرعة الاولى اذا كانت في مسافة اقصر من الاولى وكذلك لا يتسع لحركة كسرعة الحركة الاولى اذا
كانت في مسافة اطول من المسافة الاولى فذلك الامكان الممتد لما كان له خصوصية قبل بعض الحركات
دون البعض الآخر فيكون موجودا واما فائدة الفرض الثاني وهو بيان كون الامكان الممتد مغاير مقدار المسافة
فلان اشتراك السريعة والبطيئة في مقدار هذا الامكان يقتضي تفاوتهما في مقدار المسافة وتشاركهما في مقدار
المسافة يقتضي تفاوتهما في هذا الامكان فدل على ان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة واما فائدة الفرض
الثالث فهو ان السريع الثاني لما شارك السريع الاول في نفس الحركة والسرعة وخالفه في مقدار الامكان لزم ان يكون
الامكان مغايرا لنفس الحركة ولسرعتها ثم لما كان الامكان المتسع للسريع الاقصر جزءا من الامكان المتسع للسريع
الاطول فيكون هذا الامكان قابلا للمساواة والتفاوت والتطبيق والتجزئة والتقدير وهذا الامكان الممتد
المتصل مقدار لانه يقاس وله نصف وثلث وربع وكل ما كان كذا فهو مقدار وهو مقدار غير ثابت لان الحركة
الثانية اذا ابتدأت بعد ان قطعت الاولى نصف المسافة فانهما لا يجتمعان اذا كانت السرعة فيهما واحدة وعليه
فذات شيء لا يمكن استقراره ويعرف ذلك المقدار فلا يكون مقدارا امر ثابت والا لثبت ونعرف منه انه لا يكون مقدار
المسافة والمتحرك الثابتين فهو مقدار امر لا يثبت فهو الحركة فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر
اللذين لا يجتمعان والحركة مقدار لما يطابقها المسافة المتقدرة وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر فالحركة
متقدرة ولا يراد بالامكان الممتد الامكان العام والخاص فانهما لا مقدار لهما لانهما لا نصف ولا ثلث لهما
بل يراد بالامكان امر يقع فيه الحركات غير حركة الفلك لا على الذي هذا الامكان المتقدر هو مقدارها
فلا يقع تلك الحركة في هذا الامكان الذي هو مقدارها وذلك الامكان هو الزمان فان قلت لو كان الزمان
موجودا لكان اما مستقرا او منقضيا فان كان مستقرا لزم ان يكون هذا اليوم بعينه هو يوم الطوفان
وكل حادث في احد اليومين حادث في الآخر وذلك محال وان كان منقضيا فيكون بعض اجزائه قبل
البعض فيلزم ان يكون للزمان زمان والثاني ان كان موجودا ولم ينقسم يلزم ان يكون الآن الذي لا يتجزى
موجودا وان انقسم فيكون تلك الاجزاء الحاصلة للزمان بعضها قبل البعض ويلزم من ذلك ان لا يكون
الزمان الحاضر حاضرا قلت الجواب عن الاول انا لا نسلم انه اذا كان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر
يكون واقعا في زمان آخر قبله وانما يكون كذلك اذا كان الزمان واقعا في زمان وان اردتم بكون بعض
الاجزاء قبل البعض ان بعض اجزائه شرط لوجود البعض الآخر فذلك مسلم ولا يلزم منه وقوعه في زمان
آخر فان تخلف الزمان والحادث المعين عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع البعدية والقبل والبعد هو الزمان
فيكون للزمان زمان آخر قلت لا يلزم من ذلك ان يكون للزمان زمان وانما اللازم من ذلك ان يكون الزمان

ت وي الحركة مو

الثاني

الحادث عدمه في الزمان السابق وذلك الزمان السابق يكون عدمه ايضاً في زمان سابق آخر وهكذا الى غير النهاية
وبهذا المعنى لا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر والجواب عن الثاني انه ان اردتم بانقسام الزمان ان اردتم
الانقسام بالفعل فلم قلتم ان عدم الانقسام يقتضي وجود الآن وان اردتم الانقسام بالقوة فلم قلتم ان الزمان
او الآن منقسما بالقوة يلزم ان يكون الزمان الحاضر غير حاضر و ما الدليل على ذلك الوجه الثاني من البرهان
على اثبات وجود الزمان وتحقيق ماهيته وانه غير ثابت وهو مقدار الحركة وهو ان الحادث عدمه قبل وجوده
قبلية لا تجي مع البعدية كالقبلية الواحد على الاثنين الذي يجتمع معها فان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون
ثم اذا وجد شيء آخر لم يكن موجوداً في حالة وجود الاول ففي حال وجود الاول لا يوجد الثاني فهو قبل
آخر وهكذا اما بعد الثاني فهذه قبليات متجددة ليست نفس عدم الحادث ولا الفاعل ولا امكانه ولا جوهراً و
عرضاً ممكن الثبات لان كل واحد منها يكون قبل الحادث ومعه وبعده واما القبلية فلا يمكن ان يكون مع الحادث
ولا بعده القبليات لبعضها اقرب من بعض وبعضها ابعد فهي مقدار لامر غير ثابت والا لكان ثابتاً فهو
مقدار الشيء لا يكون وهو الحركة فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فان
المتقدم من اجزاء المسافة يجتمع مع المتأخر منها بخلاف الحركة فان قلت تقدم اجزاء الزمان والحركة التي
منها الزمان بعضها على بعض ان كان بذات الزمان ونفس الحركة التي منها الزمان لزم تقدم الكل لاشتراكها
في تلك الطبيعة وايضاً تقدمهما ان كان لنوعيتهما تأخر وان كان لامر عارض ان اتفق في الكل فلا يكون
تقدم البعض اولى من البعض الآخر وان لم يكن متفقاً في الكل فلا يكون في كل جزء من الزمان والحركة تقدم
على جزء من نوعه وتأخر عن جزء آخر والجواب ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض يمتنع ان يكون بالزمان
والا لكان للزمان زمان بل التقدم بالطبع فكل حادث اذا حدث يحتاج الى مرجح يكون غير دائم الوجود
والا لدام معلوله بدوامه فلم يكن حادثاً فالمرجح يجب ان يكون حادثاً ويحتاج الى مرجح آخر وهكذا فتسلسل العلل
الحادثة الى غير النهاية اذ لو انقطعت السلسلة لزم وجود حادث من غير حد و مرجح وهو محال والحركة
الدورية هي التي لا تنقطع وهي علة حدوث الحوادث فيجب حدوثها فيكون لها علة حادثة من الحركات
فيتقدم جزء من الحركة على جزء بالطبع لا بالزمان وبعض الاجزاء وان لم يكن اولى بالعلية والتقدم من البعض
الآخر بحسب الماهية فهو اولى بحسب امر خارج من فاعل الحركة وغيره من اجزاء مسافة ولاجزاء الحركة جزء
لا يتقدم عن كل واحد على نفس الآخر بل على عدد آخر من نوعها وفي الحركات الدورية تقدم دورة على دورة
انما هو بالطبع بحسب اعتبار ما يصل اليه الوجود وبسبب الفاعل للحركة والارادات المتجددة الغير المتناهية واما
الجواب الثاني ان الزمان والحركة التي هو مقدارها انما هو حركة واحدة متصلة الاجزاء المفروضة وكذا الزمان
لا يبقى بعضها مع بعض ونحن فاذا اضفنا التقدم والتأخر الى امرين يجب ان يكونا موجودين ولا يصح ذلك
في اجزاء الزمان والحركة فان في حالة وجود المتقدم لا يوجد المتأخر وبالعكس فالتقدم والتأخر في هذه الاجزاء
المفروضة انما هو بحسب الذهن والا فعند بطلان الاول ووجود الثاني كيف يصح التضايف بينهما فالتقدم
والتأخر انما يكون بحسب ملاحظة الذهن لان الآن الدفعي الوهمي وما حواليه من الزمان فما قرب منه من اجزاء الماضي
يسمى بعداً وما بعد عنه يسمى قبل والمستقبل بالعكس وقد يأخذ الذهن مبدأ واحداً فكل ما قرب منه باخذه
اقدم وما بعد عنه باخذه ابعد فعلم ان التقدم والتأخر في الزمان انما هو بحسب قرب وبعد من الآن لا من
الحركة من حيث هي حركة وتختص كل واحد من هذه الحركات بالقرب والبعد انما يبقى قرب بعضها
من بعض وان كان ذلك بحسب اعتبار امور متعلقة بالمسافات واما الآن فانه طرف وهمي للزمان يكون

وبهذه صح

ثابت صح

نفي نوعها ٢

بيان الحركة الدورية

بين الماضي

بين الماضي والمستقبل به يتصل اجزاؤها المفروضة وستعلم ان الحركة التي منها الزمان والزمان ايضاً لا انقطاع
لهما وكل منهما متصل واحد فلا طرف لهما بالفعل فالطرف انما يكون بالوهم كشعور يقع دفعة كمماسة جسم
لآخر ولا يتصور حصول الآن على غير هذا الوجه ونسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط فالنقطة
لما كانت طرفاً للخط فكذلك الآن طرف للزمان وخط الدائرة لما لم يكن له طرف بالفعل بل بالوهم فكذلك
الزمان وقد يطلقون الآن على زمان صغير عن حس هذا الآن الوهمي فيقال مشى الآن ويمشي الآن وهذا
الآن زمان قريب بين الماضي والمستقبل وقد يعبر بعضهم عن هذا الآن بالوقت المتعين عند وصول الفلك
الى محاذاة شيء والآن الوهمي لا يتعاقب والا لكان منها متقدم ومتأخر فيحصل من مجموعها مقدار مترتب
يطابق مقادير الحركات فكان يلزم ان يكون للحركات والمسافات اجزاء لا تتجزى وقد مر بطلان ذلك فالآن
ليس والا لكان له ترتب مركب من متقدم ومتأخر فما امكن وقوعه دفعة وقد فرض وقوعه دفعة هذا
خلف فبين كل آنين زمان واخطأ من قال ان التقدم والتأخر المذكورين في تعريف الزمان يجب ان يكونا بحسب
المسافة لا بحسب الزمان لئلا يلزم الدور فان المسافة الواحدة قد يقع فيها حركات بعضها متقدمة
وبعضها متأخرة بل لو قيل انه لولا المسافة لم يكن لهذه الحركات التي نحن فيها مقدار لكان حقاً وكما انه
في اجزاء المسافة بالنسبة الى القاطع لها متقدم ومتأخر فكذلك في اجزاء الزمان وكما ان التقدم و
والتأخر في المسافة انما كان لصحة فرض الاجزاء فيها لكونها اتصالاً واحداً وكذلك في الزمان واذا ثبت
ما قلناه في الآن فلا معنى لقولهم انا نقول اما ان يكون الفلك فيه ساكناً او متحركاً ولما امتنع عليه
السكون تعين الحركة وكنتم منعتم الحركة في الآن لكونه دفعياً لانا نقول ان الفلك ليس بساكن لامتناع
السكون عليه ولا هو ايضاً متحرك في الآن لامتناع وقوع الحركة في الآن لانه دفعي والحركة لا يكون دفعية
فان قلت يلزم من صحة هذا الجواب اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفلك غير متحرك ولا ساكن لان
السكون ليس الا عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك قلت لا يلزم من كونه غير متحرك ولا ساكن في الآن
صحة اجتماع النقيضين وانما يلزم ذلك لو كان المتحرك في الآن يناقض الساكن او ب وما هو مناقض له
والا ليس كذلك لكونه اخص من نقيضه فان نقيض الساكن اللاساكن وهو المتحرك لكن المتحرك
في الآن يكون اخص من المتحرك مطلقاً فيكون اخص من ب وب الذي هو اللاساكن فالمنفصلة مانعة
الجمع دون الخلو وحينئذ لا يلزم اجتماع النقيضين واعتبر بقول القائل ان زيداً اذا لم يكن متحركاً ولا ساكناً
في البيت لا يلزم ان لا يكون متحركاً في السوق والزمان لا اول له ولا آخر اذ لو كان له اول كان عدمه قبل
وجوده والقبل ايضاً من الزمان فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان ويلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله
وهو محال وبهذا احتج من زعم ان الزمان واجب الوجود لان كل ما لزم من فرض عدمه وجوده
فيلزم من فرض عدمه محال وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته وجوابه انا لا نسلم انه يلزم من فرض
عدمه بعد وجوده محال وانما يلزم من فرض عدم الزمان الموجود بعد الوجود زمان آخر لا انه يلزم
من عدم ذلك الشيء وجود ذلك الشيء بعينه ثم لم قلتم ان كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال
فهو واجب لذاته فانه لو فرض عدم المعلول الاول بعد وجوده كان يلزم منه المحال وهو وجود العلة
بدون المعلول ومع ذلك لا يكون ذلك المعلول واجباً لذاته فالمحال ما لزم من مجرد عدمه بل من
وجود العلة بدون المعلول ولو لزم المحال من مجرد عدمه فقط للزم في الموضعين ان يكونا واجب
الوجود وكذلك لو كان للزمان آخر لكان عدمه بعد وجوده والبعد ايضاً زمان فيلزم ان يكون بعد

لاجزاء صح

آناً ما

زمان ظ

الزمان
كل زمان فيلزم من فرض عدم الزمان فرض وجوده وهو محال والزمان لما كان مقدار الحركة فيجب ان يكون مقدار
حركة مستديرة اذ لو كان مقدار حركة مستقيمة فان لم يذهب الى غير النهاية لزم انقطاع الزمان وان
ذهبت الى غير النهاية لا بالتعاود وكانت الابعاد غير متناهية وان ذهبت الى غير النهاية بالتعاود فقد
عرفت ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون ويلزم انقطاع الحركة فينقطع الزمان لانقطاع موضوعه
والاقسام الثلثة محال فالزمان يجب ان يكون مقدار حركة مستديرة فاما ان يكون هي الحركة اليومية التي هي
اظهر الحركات او غيرها والثانية محال لان الحركة التي حافظة للزمان يجب ان يكون بما يوجد بها الساعة واليوم
والليلة والاسبوع والشهور والسنة وليس كذلك غير الحركة اليومية فهي الحافظة للزمان فهي حركة الجرم الاقصى
التي من المشرق الى المغرب ولا تطلق الزمان الا على حركته والكافة قد يعرفون ذلك ولا يتوقفون فيه ويجعلون لفظ م
مواعدها شهرا او سنة وقد سمى بعض القدماء المفارق زمانا لكونه علة الحركة بمثابة السرمدي وهذه
تسمية مجازية لان المفارق لا مقدار ولا امتداد له فلا يمكن ان ينطبق عليه مقدار والزمان من اظهر الاشياء
واجلاها وان خفي على البعض فذلك الخفاء انما هو لشدة ظهوره فانه اذا فات على الاخذ ظهر ثم اراده
بكرة فقد فاته ما لم يثبت وله مقدار غير ثابت هو مقدار حركة الشمس اليومية التي هي اوضح الحركات فالتفقر
على مسئلة الزمان على هذا الجلي الظاهر والتطلب الشمس بضوء المصباح والحركات الدورية نوع واحد وحركة
كل فلك انما تخالف حركة الفلك الاخر بالعدد واذا انفصل فهي واحدة ليس فيها كثرة الا بحسب الفرض الوهمي
وقد قسموا الزمان الى اجزاء من الايام والشهور والسنين وليس في الخارج يوم وشهر وسنة لان هذه
لها لوازم من الساعات والدرج والدقائق لا يوجد بدونها وحصول هذه محال فانها كلها امور ذهنية
وان اخذت من امور عينية وقد تقدر الذهن الحركات بالزمان كما قدر الزمان اولا بالحركة الاولى لان
الوقتي يعد الزمان كما ان الان الحقيقي تعين الان الوقتي والعاد للشيء ما عين له معنى الوحدة اولا ثم تطبيقه
الكثرة بعد ذلك بالتكرار ونسبة الزمان الى الحركات كنسبة الذراع الى المذروعات ونسبة الامور المتغيرة
الى المتغيرة هو الزمان ونسبة الامور الثابتة الى المتغيرات التي هي الزمان هو الدهر ونسبة الامور الثابتة الى الثابتة
هو السرمد والسرمد في افق الدهر والدهر في افق الزمان الذي هو كمعلول الدهر الذي هو كمعلول السرمد
لانه لولا دوام نسبة المجردات بعضها الى البعض والى مبدائها ما تصور وجود الاجسام ولا حركاتها
وكذلك لولا دوام نسبة الزمان الى مبدائه ما امكن وجود الزمان فالسرمد علة الدهر والدهر علة
الزمان ودوام الوجود في الماضي يسمى الازل وفي المستقبل يسمى الابد والدوام المطلق يعم الكل
والسرمد والزمان لا كل له في الاعيان وله كل محدود في اجزائه محدود في الذهن فلا كل له في الاعيان
وبالعكس ولما لم يكن للزمان اجزاء عينية بل ذهنية فاجزاء الزمان الدائم اي جزئيات الزمان المطلق لا يوجد في الاعيان مع
وليس بصواب توهم بعضهم ان نسبة الساعات الى الزمان كنسبة الثلثة الى العدد لكون الثلثة ليست
جزء العدد بل جزئية له واذا قلنا السكون في الزمان او يتقدر بالزمان فهو على سبيل الفرض بمعنى
ان الجسم الساكن لو فرضناه متحركا بدلا عن سكونه كانت الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان
وكذلك اذا قلنا الجسم في الزمان لا يكون لذاته بل لانه في الحركة والحركة في الزمان وقولهم ان الاله
في الزمان فهو تجوز وبهذين الامرين استدل من زعم ان الزمان ليس مقدار الحركة لان الزمان
كما قدر بالحركة فقد قدر بالسكون وكما يقال هذه الحركة في الزمان فكذا يقال الجسم في الزمان وما
ذكرناه هو جواب عن هذا واما قول فخر الدين ان الاقرب عندي والحق في الزمان والمدة ما ذهب اليه

افلاطون ان الزمان جوهر قائم بذاته فاذا اعتبر الى الامور الثابتة الغير المتغيرة فهو السرمد وان اعتبر بالنسبة ظ
بالنسبة الى ما قبل المتغيرات من الحركات فهو الدهر وان اعتبر بالنسبة الى مقارنة المتغيرات معه
فهو الزمان قال وهذا المذهب الى العلوم البرهانية اقرب وعن غلطات الشبهات ابعد وانت فقد فلنقف م
عرفت ان الزمان له مقدار غير ثابت لا وجود له في الخارج بل وجوده ليس الا في الذهن فالصحيح ان يكون الجوهر
القائم بذاته المجرد عن المادة المتحقق في الخارج العري عن الاوضاع والمقادير هو هذا الزمان
وهذا يناسب ما ذكره ابو البركات البغدادي ان الزمان هو مقدار الوجود لقول الناس بعضهم لبعض
اطال الله بقاءك اي وجودك وزمانك والوجود وان كان امرا ذهنيا الا انه لا مقدار له ينطبق على
غيره من المقادير والزمان قديم بمعنى انه لا يسبقه عدم زماني وبازائه الحادث الزماني وهو الذي يسبقه
عدم زماني وقد يعنون بالقديم ما لا يتقدم وجوده لا وجوده تقدما ذاتيا ويمتنع ان يتقدمه الا وجود
تقدما زمانيا وهذا لا يكون الا واجب الوجود لذاته فقط وبازائه الحادث بالحدث الذاتي وهو ممكن
وقد اورد بعض الحكماء اشكالا وهو ان المتحرك اذا قطع مسافة فيكون اينا على عدد اجزاء الايون فان
استبقا كل اين زمانا يلزم ان لا يكون متحركا في ذلك الزمان وقد فرضناه متحركا هذا خلف فان قال يتجدد اين
آخر بعد اين فنقول اذا فرضنا المتحرك فارق الاين الاول فان حصل في الثاني حصل المطلوب
وان لم يحصل في الاين الثاني مع مفارقته للاول لزم ان يكون في الزمان المتخلل لا في اين وهو محال وان الوجود ظ
لم يستبق كل اين زمانا فيلزم ان يحصل له كل اين في آن ويمتنع خروجه عنه في ذلك الان والا لزم اجتماع
الوجود والعدم في آن واحد وهو محال فيجب ان يخرج عنه في آن ثان فيكون بين الانين زمان يكون المتحرك مستبقيا
للاين فيه وكنا فرضناه غير مستبق هذا خلف والجواب ان ايان المتحرك على تلك الايون لا تخلو اما ان يكون
بالقوة او بالفعل فان كان بالقوة فهو مسلم فان المسافة للمتحرك واحدة والحركة الفرد واحدة فما
للمتحرك له اين واحد لا تعدد فيه ولا يتجزى ولا امتياز الا بحسب الفرض الوهمي فحسب وليس للمتحرك في جميع
حركته في تلك المسافة الا اين واحد ينقسم في الذهن الى ايون واما اذا كان الاتيان على تلك الايون
بالفعل فتلك الايون حينئذ لا تتعدد في الاعيان بل هو في الاعيان اين واحد واين المتحرك لا يمكن ان يختلف
اين الساكن لان ايان الساكن ليس له مكان واحد يبقى فيه ذلك المتحرك واما اين المتحرك فيكون في جهة
ما يتحرك فيه جميع تلك المسافة التي يتحرك فيها فهو اين واحد في الاعيان نعم قد يعرض له ان يصير منقسما منقسمة م
في الوهم الى ايون متعددة بحسب انقسامات الجسم الى غير النهاية وهكذا حكم الحركة فان لكل واحد من اجزائها
اذا توهم خروجه عن حيزه بحيث لا ينتقل كله عن كل اجزائه ما يتوهم انه اين له في الاول بل انما يتغيب
الاجزاء المتوهمة الى ما يتوهم من اجزاء المسافة فاذا خرج جزء الى الحيز المتجدد فقد بقي في الحيز الاول جزء فيتغير
الاين ولما انقسمت الحركة والمسافة الى غير النهاية فلا يكون قسمة هذا الاين منتهية فلا يكون هناك
اين اول فهذا الغلط نشأ من اخذها بالقوة مكانها بالفعل ثم قوله اما ان يستبقي اينا اولا و
الاول محال لتحصيله كل اين في آن قلنا لم قلتم انه اذا لم يبق في الاين زمانا يكون انتقاله عنه في آن بل
الامرين يتعينان عنه فلا يبقى زمانا فيه ولا ينتقل عنه في آن كما ان المتحرك اذا لم يكن متحركا في الان
لا يلزم ان يكون ساكنا واما قوله ان تجدد الاين بعد اينه غير جائز لانا عند فرضنا مفارقة المتحرك
للاين الاول ان لم يحصل في الاين الثاني لزم كونه في الزمان المتخلل لا في اين قلنا المتحرك اذا تحرك عن
القسم الثاني الاين الاول فخروجه عنه هو حصوله في الاين الثاني وشروعه بالدخول فيه على التدريج

في بسائط الاجرام العلوية والسفلية ويشتمل على فصلين **الفصل الاول في اقسام هذه البسائط**
قد عرفت وجود المحدد والافلاك وانها لا تخرق ولا تتكون ولا تفسد وانها غير قابلة للحركة المستقيمة
ولا ينفصل بغيرها مما يماسها واما البسائط العنصرية والمركبات فهي قابلة لذلك كله فان المتحرك
يخرق الهواء فيه مشيه ثم يلتئم بحركة مستقيمة وانفصال اجزاء الارض والماء مشاهد ولا يتصور
ذلك الا بخرق وحركة مستقيمة والحركة المستقيمة يلزمها خرق فان خرق المتحرك عن اجزاء حلقته
ما انفصل عنه وخرق لما يتحرك فيه فاذا صحت الحركة المستقيمة على هذه الاجسام والخرق والانفصال
بسهولة او بعسر والاول يسمى الرطب والثاني يسمى اليابس وزعم المشاؤون ان الجرم الفلكي لا يقبل
فاما ان يكون قابلة للتشكل وتركه والاتصال والانفصال
شيئا منها وزعم جماعة من المتألهين انها في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وهي في
دورانها بمماسة بعضها بعضا يسمع المتلطفون بالحكمة والرياضة لها اصواتا موسيقية مطربة والحانا
ونغمات متناسبة مبهجة يقف القوى البدنية عند ذلك ويتحير العقل ويسلبون عنها باقي الكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة اما الحرارة فلانها لا يعرض الا للاجسام القابلة المتخلخلة عند الحركة
وتفارق الاجزاء بعضها بعضا عند الغليان والفلكيات فهي متماسكة الاجزاء لما ذكرنا من شدة
اليبس المانع من الانحلال واما البرودة فهي من لوازم السكون الممتنع عليها لدوام دورانها فلا تعرض
لها السكون واما الرطوبة فانها تكون عند ضعف التماسك وهي في شديدة التماسك من شدة
اليبس وذكر صاحب اخوان الصفا ان بشدة اليبس مع شدة الحركة والدوران والحركة تولد الحرارة
والحرارة تولد اليبوسة واليبوسة اذا تناهت في الغاية اطفأت الحرارة واعلم ان معنى قول الحكماء
ان الافلاك طبيعة خامسة انها لا تقبل الكون والفساد والتغير والاستحالة والزيادة والنقصان
والخرق والالتيام والحركة المستقيمة كما قبلتها الاركان الاربعة والافلاك يشارك الاجسام السفلية
في الطول والعرض والعمق والجسمية والنور والحركة والشكل والاشفاف والنفس الممسك لاجزاء الجسم
ويختص الاجسام الطبيعية بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والتغير والاستحالة
والحركة المستقيمة ولا يوجد في الفلكيات شيء من هذه فلهذا قيل انها طبيعة خامسة ولا يعنون
بالطبيعة الخامسة انها تخالف الاجسام العنصرية في كل الصفات وكيف يقولون ذلك والقمر
يختلف اجزاؤه في قبول النور والظلمة وهو كثيف له ظل كما يكون للارض والافلاك كلها شفافة
كالهواء والماء والبلور والزجاج وكذلك الشمس والكواكب يشارك النار في النورية والافلاك
ايضا تشارك الارض في اليبس والفلكيات ليست موصوفة بالثقل والخفة لامتناع خروجها عن
امكنتها فان كل جسم اذا كان في مكانه الخاص لا يوصف بالثقل والخفة لان الثقل والخفة يعرضان له
عند خروجها عن اماكنها الخاصة الى الامكنة الغريبة فيكون الارض في مكانها الخاص اعني مركز العالم
غير ثقيلة وكذلك الماء فوقها غير ثقيل ايضا وكذلك كون الهواء فوق الماء والنار فوق الهواء
غير خفيفين وانما يعرض الثقل والخفة لاجزاء الاجسام العنصرية اذا خرجت عن اماكنها الخاصة الى
الامكنة الغريبة فعند ذلك يريد الحجر مركزها وابناء جنسها فاذا منعها مانع وقع التنازع
والتدافع فيسمى ذلك ثقلا ان كان المقصد هو المركز وان كان هو المحيط يسمى خفة ويدل على كون
كل جسم في مكانه الخاص لا ثقيلا ولا خفيفا التجربة والاعتبار وذلك ان القربة المملوءة ماء ترسب
تحت فيه والمملوء هواء تطفو فوقه ومع ذلك فالتي فيها الماء الراسبة فيه لا يوجد لها ثقل لان الماء

في الماء غير ثقيل بخلاف ما اذا صارت فوق الماء فانه يحس ثقلها لان الماء في الهواء ثقيل والتي فيها الهواء
بالعكس لان الهواء في الماء خفيف وفي الهواء غير ثقيل ولما علمت ان الجهات الطبيعية جهتان علو وسفل
دون البواقي فكل متحرك اما ان يتحرك الى الوسط او عنه او عليه والحركة التي على الوسط والحركة وضعية دورية
والطبيعية لا يمكن ان تكون دورية وضعية فهي مكانية فحركة المتحرك ان كان بسبب كيفية توجب الحركة عن
الوسط فهي الحرارة وان كان لكيفية توجب الحركة الى الوسط فهي البرودة والدليل على ذلك ان الماء
المسخن في الغاية يصعد الى فوق فاذا برد الى الغاية نزل فعلة الحركة الى فوق اما الحرارة او لازمها وهو الخفة
وعلة الحركة الى اسفل اما البرودة او لازمها وهو الثقل واذا كان الحار بالطبع يقتضي الصعود فالنار بالطبع
غير حار وكذلك اذا كان البارد يقتضي النزول فالماء عند بالطبع غير بارد فالحار اذا صعد الى غاية الفوقية
بحسب المناسبة المستحقة لذلك المكان فهو النار وان كان دونه فهو الهواء والبارد اذا نزل الى غاية السفلية
بحسب استحقاقه لذلك فهو الارض وان كان دونه فهو الماء فالاجسام بحسب قبول التشكل والانفصال
بسهولة او بعسر ينقسم الى رطبة ويابسة ولا يخلو شيء من الاجسام عنهما وبحسب الثقل والخفة والميل الى
العلو والسفل ينقسم الى الحرارة والبرودة ولا يخلو جسم عنهما والحرارة والبرودة كيفيتان فعليتان والرطوبة
واليبوسة كيفيتان انفعاليتان فهذه اربعة ثم اذا تركب هذه حصلت اربعة لقوى حار يابس وحار رطب
وبارد يابس وبارد رطب والبسائط العنصرية وما يتركب عنها لا يخلو عن هذه الاربعة لان الاجسام
بحسب التقسيمين يكون تماما لجميع الاجسام ولا يجوز ان يكون في بعض البسائط حرارة فقط او برودة فقط
فان التقسيم الآخر ثابت عليه اما اليبوسة او الرطوبة ولا يمكن اجتماع الكيفيات الاربعة ولا الثلاثة في
بسيط واحد والا لزم اجتماع المتضادات فيه وذلك محال فوجب من هذا انفراد كل بسيط من هذه
الاربعة باثنين من هذه الكيفيات فيتم بها الاركان الاربعة التي للعالم ويحصل بها الفعل والانفعال التام
المزاج في الممتزجات وهذه الكيفيات الاربع صور منوعة عند بعض الاوائل واعراض تنبعث عن الصور النوعية
والتباعد
الغير المحسوسة عند المعلم الاول وهذه الطريقة اقرب في حصر الاركان في اربعة واذا انحصرت الاركان في
اربعة انحصرت الاستقصات في اربعة اذ التركيب والتأليف انما يكون من الاركان وقد ذكر القدماء
طريقة اخرى في حصر الاستقصات في اربعة فقالوا لو كان العنصر واحدا لامتنع فعل وانفعال اذ لا يمكن
ان ينفعل شيء عن نفسه ولا ان يفعل في ذاته كيفية تخالف مقتضى ذاته والافعال والانفعالات
كثيرة فيحتاج الى الكثرة وعلمت تناهي الاجسام فيجب وقوف هذه الكثرة عند حد وان يكون لكل واحد
منها الصورة لقدر يعتد بسببها فعل وانفعال ليتم بذلك التركيب والمزاج والكيفيات الاربع الاولى
الحاصلة للبسائط المحسوسة التي يقتضيها الصور الطبيعية لما تقدمت على الفعل والانفعال وعلى
الكيفيات الحاصلة منها بعد التفاعل فيجب ان يكون علة لهذه الاشياء ومصححة للتوسط المزاجي
ومحسوسة يشعر بها الحواس وينفعل عنها فان معنى المزاج ليس الا توسط متضادات ويجب ان يكون
لكل واحد من تلك البسائط حصة تامة من ذلك التوسط واما الكيفيات التي لا تعم الاجسام كالالوان
والطعوم والروائح وغيرها مما يخلو عنها بعض الاجسام لو كانت من مقتضيات الصور الطبيعية
وجب ان لا يخلو عنها ولا عن طرفي اضدادها وجنسها كثير من الاجسام والكيفيات الاولى المحسوسة بخلاف
هذا فانه لا يخلو جسم عن شيء منها فالكيفيات الاولى اللاحقة بالعناصر تبعا لصورها اربعة الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم انهم بعد ذلك اعدادها ويثبتون انه قد يخلو بعض الاجسام عن جنسها

تعريفات الكيفيات الاربعة

وعن طرفي اضدادها ومتوسطاتها فيقولون ان الشكل لا يوجب اختلاف العناصر لحصول فاوثيا لاتفاق من شكل
البسائط وكذلك الخفة والثقل فانه يستدل بهما على صفة في الجسم يوجب التحيز لا على حال التركيب ه
واما باقي الكيفيات التوابع الملموسة كالهشاشة واللزوجة وغيرهما فانها انما حصلت بعد التركيب واذا
لم يجز ان يكون باقي الكيفيات لاحقة بالعناصر تبعا لصورها تعين ان يكون ذلك هي الكيفيات الاربع
فالحرارة والبرودة كيفيتان فاعلتان لان الحرارة كيفية ملطفة محللة مصعدة تجمع بين المتشاكلات
وتفرق بين المختلفات واما البرودة فهي كيفية مسكنة معقدة تجمع بين المتشاكلات وغيرها واما الرطوبة
واليبوسة فكيفيتان منفعلتان لان الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل القبول للتشكل وتركه والاتصال
والانفصال واما اليبوسة كيفية بها يكون الجسم عسير القبول للتشكل وتركه والاتصال والانفصال
والحار والبارد يؤثران في الرطب واليابس واما الرطب واليابس فلا يؤثران في الحار والبارد من حيث
هما كذلك لكنهما يؤثر كل واحد منهما في الاخر فعلم ان من هذا البيان المبني على الاستقراء ان الكيفيات
التي تقوم بالاستقصات المعينة على الفعل والانفعال هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فالاستقصات
الاولى القائمة بها هذه الكيفيات يجب ان يكون حارة وباردة ورطبة ويابسة وفي هذا الكلام بحث
نظر فان عدهم الكيفيات الملموسة وحسبهم انها انما حصلت بعد التركيب ليس بصواب لجواز تعلق
شيء في الكيفيات البسيطة التي هي غير الاربع بكون ما لغشيه قد غفل عنها على ما عرفته في احصاء الصفات
في الاستقراء فلا يتم ما ذكروه ثم حصرهم التاثير والتاثر في الحرارة والبرودة بقولهم ان التغير اما ان
يكون بالتخلخل والتحليل فيولم الحاس فهو الحرارة وان كان بالتقبض والتكثيف فيولم الحاس فهو البرودة
ليس بصحيح فان الخصم قد يمنع ان يكون التاثير والتاثر منحصرا في هذين القسمين ويجوز وقوعهما على وجه
آخر غير القسمين واما حصرهم العناصر في اربعة فالطريقة القديمة لهم وهي ان المركب لا بد وان يكون
تركبه من جسمين كثيف ولطيف والكثيف اما ان يكون يابسا منعقدا وهو الارض او يكون سيالا
وهو الماء واما اللطيف اما ان يكون حرارته مشتدة تحرق ما لاقته وهو النار او لا تشتد ولا تحرق
وهو الهواء وهذه الطريقة في اثباتها صعوبة لانه يحتاج الى اثبات ان الحار الشديد وهو النار لا يقوم
مقامه ولا يغني عنه حرارة شعاع الشمس والكواكب وان الحار الشديد اذا اجتمع مع الارض والماء يحتاج
الى متوسط آخر هو الهواء فان قالوا بان حرارة الشعاع لا تثبت لعدم ثبوت المادة فلا تصلح لتربية
المركبات وانه يحتاج الى الهواء لان الحار الشديد وهو النار لا يمكن اجتماعه مع البارد الشديد
وهو الماء الا بتوسط الحار المتوسط وهو الهواء فتناسب النار بالحر والماء بالرطوبة فهذه دعوى
يحتاج الى برهان ثم ان هذا حصر للعناصر لا الاركان واعتبار احدهما غير اعتبار الاخر وللقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون في العالم ركن لا يصلح لان يتركب عنه غيره فان قالوا بان وجوده يكون معطلا لان
وجود البسائط انما كان لاجل التركيب فسنعلم في الغايات ان الامر ليس كذلك واعلم انه انما ثبت
ان هذه الاربعة هي الاستقصات اذا ثبت انها غير مركبة عن غيرها وان المركبات التي في عالمنا هذا
انما تركبت عنها اما الاول فقد اختلف فيه القدماء فزعم كثير منهم ان الاستقص الاول اجزاء
تسمى بالهباءات غير قابلة للقسمة الانفكاكية لانها في غاية الصغر وهي قابلة للقسمة الوهمية ه
والعناصر الاربعة تولدت عنها واختلفوا في اشكال هذه الاجزاء فقال بعضهم اشكالها مختلفة
فالاجزاء التي شكلها على هيئة مخروطية فيتولد من اجتماعها النار لنفوذ بعضها في بعض برؤوسها

الحارة

الحادة والاجزاء التي لها هيئة المكعب يتولد من اجتماعها الارض لغلظها والاجزاء المثلثة يتولد من اجتماعها
الماء وكذا لكل نوع من انواع الاجسام كالماء والهواء والافلاك له اشكال مخصوصة ومن الاوائل من قال
ان هذه الاجزاء بالطف والكثافة عند الاجتماع فالخلاء الكثير اذا اختلط بها لقيت لطيفة خفيفة مضطرة لنفاذ (مختلفة)
في الغير للطافتها فتصير حارة اذ معنى الحرارة هو التوقد فحينئذ يتولد عنها النار واما اذا كان الخلاء الذي اختلط
بها اقل من الخلاء المختلط بالاول فيتولد عن تلك الاجزاء الهواء فان كان المختلط اقل في هذا الثاني (الهواء كذا بالنسخة)
تولد عنها الماء والا ان لقل اختلاط الخلاء بها فيتولد عنها جرم في غاية الكثافة والثقل لكثرة الاجزاء
فيه مثلا لعدم تخلل الخلاء فيه باردا لكونها لا قوة لها على الغوص فيه ولهم مذاهب اخرى في هذا الا انه لا
فائدة فيها فان كانت رموزا رمزوا بها على بعض العلوم فلا ينتفع بها الا من عرف تلك العلوم و
معرفة تلك العلوم من هذه الرموز في غاية الصعوبة وان لم يكن رموزا فلا برهان لهم على ما ادعوه
واما بيان القول الثاني وهو ان المركبات التي في عالمنا هذا تركبت عن هذه الاستقصات الاربعة فزعم
انكساغورس انه لا يحدث شيء من الطبائع بل يكون موجودة فبعض تلك الاجزاء يكون على طبيعة الخبز
وبعضها على طبيعة اللحم وبعضها على طبيعة العنب وكذا كل طبيعة في العالم ثم ان تلك الاجزاء يختلط
بعضها ببعض ولا يظهر بسبب ذلك الاختلاط تلك الطبائع الا ان تلك الاجزاء اذا انضم بعضها الى
بعض ظهر جسم محسوس على تلك الطبيعة وليس ان الخبز واللحم والحلو حدث بعد ان لم يكن بل كان لكنا ما
لشدة صغر الاجزاء فاذا اجتمعت الاجزاء ظهرت وهم اصحاب الخليط الذي لا يعتنا به فالحق في هذا
ما ذهب اليه المحققون كالمعلم الاول واتباعه ان العناصر اربعة وهي غير متولدة عن غيرها وباقي الاجسام
متولدة عنها وقد اعتمد الاطباء على طريقة التركيب والتحليل وهي ان ثالث هذه المولدات الثلثة من
المعادن والنبات والحيوان تولدت من العناصر الاربعة ولم يدل دليل على تركبها عن غيرها اما بيان
الاول فلان اكثر الحيوانات متولدة عن المني ودم الطمث والمني ايضا يتولد من الدم فاذا الحيوانات متولدة
من الدم والدم تولده من الاغذية المتولدة عن النبات فالحيوانات متولدة عن النبات المتولد من
العناصر الاربعة وذلك ان الماء اذا اختلط بالارض وتخلل بينهما الهواء واثرت الشمس والكواكب
آثارها على ذلك تولد النبات حينئذ واما طريقة التحليل فلانا اذا جعلنا قطعة من احد الاجسام النباتية
في القرع والانبيق واوقدنا تحته النار قطر منه جسم مائي وانفصل عنه جسم بخاري وهو الهواء وبقي
في القرع جسم ارضي وهذا يدلنا على تكون الاجسام المركبة من هذه العناصر وعلى هذه الحجة شكوك
منها ان هذه الحجة لا يدل على كون النار استقص المركبات وذلك لان الارض والماء والهواء
اذا امتزجت فانها انما يتم ويكمل نوعا من هذه الاجسام عند تاثير الشمس والكواكب في ذلك بحرارة
لطيفة روحانية تقتضي كمال ذلك النوع وتستغني بها عن النار فان ارادوا بالنار ذلك فهو مسلم
ولكن لا يتم بذلك دليلهم على ان النار تصير جزءا من هذه الاجسام المركبة واذا عرفت ان العناصر
هذه الاربعة خفيف مطلق يتحرك نحو العلو الذي في الغاية وهو النار وخفيف بالنسبة وهو الهواء وثقيل
مطلق يتحرك نحو غاية السفل وهو الارض وثقيل بالنسبة وهو الماء المتمكن فوق الارض وتحت الهواء ه
فالارض يفيد الكائن حفظ الاشكال والماء يفيده سهولة قبول التشكيل ويستمسك بالارض فلا (يسيل)
والهواء يفيد الكائن تخلخلا ويفيد وجود المنافذ والمسام والنار يفيده نضجا وطبخا على تقدير جعلها
جزءا من المركبات والا فالهواء مع اشعة الكواكب كاف في المزاج ويجب ان تعلم ان الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة لما كانت من المحسوسات الاولية فهي مستغنية عن التعريف فلا يجوز ان يعرف
بالاقوال الشارحة او حاصل تعريفها يرجع الى امور اضافية لازمة لها واللوازم لا تدل على حقايق
الاشياء فتعريفاتها بذلك لا يفيد الاحساس بها وكذا الحكم في جميع الهيئات المحسوسة الا ان الحكماء
قصدوا في تعريفها ومما عرفوه من الامور البديهية التنبيه على ذواتها واخطارها بالبال فانه
ليس كل ما هو بديهي لا يغيب عن الذهن بل البديهي ما لا يفتقر الى معلومات سابقة ومن توابع
الكيفيتين الفعليتين اللذع والتخدير وهي البلغ الكيفيات التابعة لهما في الفعل فاللذع المنسوب
الى الحرارة عرفه الشيخ الرئيس بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد
متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد منها بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد
والتخدير المنسوب الى البرودة فعرفه بانه تبريد للعضو بحيث يجوهر الروح الحاملة للقوة الحسية والحركة
باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعمله القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل
تاثير القوى النفسانية واما الطعوم فحادثة من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف
واللطيف فهي توابع الحرارة والبرودة حاصلة من امتزاجها وهي تسعة الحلاوة والحموضة والدسومة
والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة واما الروايح فلا ينحصر في عدد وهي من
توابع الحرارة والبرودة والطعوم والروايح انما يحصلان بواسطة انفعال يعرض الذوق والشم
والاجسام التي عندنا قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة لكون
الحواس الاربعة المذكورة لهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم لطيف كالهواء والماء فلو كان
شيء من هذه الحواس الاربعة مدركا لهذه المتوسطات لزم ان يكون المتوسط متوسطا بين
نفسه وبين غيره وذلك محال فالمتوسط اذا لم يدركه الحواس الاربعة وادركها اللمس لكونها
ملموسة فسميت لاجل ذلك باوائل الملموسات وانت اذا فتشت هذا العالم واستقريت اجزاءه
وجدته لا يخلو عن الحرارة والبرودة والمتوسط بينهما وهي الكيفيات الانفعالية واما الكيفيات
الباقية فاما ان يكون منتهية الى واحد منها واما ان يخلوا عنها فلهذه العلة سميت هذه الكيفيات
باوائل الكيفيات والملموسات والاجسام التي فيها يفعل وينفعل بعضها عن بعض بتوسطها واما
الصلابة واللين فهما من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث
هي كذلك والشيخ عرف اللين بانه كيفية توجب قبول الغمز الى الباطن بشرط ان يكون المتغمز غير سيال
القوام فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فقبوله الغمز الرطوبة وتماسكه
من اليبوسة واما الصلابة فما يقابلها وهما من توابع الكيفيات المحسوسة لحصولهما بعد المزاج المتوقف
على الفعل والانفعال وعلى هذا انحصر احوال جميع الكيفيات في رجوعها وتعلقها بالكيفيات الاول
الاربعة ولنذكر الان حكم كل واحد من هذه العناصر في اربع مباحث البحث الاول في النار يستدلوا
على وجودها بان الدخان المرتفع اذا امعن في الارتقاء الى الجو العالي احترق فلا يخلوا اما ان
يكون هناك طبيعة محرقة اولا والثاني محال والا لما دام الاحتراق فتعين ان يكون هناك طبيعة
محرقة وهي النار المقتضية لاحالة ما خالطها الى جوهرها فيلزم ان يكون لذلك بسيطة فيجب ان
يكون كرية الشكل وزعموا انها متحركة والطبقة العالية منها المماسة لمقعر الفلك هي النار
الصرفة البسيطة وقد نازع قوم من الاوائل في ثبوتها وقالوا هي من جنس الحرارة الغريزية ورد

بالتقيد هو

بيان اللذع والتخدير

البحث في النار

الجواب

بحركة الفلك لتحرك ذوات الاذناب والشهب بموافقة
الفلك وانها حارة يابسة اما حرارتها فلما ذكر
من احراقها الادخنة صح

عليهم

عليهم الشيخ بان الطبيعة النارية مع القوة المسخنة موجودة وكانت خالية عن العايق فوجب ان يكون
السخونة الشديدة في الغاية القصوى ورد فخر الدين على الشيخ بقوله ان الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة
بالماهية للحرارة القوية فيجوز ان يكون طبيعة النار هناك يقتضي احد النوعين دون الاخر ليس بشيء
لان الطبيعة النارية محرقة ولا شيء من الحرارة الفاترة بمحرقة فلا شيء من الطبيعة النارية بحرارة فاترة واما
ان هذه النار يابسة فلانها تقبل الاشكال وتركها بعسر اما قبولها للاشكال فلانها تتشكل بشكل الكرة
الملاقية لها واما كونها عسيرة القبول والترك فلانها لو لم يكن يابسة لذلك بعسر لقبلت ذلك بسهولة
فكانت يكون رطبة لا يابسة لان الرطب هو القابل للاشكال وتركها بسهولة ويمتنع ان يكون رطبة
لان حرارة النار اذا كانت في الغاية والحرارة الشديدة يفني الرطوبة عن المادة فتعود يابسة وذكر
الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه ليس يحق قولهم ان الرطوبة هو قبول الشكل وتركه والانفصال بسهولة
واليبوسة قبول هذه بصعوبة لان النار ان اخذوها على ما هو المفهوم عند العامة وعندهم ان النار
يدخل في مفهومها النور او باخذوها بكون الاحراق في مفهومها وعلى كل التقديرين فحجتهم في اثباتها
عند الفلك ان كان هو قصد هذه النار التي عندنا لجهة العلو فهو فاسد لانقلاب النار الصاعدة
على الفور هواء وتعدم ذلك الجسم النورية والحرارة الذي هو من خاصية النار ولو كانت الحرارة باقية
لاحرقت ما قابلها على خط مستقيم وليس الامر كذلك وان كانت حجتهم على اثباتها ان الفلك بحركته
يسخن الهواء الذي يليه فلا يلزم ان يكون نارا بل يكون هواء سخنا وان كانت حجتهم في اثباتها حصول
ذوات الاذناب والشهب عند احتراق الدخان قريبا من الفلك فليس بصواب لكون الاحراق ليس
من خواص النار فان الهواء الشديد الحرارة والحديدة الحامية يحرق وقولهم انه يرى في الفتيلة شبه شعلة
في صنوبرتها يحرق ما لاقته فهذا القدر لا يدل على ان ما في الشعب نار فانا بينا ان الهواء بالتلطيف
وان كانت ضعيفة عن الاحالة قوي الدخان والذي هو قريب من الفتيلة يتلطف ويصير هوا للقوة
النار هناك ثم اذا كان اليابس عندهم ما قبل الشكل وتركه والاتصال والانفصال بصعوبة فهي عند
الفلك والفتيلة ليس كذلك بل يقبل ذلك بسهولة فهو هواء حار لا يمتاز عنه الا بحرارته تختلف
بالشدة والضعف فحسب وقولهم ان النار يابسة لانها تجفف الاجسام ليس بصواب لان التجفيف
انما يكون لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما يكون بالتلطيف والتصعيد لا لانها في ذاتها يابسة
وقولهم انها يفني الرطوبة عن مادتها فيصير يابسة فليس كذلك بل ينبغي على حكم قاعدتهم انها اذا
حلت المواد الذي لها يجعلها اما بخارا او هواء فيصير ارطب واشد ميعانا وكانت العناصر على رأي
هذا الفاضل ثلثة ارضا وماء وهواء و بعضه بارد وبعضه حار فان سمى بعضهم ما اشتد حره نارا فلم
له ذلك فيكون اللطيف وهو الهواء باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها ينقسم الى قسمين وقد
ذهب الى هذا المذهب جماعة من عظماء الحكماء الاقدمين فلا ينافي بعض كتب المعلم الاول لقول هذه
العبارة واما الهواء والجحيم الذي عندنا الذي نسميه نارا وليس هو بنار فان النار انما هي افراط الحرارة
وغليانها وهما حول الارض والماء اللذين في الوسط تحت العالم السماوي وزعم بعض القدماء ان كرة
النار غير تامة لان الفلك اذا تحرك فحركته عند القرب من القطبين حركة بطيئة ضعيفة والحركة
البطيئة الضعيفة لا تقتضي شدة السخونة والنار الصرفة لا لون لها وليحجبه والا لحجبت الابصار
عن رؤية الكواكب وايضا فان نار هذا كلما كانت النار اقوى كان لونها اقل الا ترى ان كير الحدادين عند

داخلا مع

المحار يحرق وهو الطف شفاف ينفذ فيه البصر فاذا كانت
النار قوية فهي اقدر على احالة المادة الى الهواء صح

بعضه يابس هو

قوة نارية يقبل اللون فيها واصول الشعل والفتيلة لا ترى لونها فينفذ البصر فيها لشفيفها وقلة لونها
مبحث الهواء
البحث الثاني في الهواء كريته غير تامة الاستدارة من جهة مقعره لمماسة سطح المقعر للماء والارض وتخلخل
فيه الجبال الشوامخ والاماكن المرتفعة والاغوار المنخفضة فلا يبقى الاجزاء في ذلك مقعره مستديرا بخلاف السطح المحدب
المماس لمقعر كرة النار فانه يكون مستديرا وهو حار رطب اما انه حار فلتشبيه المائية في الصعود عند التسخين
والتلطيف اعني التخلخل وصيرورته بخارا والبخار عبارة عن اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء
واذا كانت الحرارة يقتضي الخفة واللطافة كما كانت البرودة مقتضية للثقل والكثافة فكلما كان اسخن
كان اخف والطف وكلما كان ابرد كان اثقل واكثف والهواء لما كان اخف والطف من الماء وكلما كان
اخف والطف فهو اسخن فالهواء اسخن من الماء فان قلت لو كان الهواء حارا فلم كان الهواء الذي على رؤس
الجبال شديد البرد قلت الهواء يختلط اجزاء بخارية مائية بسبب اشعة الكواكب فيبرد والهواء لذلك الهواء
الملاصق للارض وان كانت الاجزاء البخارية فيه اكثر ومع ذلك هو غير بارد لان شعاع الشمس والكواكب
توجب سخونة الارض بسبب انعكاس الشعاع عن سطح الارض الى ما هو قريب منها فيتسخن الهواء لذلك
واما الهواء العالي على رؤس الجبال فلا يصل اليه تاثير التسخين بالانعكاس فيبقى الاجزاء البخارية على لطافة
لذلك الهواء فلا جرم يبقى في غاية البرد ولهذه الغاية يتسخن الهواء اذا كان الشمس على سمت الراس
لتسخن هذه الاجزاء البخارية ويبرد عند زوال الشمس عن سمت الراس لعود الطبيعة الباردة في تلك
الاجزاء البخارية واما كون الهواء رطبا فاعلم ان الرطوبة تطلق ويراد بها البلة التي هي عبارة عن سهولة
التصاقها بالغير وانفصالها عنه والماء بهذا التفسير رطب دون الهواء الذي لا بحث فيه بهذا المعنى
وقد يراد بالرطوبة اللطافة التي هي عبارة عن سهولة قبولها للاشكال وتركها ويكون الهواء بهذا
التفسير رطبا الا ان الرطوبة اذا كانت مفسرة بهذا كانت اليبوسة عبارة عن عسر قبولها الاشكال
وتركها وبهذا المعنى هو الصلابة وقد حكموا بيبوسة النار فيجب ان تكون النار صلبة كثيفة وهو يخالف
الحس والعقل الحاكمان بانها الطف البسائط وارقها واسخنها واكثرها تخلخلا فاذا فسرنا الرطوبة بالبلة
كان الرطب هو الماء والثلثة الباقية يكون يابسة وان فسرناها باللطافة التي هي سهولة قبول
الاشكال وتركها كان اليابس هو الارض والثلثة الباقية يكون رطبة وحينئذ يبطل ما ذكروه من عنصرين
يابسين وعنصرين رطبين الا اذا التزم احد بان النار القرفة يكون صلبة غليظة وذلك بعيد عن
احكام العقل والحس والهواء وان كان شفافا لا يحجب البصر عما وراءه فهو يتكشف بضوء الشمس
والكواكب لاضاءته قبل طلوع الشمس والكواكب والقمر فلو لم يكن قابلا للنور متكشفا بضوئها لما شاهدناه
مضيئا ثم انا نرى الكواكب بالليل دون النهار فلو لم يكن الهواء متكشفا بضوء الشمس لرأينا الكواكب
ظاهرة وليس كذا فاذا كان الهواء مقابل للشمس صار مضيئا ثم يضيء ما يقابل ذلك من الارض
مبحث الماء
البحث الثالث في الماء الماء وان لم يكن محيطا بالارض فهو مستدير الشكل لان راكب البحر اذا وصل الى قرب
جبل يرى اعلاه قبل اسفله فلو لم يكن لذلك الماء حدبة يمنع وقوع البصر على اسفله لكان مساويا لحجبته
كما نرى اعلى الجبل واسفله معا وليس كذلك وقال الشيخ ان الماء لطيف يقتضي السيلان فانه اذا
خلي وطبعه من غير ان يعرض له اسباب اتفاقية من خارج كالبرد كان سائلا فان قلت الماء طبيعته البرد
المقتضي للجمود فكيف يقتضي مع ذلك السيلان فيلزم ان يكون الطبيعة الواحدة تقتضي امرين مختلفين
وذلك محال قلت لا نسلم ان البرد يقتضي الجمود بل العلة المقتضية للجمود انما هو غاية البرد والماء

ليس غاية

١٢٦

ليس غاية في البرد وانما الذي في الغاية هو الارض فان قلت ان برد الماء اقوى فحس اللمس برد الماء
فيكون هو الغاية في البرد قلت قد اختلف الناس في ذلك فالذي ذكره الشيخ الرئيس في اكثر كتبه ان الماء
ابرد من الارض لان الاحساس ببرده اشد من الاحساس ببرد الارض وهو ظاهر واما ابو البركات الطبيب
فانه زعم ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف فلا يصل الاحساس ببرودتها الى المحسوس كما يصل من الماء للطافة
وفرط وصوله الى المسام والمحسوس فيلتصق بالاعضاء اشد من التصاق الارض فينبسط على العضو ويصل
اثره الى العمق فيتبين والا ترى ان النار لما كانت اسخن من النحاس المذاب والاحساس بحرارة النحاس المذاب
للحرارة في مسئلة النحاس الكثف والثقل فهي لذلك اكثر استقرارا وطلبا للنفوذ في عمق العضو فلا جرم
يكون الاحساس به اشد والنار بخلاف هذا وقد ذكر الشيخ في كتاب عيون الحكمة ان سكان الابرد ولي
سكان الاثقل بردا وهذا صريح في ان الابرد يجب ان يكون دون الكل ويكون الاثقل بردا فوقه فكانه
رجع في هذا الكتاب عما كان عليه في الاول فالماء بارد رطب وذلك ظاهر والماء الحقيقي الذي هو
العنصر هو البحر المحيط والماء في الاصل عذب وانما يصير ملحا بمخالطة اجزاء ارضية سبخية محرقة وملوحته
عناية من الباري تعالى والا لتعفن وتغير بطول المكث ولتعدى الريح تلك الكيفية الردية الى ما يجاوره
مبحث الارض
من البلاد فاهلكت الامم بذلك البحث الرابع في الارض استدلوا على كريتها ...... بوجهين الاول
اما ان يكون الارض من المشرق الى المغرب مستقيمة او مقعرة او محدبة لا جائز ان يكون مستقيمة والا
لكان طلوع الكواكب وغروبها على جميع البلدان التي في ذلك السطح في زمان واحد وليس الامر في الواقع
كذلك لان ارباب الارصاد رصدوا خسوفا قمريا بعينه فوجدوا ساعاته في البلدان التي في المشرق
اكثر من ساعاتها التي في المغرب ولو كانت الارض من المشرق الى المغرب مستقيمة السطح مستوية لكان طلوعها
وغروبها على جميع تلك البلدان التي بين المشرق والمغرب في زمان واحد فما كانت تختلف اوقات الخسوفات
ولا جائز ان يكون من المشرق الى المغرب مقعرة والا لزم ان يكون طلوع الكواكب على البلدان الغربية قبل
طلوعها على البلدان المشرقية وليس كذلك فبقي ان يكون محدبة ما بين المشرق والمغرب وكذلك لا جائز
ان يكون الارض من الشمال الى الجنوب مستقيمة السطح والا لما كان السائر الى جهة الشمال يزداد بالنسبة
اليه ارتفاع الكواكب القريبة من القطب الشمالي ويخفض بازائه من السائر الى جهة القطب الشمالي ما
اذا اوغل فيه يخفى الكواكب القريبة من القطب الشمالي وليس كذلك فلزم ان يكون الارض محدبة من جميع الجهات
والجوانب واوردوا عليه ان هذا الدليل انما يدل على تحدب القدر المسكون من الارض ولا يدل على ان
شكل الارض بجملتها كريا ولا بد حينئذ من الرجوع الى ان البسيط الواحد لا يقتضي طبيعته الامور المختلفة
الوجه الثاني في كرية الارض ان الكسوف الكلي القمري يقع مستديرا والكسوف القمري عبارة عن
ظل الارض فلان ظل الارض هو عدم النور لاجل توسط الجرم الكثيف بين المضيء والمستضيء واما
بيان ان كل جرم له ظل مستدير فهو مستدير فلان امتداد الظل انما يكون واقعا على شكل الفصل المشترك
بين القطعة المضيئة والقطعة المظلمة واذا كان ذلك الظل مستديرا فيكون الفصل المشترك مثله
مستديرا ويلزم من ذلك ان يكون الجرم الذي له الظل المستدير مستديرا ايضا وفيه نظر فان هذا الدليل
لا يدل على كرية الارض بجملتها فانها لو كانت نصف كرة لكان الظل مستديرا وحينئذ لا يحصل الغرض
المطلوب من البرهان فيضطر الى العود الى ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امورا مختلفة واما ما حصل
في سطح الارض من الجبال والاماكن المرتفعة والوهاد والاغوار فلا يقدح ذلك كله في كريتها لان

اشد من الاحساس بالنار وان كانت العلة ههنا في شدة الاحساس غير ما كان في الماء لان الماء لطافة ٤

الكواكب القريبة من القطب الجنوبي وكذلك لا جائز ان يكون ما بين الشمال الى الجنوب مقعرا والا لكان ٤

وكان ظل الارض مستديرا فيكون ذا الظل مستديرا اما بيان ان الخسوف القمري عبارة عن ظل الارض ٤

ذلك بالنسبة اليها بمنزلة خشونة صغيرة من نارنجة وقد علمت ان الارض غير متحركة بالاستقامة ولا
بالاستدارة ومن جملة تلك الدلائل انها لو تحركت الى المشرق لما كان الطير المتحرك الى موافقة تلك
الجهة واصلا الى البلدان المشرقية اصلا لان حركة البلدان بحركة الارض اسرع لثقلها فيكون اسبق
ولما حصل في بعض نواحي الارض بواسطة اتصالات فلكية واحوال كوكبية اغوار وجبال سال الماء بالطبع
الى تلك المواضع المنخفضة العميقة وصارت المواضع العالية البارزة مكشوفة بمثابة جزيرة بارزة
في البحر واما القدر المكشوف من الارض في الطول فهو من المغرب الى المشرق نصف الدور واستدلوا
على ذلك بالفصل بين ساعات الخسوف فان غاية الفصل من ساعاته لا يزيد على اثني عشر ساعة فعلموا
بذلك ان المعمور في الطول نصف الدور واما المعمور في العرض فمن خط الاستواء الى غاية العمارة
في الشمال ستة وستون درجة ومن خط الاستواء الى جهة الجنوب ستة عشر درجة وهو القدر
المسكون من المعمورة الفصل الثاني فيما يشترك فيه هذه الاربعة ويشتمل على عدة مباحث البحث
الاول في طبقاتها الاظهر ان الارض اربع طبقات فاحدها ما قرب من المركز وهي تراب صرف لا لون له — بيان طبقات الارض
عند بعضهم وثانيها طبقة وصل اليها اثر الماء فليست بتراب صرف ولا بطين وثالثها طبقة طينية
وهي التراب المستنقع في الماء ورابعها طبقة بعضها غائص في الماء وبعضها مرتفع عنه والارض
مع الماء بمنزلة كرة واحدة يحيط بها الهواء والماء الذي هو احد العناصر انما هو البحر المحيط بالارض
لا غير لان الماء اما ان يكون ظاهرا فوق الارض فهو البحر لا محالة واما ان يكون باطنا غائرا في الارض
يلزم ان يكون اثقل منها وهو محال وان كان لا يشك ان الاغوار التي في باطن الارض مملوة ماء
والماء لا يوجد منه الخالص الصافي فان عمق الماء لما لم يكن كثير العمق الهواء فينفذ فيه اثار العلويات لا سيما الشمس
الى ان يصل الاثر الى باطن الارض فيجذب الاجزاء اللطيفة منها ويبلغ الى ظاهر الماء ولولا ذلك
لم يكن مرا على كله فملوحته بمخالطة اجزاء ارضية محترقة مرة كما يتخذ الملح من الرماد المحترق وليس ملوحته
وتغيره بمخالطة الهواء فان الهواء يجعله عذبا فالماء على هذا طبقة واحدة وان كان يختلف بالعذوبة
والملوحة والصفاء والكدورة بحسب كثرة مخالطة الارضية وقلتها واما الهواء فاربع طبقات
الطبقة الاولى المجاورة للارض من الابخرة الصاعدة من الارض لمخالطها ثم تسخن هذه الطبقة بسبب — بيان طبقات الهواء
انعكاس النور من مطارح الشعاع والطبقة الثانية تصل الابخرة المائية الباردة اليها ويخالطها
ولبعدها عن الارض ينقطع عنها انعكاس النور من مطارح الشعاع فيبقى بسبب الاجزاء الباردة المائية
باردة وتسمى هذه الطبقة الطبقة الزمهريرية والطبقة الثالثة هواء صرف لانه لا تصل اليها الابخرة
المتصاعدة ولا يخالطها والطبقة الرابعة طبقة دخانية ويحيط بها كرة النار لان الدخان
اخف من البخار فيعلوا عنه الى هذه الطبقة لقوة نفوذه وشدة الحرارة فيه واما النار فانها لما كانت
شديدة الاحالة لما جاورها الى جوهر نفسها لقوة كيفية الحرارة وشدتها فلا جرم كانت طبقة
واحدة فهذه طبقات العناصر البحث الثاني في ان هذه العناصر الاربعة قابلة للكون والفساد
وبرهانه انقلاب بعضها الى بعض اما النار فينقلب هواء كما ترى في الشعل الغائبة عن البصر ولو بقيت
نارا صاعدة لاحرقت ما يقابلها من سقف وغيره وليس كذا فهي نار انقلبت هواء ولو انقلب الى
جسم ذي لون لادركت والهواء ينقلب نارا فان كير الحدادين اذا الح عليه بالنفخ المتتالي انقلب ذلك
الهواء المنفوخ نارا والهواء ينقلب ماء كما يشاهد من ركوب القطرات على الطاس والزجاج المكبوب

على الجمد

على الجمد فهو هواء انقلب ماء وليس بصحيح ما قيل ان ذلك ليس بهواء انقلب ماء وانما هو بخارات انجذبت الى الطاس
لبرودته فانه لو كان كذلك كان الطاس الذي فيه الجمد الموضوع عند حياض غليظة يكون ما يركبه من القطرات
اكثر مما كان يركبه قبل ذلك اذ الحاجة لانجذاب الى الحياض اشد واولى وليس كذا بل الذي يركبه يكون حينئذ
مساويا لما يركبه عند البعد عنها والتجربة يؤيد ذلك ولو كان نزوله الى اسفل بسبب الانجذاب لما نزل على خط
مستقيم على زاوية قائمة ولو كان للانجذاب فكلما انقطعت القطرات في موضع من موضع بعينه عاد اليه
فلم كثرت الاجزاء في هذا الموضع بعينه بحيث صار كل القطرة رجع وليس ركوب القطرات للترشح فان الماء
الحار اولى بالترشح للطف مع انه ليس هناك ركوب قطرات ثم كيف يمكن ان يترشح والطاس مكبوب واما
انقلاب الماء ارضا فكثيرا ما نشاهد المياه تسيل عن منابعها ثم تنعقد حجرا صلدا عن قرب وليس بصواب
ما قيل ان تحجره انما كان لاجزاء ارضية داخلة فيه فيتبخر الماء وينفصل وينعقد باقي الاجزاء الارضية فان
انعقاد تلك الاجزاء الارضية وتبخر الاجزاء المائية كيف يتصور في ذلك الزمان اليسير الذي يقع
الانعقاد فيه في بعض المواضع دفعة ثم لو كان تلك الاجزاء الارضية على هذه الكثرة لوجب ان يشاهد
وانقلاب الماء هواء مما يشاهد فيما يصعد من البخارات عند تسخن الماء فيصير هواء لشدة اللطف والتحلل
وانقلاب الارض ماء فان اصحاب الاكسير يحللون الحجارة الصلبة مياها سيالة بتسخينها وتسقيتها
المياه الحادة وانقلاب النار ارضا فلان الدخان الممتزج بالبخار في الهواء قد يبرد فيستحيل الى صورة
بعض الاجسام الارضية كالنصال وغيرها تقذفها السحاب الصاعقي تقع في بلاد ديلم وجيلان
غريبة — وقد حكى الشيخ الرئيس في الشفاء انه نزل من الهواء في زمانه قطعة مقدارها مائة وخمسين رطلا
كالحديد في غاية الصلابة واذا انقلب عنصر الى آخر ان لم ينقلب الاخر اليه بواسطة او بغير واسطة
لكانت مادته في الادوار الغير المتناهية ليس لها صورة فلم يبق من ذلك العنصر شيء والماء لما كان بعيدا
عن الحجر مع انه يصير حجرا فلا يستبعد انقلاب بعض المركبات من الحيوان والنبات الى الحجرية بان يخلع
مادتها صورتها وتلبس صورة الحجرية وقد شوهد وقوع بعض الحيوانات في معدن الملح والكحل فانقلب
في الحال ملحا وكحلا وروى بعض الحيوانات وقد انغمس جلاه في موضع فيه قوة معدنية محجرة وقد
استحجرت قوائمه وهو ميت وليس كما توهم من توهم ان الماء اذا صار ارضا انقلبت العين فان انقلاب
العين هو ان يصير هوية شيء بعينه هوية شيء آخر وذلك محال بل معناه ان الماء خلع صورة المائية
ولبس صورة الارضية لا ان الماء صار عين الارض فهيولى هذه الاربعة مشتركة تخلع صورة وتلبس
اخرى ولا ينقلب عنصر الى آخر الا اذا شاركه في كيفية واحدة وان انقلب الى ما يخالفه في كيفيتين — وكيفية م
فيكون بتوسط الانقلاب الاول البحث الثالث في الصور النوعية لهذه الاربعة مخالفها للكيفيات
الاربعة احتج المشاؤون على ان الكيفيات غير الصور بان جزء الماء غير قابل للشدة والضعف و
الكيفيات الاربعة قابلة للشدة والضعف ينتج من الثاني فليس جزء الماء احد الكيفيات الاربعة
اما بيان الصغرى فلان جزء الماء لو كان قابلا للشدة والضعف لكان الماء وكذا باقي العناصر
يشتد ويضعف وليس كذلك ولان برودة الماء والارض وكذلك حرارة الهواء قد يزول
والحقايق الارضية والمائية والهوائية باقية ويختلف على الماء الجمود والسيلان مع بقاء صورته النوعية
المائية فيجب ان يكون الصور النوعية غير هذه الكيفيات واذا اطلقوا على الماء والنار انه بارد
فمرادهم بذلك ان الماء الحار له صورة نوعية اذا اخليت وذاتها انبعث عنها [illegible] — البرودة م

عن الاول ما عرفته في المغالطات انه ليس ما حمل على الجوهر بجهة ما يكون جوهرا فان الكرسي يحمل عليه انه جوهر
بجهة ما والاعراض التي بها صار كرسيا وهي جزء الكرسي لا يلزم ان يكون جوهرا وانما اذا كان الشيء (بزوره)
جوهرا من جميع الوجوه يكون حينئذ جميع اجزائه جوهرا واما الارض والماء وغيرهما من البسائط فانا لا نسلم
انها جواهر محضة فانها جواهر من حيث الجسمية وخصوص الارضية والمائية انما هو بالاعراض فليست هذه
البسائط نفس الجوهرية بل جواهر مع اعراض وعلى هذا فقوله جزء الماء غير قابل للشدة والضعف ممنوع
فان بعض الكيفيات القابلة للشدة والضعف جزء الماء فيكون جزؤه قابلا للشدة والضعف وقد
ابطلنا الصور الجوهرية في بحث الهيولى والصورة وسياتي في العلم الالهي مزيد بحث وتقرير فالعناصر
ليس فيها الا الجسمية والهيئات التي تشتد وتضعف وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وما يشبهها مما هو من توابعها البحث الرابع في الثقل والخفة والذي يدل على ان الارض اثقل من الماء
رسوبها في الماء وان كان بعضهم ذهب الى ان الماء اثقل لانا اذا حفرنا موضعا في الارض وجدنا الماء
في قعرها وهذا لا يدل على ثقل الماء لان من لوازم الارض ان يكون لها اغوار ووهاد وفي بعض الجوانب
تخلخل فيسيل بواسطة ذلك الماء الى قعرها وتجذب الى باطنها من البرد وغيره والهواء اخف من الماء
لانسلال الزق المنفوخ ولا يجوز ان يقال ان ذلك لضغط الماء اياه ولو كان ذلك حقا لكان كلما كان (كان)
الزق اكبر واعظم كان ابطأ حركة لقوة منعه عن قبول القسر لكنه كلما كان اكبر كان اسرع حركة
وبهذا تبطل زعم من زعم ان النار انما تتحرك الى فوق لجذب الاجسام الحارة لها ولو كان ذلك حقا
لكان الاكبر ابطأ حركة من الاصغر وكان مع ذلك حركتها الى فوق بالقسر **القسم الثالث في الاستحالة**
في الكيف وفي المزاج وتوابعه ويشتمل على فصلين الفصل الاول في الاستحالة في الكيف الاجسام
يؤثر بعضها في بعض اما لمماسة او مجاورة او اضاءة بالمقابلة فان المقابلة مع عدم المماسة شرط
في حصول الاثر في بعض الصور كصور المرايا وجماعة من الاقدمين الذين زعموا ان الكيفيات هي
الصور لا يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية وهؤلاء يقولون ان الاسباب
الثلثة لحصول الحرارة كمجاورة الحار والشعاع والحركة لا يجوز ان يكون علة توجب التسخين
وانما المسخن بالنار نفذوا فيه اجزاء نارية معها الحرارة لا ان الحرارة حصلت في نفس الماء المسخن بل
نفثت فيه من غيره ونفذت فيه عندهم ورئيسه واما انكساغورس واتباعه الذين يرون الكيفيات
صورا ويمنعون الاستحالة في الكيف يقولون ان الاركان لا توجد صرفة وانما توجد مختلطة من تلك الطبايع
ومن طبايع الانواع وتسمى بنوع الغالب الظاهر عليها فاذا عرض لها عند ملاقاة الغير تسخن او تبرد
مثل قد ذلك يكون بروز الحرارة التي كانت كامنة فيه وظهورها للحس بعد كمونها فالماء في ذاته ما تسخن
عند الملاقاة ولكن ظهرت الحرارة النارية التي كانت كامنة في باطنه وكمنت البرودة التي كانت ظاهرة فيه
وهذا المذهب يوافق الاول في ان المائية لم تسخن وانما الحار يخالطه لا غيره ويفترقان في ان صاحب المذهب
الاول يقول ان الحرارة وردت على الماء من خارج وصاحب المذهب الثاني يقول ان النار برزت
وظهرت من داخل الماء وباطنه وانما ارتكبوا هذا القول بتوهمهم امتناع كون الشيء لا شيء واستحالة
ان يصير شيء شيئا آخر وانما قدمنا هذا الفصل على فصل المزاج لان المزاج لا يمكن القول بثبوته مع
القول بصحة الفشو والكمون ومنع الاستحالة والذي يدل على فساد المذهب الاول وهو الفشو انه
الاول لكان تسخن الماء تسخينا في كوز من الخزف اسرع الى التسخين مما يكون في كوز من الحديد والتخلخل

(بالفشو لكان الماء الذي — صح)

على نسبة قوامها ومتخلخلها والثاني باطل لان مسام الخزف اكثر والحديد اقل والمنع الثاني ان الاناء المشدود
الراس اذا كان مملوا ماء فكيف يمكن ان يتسخن وليس للفاشي مكان المداخلة بحيث يتعذر اجزاء الماء بالكلية
حتى لا يدرك هناك الا الحرارة ومن طبع الماء اطفاء الحرارة فكيف لم يطفه ضده الثالث لو كانت
سخونة الماء بالفشو لما كان الحديد يبرد ما فوقه والتالي باطل بالبديهة ووجه اللزوم ان البارد من الاجزاء
الجليدية لا يصعد الى فوق لان طبعها الهبوط الرابع لو كانت السخونة بالفشو لما تسخن المحكوك والمخضخض والتالي
باطل ووجه اللزوم ان المحكوك وهو الجسم الصلب والمخضخض وهو الجسم الرطب ليس فيهما فشو اجزاء نارية
لعدم حضور نار غريبة يمكن ان ينفذ في الجسم المتسخن الخامس القماقم الصياحة اذا ملاناها ماء ثم شددنا راسها (سهاحراء)
ووضعناها في نار قوية فانه يصير ما فيها نارا وينشق ويحصل من انشقاقها اصوات هائلة ينفر من ذلك
الخيل والدواب وهي من حيل اهل الحروب وقد صنعه الاسكندر مع ملك الهند وكان ذلك سبب كسره
فحصول الاجزاء النارية في داخل القماقم مع امتناع دخول النار فيها وذهاب الماء عنها يدل على امتناع الفشو
وحصول الاستحالة والكون معا واما الذي يدل على فساد مذهب انكساغورس وهو الكمون ان الحرارة
اذا قصدت الظهور والبرودة الكمون لان البرودة لما كانت منبسطة على جميع الظاهر والحرارة كانت
كامنة في الباطن فاذا تحركت كل واحد منهما الى غير جهة الآخر فلا بد من الملاقاة اولا ثم تجاوز واحد منهما الآخر
ويلزم من ذلك اجتماع الضدين وهو محال ولان الماء وغيره من المايعات اذا فتشنا ظاهرها وباطنها فانا
لا نرى هناك لا نارية ولا حرارة اصلا فبعد الحركة والخضخضة نوجد السخونة في الظاهر والباطن وذلك
يدل على عدم الكمون ثم النارية الكثيرة المنفصلة عن خشبة الغضا والباقي في جمرها كيف يمكن ان يكون ذلك
كله موجودا بالفعل في باطن الخشبة على سبيل الكمون من غير احتراق لها ثم الزجاج اذا صار الكثير نارا ثم
فغشوها فيه عند الذوب لو كان ذلك كامنا فيه مع شفيفه لوجب ان يكون مبصرا حال الكمون كما كان هو
بعد البروز والعجب ان السمور الناعم والرضف البالغ لا يبرز من النارية شيئا ولا يدرك بالتمس المعتدل
اصلا فالحق انه لا يلتفت الى هذا ولا يصدق بامثاله والسهم اذا كان نصله من رصاص ورميناه في الهواء
فانه يذوب ذلك النصل ولو كان بروز وكمون لوجب ان ينعقد باطنه ولا يجوز ان يقال ان المذيب هو
حر الهواء لا الحركة فانه لو كان كذلك لاذابه الاستقرار في الهواء لكونه اتم فعلا من العبور لانا نرى
ان فعل النار باللابث اتم من العابر ولا يجوز ان يقال بان النار يجذب الى باطن السهم فتذيبه لان ذلك على
خلاف طبيعة النار المقتضية البروز والظهور لا الانجذاب والكمون في الباطن فان قلت بان النار تخرج
من الجسم الحاك وتدخل في المحكوك قلت فاذا فرضنا الحاك والمحكوك جسمين متفقين فليس تسخين
احدهما لصاحبه اولى من تسخين الآخر ثم اذا تحركت الاجزاء النارية من كل واحد الى الآخر فان كانت
الحركة طبيعية وجب ان لا تختلف لقوة النار في الحركة الى الجهات المختلفة في الجسم وقد اختلفت ولا يجوز
ان يكون الحركة قسرية فان القسر ان كان الجذب فليس اولويته في الجسمين المتفقين وان كانت القسرية
الدفع وجب اندفاع الاجزاء النارية عن كليهما فما كان يتسخن احدهما والحركة الارادية مفقودة ثم
فالحرارة الحاصلة سببها اما مجاورة جرم حار واما حركة فان الحركة مسخنة كما ذكرنا في المحكوك
والمخضخض والسهم وغيرها واما السبب الثالث للحرارة الشعاع وقد اختلفوا فيه فزعم قوم انه جسم و
الحرارة لازمة له فهو مشارك للاجسام في الجسمية ومفارق لها بنوعيته فيه فيكون الشعاع عند
هؤلاء عبارة عن نفس الضوء الحاصل بمقابلة النير فقط بل عنه وعن الجسم الذي يحله فان زعم الخصم

(الغضا شجر صلب كونه در اراضي خراسان بحكه ارتفاع فيحك بعضه ببعض فتشتعل نارا وتنفصل منفصل منها الشعل الكثيرة ويبقى الباقي في جمرها غليها)
(منقطعا)

انه عندي عبارة عن العرض الذي هو النورية فحسب فلا يكون الخلاف بين هاتين الطائفتين متواردا على محل واحد بل صاحب القول الاول يلزمه ان يسلم ما قاله صاحب القول الثاني لاعترافه بانه جسم مشترك بين الاجسام والنورية زائدة على الجسمية لامكان تعقل الجسمية بدونها فالنزاع لم يرجع الا الى ان الذي يحصل من النير في الجسم المستنير عند المقابلة هل هو جسم ينفصل عن المنير ويتصل بالجسم المستنير او يكون بمجرد نورية انفعلت عنه بالمقابلة فحسب فهذا هو محل النزاع فالقائل بان هذا الشعاع عرض وليس بجسم يقول لو كان الشعاع جسما لزم ان يكون الجسم الواحد متحركا بالطبع الى جهات مختلفة لتوهم خروج خطوط من اشعة الشمس الى سائر الجهات المختلفة والمصباح يستضيء ارض البيت وسقفه وجدرانه فلو كان جسما لامتنعت الحركة المختلفة عليه ولما امتنع فليس بجسم ولو كان جسما لكان لطيفا حارا كما سلمتموه وذلك لزم ان يكون حركته الى المحيط اولى من حركته الى جهة المركز ثم لو كان جسما لكان عند تضاعف الشموع والاشعة يزداد الجسم الشعاعي سمكا فكان ينبغي ان لا يزداد وضوحا وضياء بل كان يزداد خفاء وكدورة ولكن الامر بالعكس ولو كان الشعاع جسما لنفذ الشعاع في الفلك وخرقه لقبل الحركة المستقيمة ويختلف عند هبوب الرياح وركودها وكان الانعكاس من اليابس اولى من الرطب ولا عطي الكل عند الغير المدهون الضوء اكثر مما يعطي المدهون والتالي باطل فكذا المقدم ثم كان ينبغي عند انسداد الكوة ثبت ذلك الجسم الشعاعي الذي كان ملأ البيت اما ساكنا او متحركا ولا يجوز ان يقال بطل لانه جوهر قائم بذاته فكيف يبطل ببطلان اضافة عرضت له بالنسبة الى الغير وقد عرفت ان الجسم لا يبطل بل يخلع صورة ويلبس اخرى والمادة باقية فان زعموا بان الهيئة النورية زالت والجسم باق فنقول ان القوابل من هذه الاجسام التي عندنا لها من الاستعداد لقبول الهيئة النورية ما لتلك الاجسام التي فرضتموها فيجب حصول الضوء فيها من غير حاجة الى فرض وجود الجسم الشعاعي ثم استعداد تلك الاجسام الشعاعية لقبول الضوء ان كان بواسطة اللون فهذه الاجسام عندنا لها اللون وان كان لشفيفها فالهواء شفاف مع عدم قبوله للضوء ولو كانت هذه الاشعة اجساما لزم اما تداخلها مع الهواء واما دفع اجزاء الهوائية الى جهة اخرى وكان بعضها يدخل في بعض ثم كان يلزم ان يكون الشمس والكواكب بخروج هذه الاجسام الشعاعية تنتقص يسيرا يسيرا فكان يجب ان يضمحل في هذه الادوار السالفة الغير المتناهية وانت فقد عرفت ان الحركة تستدعي قدرا من الزمان فلو كان الشعاع جسما لوجب ان لا يضيء وجه الارض عند طلوع الشمس دفعة بل يبقى زمانا متحركا من تلك المسافة النائية على قدر سرعة حركته وبطوئها وليس كذا بل الطلوع والاضاءة معا في آن واحد ثم جذوة النار يتحرك الى جهة فوق واشعتها تتحرك الى جهات مختلفة ومن له ادنى نظر يعرف سخافة هذا المذهب وفساده باقل نظر فالحق ان الشعاع عرض غير منتقل من المنير الى المستنير فان العرض لا ينتقل بل هو هيئة تحصل فيه بشرط المقابلة وحصول الجسم الشفاف بينهما ومفيضه العقل المفارق والشيخ الالهي يمنع اشتراط الجسم الشفاف وسنشير اليه ان شاء الله والشعاع تشتد شدته المقابلة وتضعف بقلتها فان الشمس لما قربت في الصيف من سمت الرأس اشتد الضوء والحر في هذه البلاد وفي الشتاء لما بعدت عن سمت الرأس وان كانت الينا اقرب لكونها في الحضيض فان الحر والضوء يكونان ضعيفين والشمس غير مسخنة بذاتها والا لوجب ان يكون ما قرب منها كرؤوس الجبال الشامخة اشد حرا وليس كذا فالحرارة انما هو من انعكاس الضوء من مطرح الشعاع ولما كانت الطبقة الاولى من الهواء

مشحونة

مشحونة بالابخرة الباردة وما قرب من الارض منها يصل اليه انعكاس الشعاع فيتسخن وما بعد كقلل الجبال لا يصل اليها الانعكاس مع وجود الابخرة الباردة هناك بقيت باردة والضوء قد يشتد بكثرة الكواكب ومقابلاتها وكثرة السرج والشموع واذا بطل كون الشعاع جسما بطل ما قالوه انه يكثر في بعض الاوقات فيشتد الحر ويقل فينتقص ويبطل ايضا قولهم ان الجسم الشعاعي يعبر عن كرة النار فيكتسب منه الحر وعند ذلك تبين ان الهواء لما لم يكن قابلا للنور والحجب كالسحاب فلا يكون مظلما اذ الظلمة عدم النور فيما من شأنه التنور واذا لم يتصور عليه التنور فلا يتصور عليه الظلمة وهو مع كونه كذلك هو واسطة بين المنير والمستنير المتلون وكون الهواء واسطة ليس لان يقبل النورية ثم يعطي الاجسام المتلونة بل اشتراط وساطته اشتراط خاصية مجهولة فانه ان كان بين المتلون والمنير خلاء امكن الرؤية ونحن اذا لم نر الالوان بالليل فليس ذلك لظلمة الهواء الحاجبة بين البصر وبين المبصرات المتلونة فان الظلمة عدم لا ذات لها فلا تحجب شيئا ثم لو كان الهواء مظلما ساترا وكنا في كهف في ليلة مظلمة ورأينا نارا على البعد يقع ضوءها على الاجسام وهو الكهف مظلم ساتر على ما فرضنا فكان يجب ان لا نرى تلك النار ولا ما بعدها مع ظلمة الهواء وستره لكنا نرى في الليالي المظلمة جميع النيران القريبة والبعيدة فليس الهواء ساترا ولا مظلما ولا منيرا وهذا المقام يحتاج الى كلام الى التحقيق وسنذكر ما فيه من التحقيق فيما بعد ان شاء الله **خاتمة الفصل** في التخلخل والتكاثف ولهما معنيان الاول ان التخلخل هو تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير تباين بالكلية بحيث يتخللها ارق والطف منها والتكاثف ما يقابله وهذا هو مذهب الاوائل واما المعلم الاول واتباعه فزعموا ان التخلخل عبارة عن حصول مقدار اكبر في المادة بعد زوال المقدار الاصغر عنها من غير انضمام مقدار آخر الى الاول او مادة اخرى الى الاولى وان شئت قلت هو ان يزداد مقدار الجسم من غير انضمام شيء من خارج ومن غير ان يحدث في داخله شيء من الفرج والتكاثف هو ان ينقص مقدار الجسم من غير انفصال شيء عنه ومن غير ان يحدث في باطنه شيء من الاكتناز واحتج المشاؤون على مذهبهم بوجوه الاول ما ذكر في الهيولى والصورة ان المقدار عرض حال في المحل وذلك المحل لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير نسبة واحدة فكما له استعداد قبول المقدار الكبير فكذلك له استعداد قبول المقدار الصغير وبالعكس واذا كان كذلك فيجوز ان يكبر ويصغر الجسم من غير زيادة شيء ولا انتقاصه وجوابه ما بيّنا ان الجسم نفس المقدار وحينئذ فيكون غير حال في محل بل هو جوهر قائم بذاته الثاني ان القارورة اذا مصصناها مصا بالغا ثم كببناها على الماء فان الماء يدخلها ودخول الماء لا يجب وان يكون لاحد امرين اما لوقوع الخلاء في القارورة او تخلخل الهواء الذي كان فيها لكن الخلاء ممتنع الوقوع فتعين التخلخل فان الماص يجذب الهواء ويأخذ منه بالقسر ولو لم يحصل التخلخل لزم خلو المكان والخلاء ممتنع الوقوع وهذه الحجة بعينها كما ذكرت على التخلخل عند المص يذكر على التكاثف عند الكب بعد المص فان الماء يدخلها مع وجود الهواء المتخلخل فيها فاجاب اصحاب المذهب الاول المنكرون للتخلخل بالمعنى الثاني والخلاء بانا لا نسلم انه يتاح مص القارورة او نفخها مع امتلائها ويقولون انه يجب دخول الهواء في الماء لبقاء فرجة او مسام فيها يدخل عنه الماص وينفصل منه النافخ او يكون النافخ يظن انه يعطي القارورة هواء وهو لا يعطي او ان الماص يأخذ منها وهو لا يأخذ الا قدر ما يعطي فان قلت ان النافخ في القربة المجتمعة الاجزاء يعطي القربة هواء فينتفخ فضاؤها ويتباعد اجزاؤها وعند المص يكون الامر بالعكس

بان يأخذ الماص في هواء القربة فيجتمع لقواها ولا يعطيها شيئا فلم لا يجوز ان يكون في القارورة كذلك وح
ثم استدلال المص بين فقدت الفرق بين المقامين ظاهر فان القربة المجتمعة الاجزاء اذا نفخ فيها نفذ ذلك
الهواء فيها وباعد سطوح باطن اجزاء القربة وتمكن فيها وليس كذلك باطن الزجاج فانه لا يمكن تباعده ولا
تفاريقه فيمتنع نفوذ الهواء فيها او خروجه عنها لضرورة عدم الخلاء فيمص القارورة مرة فلا يخرج عنها شيء
وينفخ اخرى فلا يدخل فيها شيء ولا يلزم من صحة دخول الهواء في القربة عند النفخ وخروجه عنها عند المص
صحة ذلك في القارورة فانه لا يلزم من صحة وقوع امر مع عدم المانع صحة وقوعه عند لزوم محال بهذا حال
التخلخل واما حال التكاثف وهو دخول الماء بعد الكب الحاصل بعد المص فليس علة الدخول هو التكاثف بل علته
فسخن هواء القارورة ولطفه فيصير بحيث يسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف بالنسبة اليه ويبقى
زمن الماء فيه ما يتعلق بالخروج فتحدث شبه الحالة خروجه كما تحدث شبه خروج الهواء في الكوز الضيق
الراس المنغمس في الماء بقبقة وغيره فعند دخول الماء يخلي الهواء له المكان ويهرب عنه طالب الخروج ح
فيقاوم الماء في الموضع الضيق ويضغط فيسمع له صوت فالهواء يلزم المكان عند المص ويخلي له ذلك عند دخول
الماء ولذلك اذا بالغ في مص القارورة ونفخها فقد يتكسر لتقاصر المدد والجماعة من المتأخرين لا يمكنهم اثبات
عاطس لعاص عيانا وغوصا صعب فافكر
مذهبهم في القارورة بمثل هذه الدخول بالنفخ والخروج بالمص فان اثبات ذلك عسير جدا ثم لو كان ذلك
التخلخل بالمعنى الذي يدعيه المص من زيادة المقدار من غير انضمام شيء لزم تداخل الاجسام لان العالم اذا
كان كله ملأ لا خلا فيه فاذا ازدادت مقادير اجسام كالماء الزائد مقداره زيادة عظيمة وقت طوفان
مثلا من غير ان ينضم اليه شيء من خارج ولا يلزم من زيادة مقادير اجسام نقصان مقادير اخرى مساوية
لها فيه غير ان يكون هناك اسباب يقتضي التكاثف ويلزم من ذلك تداخل الاجسام وذلك محال ومن
جملة ما يشنع به على المص بين انه لو كان التخلخل كما ذكره لكانت مادة الخروج الخردلة بقدر مقادير السموات
والارض الثالث ان القمقمة الصياحة اذا ملئت ماء واحكم فدامها ثم وضعت في النار فاذا سخنت سخنا
شديدا فانها تنشق وليس ذلك الا لان مقدار الماء الذي كان في القمقمة ازداد مقداره فانشقت الانية
لذلك من غير ان يدخلها نار فانه ليس فيها مكان ينفذ وما الذي الجاها الى الدخول في اضيق موضع
لوني كذا الاصل
من حيث ان يبرز عنه الا ان يدخل فيه وكذلك الماء المجمد يزداد مقداره من غير مداخلة الاجزاء النارية
والهوائية فتعين ان يكون زيادة المقدار بالتخلخل والانبساط وذلك لحركة ان كانت طبيعية وجب
ان يكون الى جهة واحدة دافعة للقمقمة الى تلك الجهة وليس كذا ولكان انشقاق القمقمة ابدا من جهة
لكنها الى الجهات مختلفة فليست طبيعية ويمتنع ان يكون قسرية اذ لا قاسر هناك ولا مكان ينقص فيبقى
ان يكون بالتخلخل وهو المطلوب ولقائل ان يقول اذا كان علة الشق هو زيادة المقدار فلا يخلو اما ان
يتقدم زيادة المقدار على الشق او يتقدم الشق على زيادة المقدار او يكونان معا فان تقدم زيادة
المقدار على الشق لزم اجتماع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيلزم تداخل المقدارين الاصغر والاكبر وان
تقدم الشق على زيادة المقدار فلا يكون زيادة المقدار علة للشق فيحتاج الى علة اخرى تتقدم عليه
فلا يحصل غرضكم في اثبات التخلخل وان كان معه فلا علية والاقسام الثلاثة باطلة قلت علة الشق هو
زيادة المقدار قوله فيتقدم زيادة المقدار على الشق فيجتمع مع صحة القمقمة فيلزم تداخل المقدارين قلت
التقدم هنا هو تقدم العلة على المعلول وهو ذاتي لا زماني وهما في الزمان معا وهذا التقدم الذاتي لا يلزم
منه تداخل اصلا بل ذلك انما يكون ان لو كان التقدم زمانيا فان قلت اذا كان ان زيادة المقدار متقدما على

الشيء

الشيء فوجوبه بعد وجوبه فمع وجوب زيادة المقدار امكان الشق ومع الكون ممكن اللا كون ومع
امكان لا كون الشيء امكان التداخل وبين امتناعه وجوابه ما مر في المغالطات والحل وتزيده وضوحا
وهو ان امكان الشيء لازم في ذاته وهو يجتمع مع امكان لا كونه وكما ان وجوب زيادة المقدار متقدم
على امكان الشيء بالذات ولم يلزم منه تداخل فكذلك هو متقدم على ما هو معه وهو امكان لا كون الشيء
المجتمع مع امكان مع الكون ولا يلزم من ذلك تداخل اصلا وسيأتي لهذا الكلام تتمة قال القدماء الذين يجوزون
وجود الهيولى البسيطة والخلاء وهم الذين يقولون ان الجسم نفس المقدار ان الحرارة من شأنها تفريق
الاجزاء فالحرارة المسخنة للماء تحدث في اجزائه ميلا الى الافتراق والذي يشق القمقمة هو ذلك الميل
فاذا مالت الاجزاء الى التفريق مانعتها القمقمة والميل ذو مدد والخلاء ممتنع وليس هناك جسم لطيف
بين تلك الاجزاء المائية المتفرقة فعند ميل الاجزاء قسرا الى التفريق وضرورة عدم الخلاء ينشق القمقمة
ولا يلزم من ذلك تقدم التفريق على الانشقاق ليلزم منه التداخل فان الذي يلزم من ذلك تقدم علة
الشق وهو الميل لا تقدم تفريق الاجزاء والميل متقدم على تفريق الاجزاء وحدوث الميل انما يكون دفعة فيصح
تقدمه على الشق بالذات بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل فانه لا يحدث عند المص بين دفعة بل قليلا قليلا
لان زيادة المقدار انما وقع بالحركة المستقيمة الغير النهاية فلا يحصل المقدار الزائد الا بعد زيادات
غير متناهية ويلزم بالضرورة ان يسبق التداخل الشق وذلك محال وان قلتم ان المقدار الاكبر يحصل
شيئا فشيئا بل بطل المقدار الاول دفعة وحصل الثاني دفعة فيحصل المقدار الاكبر الثاني في المادة
الاولى ان كان من غير انبساطها بالحركة بحيث ينفصل عليها المقدار في جميع الجوانب فيلزم وجود مقدار
بلا مادة وهو محال فتعين ان يكون المادة متحركة الى الانبساط الى جميع اجزاء المقدار ويمتنع وقوع
الحركة في آن غير منقسم فيلزم ان يكون قبل الزيادات الموجبة للشق زيادات لحركة لا نهاية فيحصل
التداخل بالضرورة وطريقة اخرى في ابطال التخلخل الذي يقول به المص وهي انا اذا فرضنا هيولى خلعت
مقدارا صغيرا ولبست مقدارا كبيرا بالتخلخل بحيث صارت ضعف ما كانت في الاول فاذا قطعناها
بنصفين فكل واحد من النصفين مثل مقدار الجسم الاول فلا يخلو اما ان يكون هيولى كل واحد من النصفين
حادثة او احدهما او لا يكون شيء منها حادثا اما بان يكون كل واحد من هيولى النصفين هو بعينه هيولى
النصف الآخر وهو محال اذ لا يصير شيئان شيئا واحدا او ان يكون هيولى في كل واحد من النصفين جزء
من الهيولى الاولى والهيولى المقدار الاول قد كان لها كلية فامتياز كل واحد من الجزئين عن الآخر وعن
الكل لا يجوز ان يكون بالحقيقة اذ الحقيقة واحدة ولا بالمقدار فان مقادير الثلثة واحد لان التقدير ان
مقدار كل واحد من النصفين مثل الكل قبل التخلخل واما الامتياز بالمقدار من جهة ان احدهما كان والآخر
حدث غير جائز لان الاعراض التي كانت زالت فلا يتميز بها عن محال عرض حاصل الان لجواز ان يكون
لعرضين بطل احدهما وحصل الآخر محل واذا بطل هذان القسمان فتعين القسمان الاولان وهو ان يكونا
حادثين او احدهما فقط وعلى كل التقديرين يكون حاصل جديد فلا يكون كما ذكروه تخلخلا بل حصول
جسم آخر فالحاصل ان التخلخل لو كان واقعا كما ذكره المص لزم احد الامرين اما ان يحصل الهيولى جديدة
فلا يكون تخلخلا او لا امتياز الكل عن جزءه وقسم الثاني باطل فالمقدم مثله الحجة الثانية اذا فرضنا
جسما مقدار حيزه قبل التخلخل والتكاثف عشرة اذرع مثلا فلا نسلم ان الهيولى يتميز بامتداد وذلك
الحيز فاذا ابطل المقدار الكبير وحصل بالتكاثف مقدار صغير بحيث ينقص في حيز مقدار عشرة اذرع خمسة

اذ ورع في المقدار نفسه لا يتحرك الى النقصان لان المقدار بذاته لا ينقص والا لزم ان يكون مقدار واحد بعينه كبيرا
وصغيرا وهو محال بل يجب ان يبطل المقدار الاول بالكلية لبطلان الشيء انما يكون بعد وجوده فلا بد وان يكون
لذلك المقدار ثبات وتشخص ولا يجوز ان يكون ذلك البطلان والتبدل في جزء من المقدار بعد جزء آخر
وهكذا بحسب امتداد الحركة الاينية لكون الحركة الاينية مانعة للتبدل المقداري فاذا كان المقدار الاول واحدا
فيكون البطلان واحدا لان عدم امر واحد لا يمكن ان يتعدد وهكذا المقدار الثاني والثالث وهلم جرا فيكون
حصول كل واحد دفعة الى ان ينتهي الى المقدار الذي يستقر عليه الشيء المتخلخل ويجب ان يكون المقادير التي بين الاول
والذي يستقر عليه الشيء المتخلخل متناهية لانحصارها بين حاصرين واما الحركة المكانية التي للهيولى بمقدار
ما نقص من حيز المقدار فيقبل القسمة الوهمية الى غير النهاية واما الاعداد المقدارية فلما كانت متناهية فلا
فلا تخلو اما ان يحصل كل واحد من تلك المقادير ثم تتحرك الهيولى بعد ذلك اليه او تتحرك قبل حصوله او مع
حصوله فان تحركت الهيولى بعد حصول المقدار الاصغر الى الحيز الاصغر لزم حلول المقدار الاصغر في قدر ما كان
الهيولى منبسطة فيه من الحيز الاكبر فيلزم بقاء الهيولى دون مقدار في زمان الحركة او بطلانها وذلك محال
هذا في التكاثف واما في التخلخل فيلزم تجرد بعض الهيولى ومع جواز تجرد بعض الهيولى فلا يكون تخلخلا وان
تحركت الهيولى قبل حصول المقدار الاصغر الى الحيز الاصغر فيلزم ان يكون في زمان حركتها الى الحيز الاصغر يكون
معها المقدار الاصغر يقع دفعة والحركة لا يمكن وقوعها الا شيئا فشيئا فهذا المقدار الاصغر لا يخلو
اما ان يحصل في كل الهيولى ثم تتحرك الهيولى بعد ذلك الى الحيز الاصغر فيلزم ان يكون المقدار الاول كبيرا في نفسه
ثم يصغر وهو محال واما ان يكون المقدار الكبير الذي يكفيه الحيز الاكبر الاصغر عند حلوله فيه وذلك محال ايضا او يكون
المقدار الكبير يحصل في بعض الجزء وفي الجزء الآخر غيرها ويكون حكمه على ما ذكرنا فعلم مما ذكرنا بطلان التخلخل
بالمعنى الذي ذكره المتكلمون والقدماء يزعمون ان الماء والمايعات اذا سخنا بما يرى ان هذه فيها
فرج حتى انه لو جمعت الاجزاء اجتمعت والمفرق للاجزاء انما هو الحرارة وميل الاجزاء الى الجهات المختلفة
لتوزيع القاسر والمتكلمون ذكروا ان التخلخل قد يكون بالقسر كتسخين النار الماء وقد يكون بالطبع كالتخلخل
الحاصل من انقلاب الماء هواء فان التخلخل الطبيعي للهواء وبازاء هذين التخلخلين تكاثف يقابله لا عتبار
ثم اذا زال القاسر يعود المادة الى الحالة الاولى

الفصل الثاني في المزاج وتوابعه

الاجسام ينقسم
الى ما يفعل في الاجسام ولا ينفعل عنها وهي الاجسام السماوية والى ما ينفعل عنها وهي الاجسام العنصرية
والمزاج لا يقع الا فيها وعرفه الشيخ الرئيس بانه كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات المتضادة الموجودة
في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها حدثت في جملتها كيفية
متشابهة هي المزاج والكيفية جنس قاصرة لا يخرج بقصورها الا امر خارج عنها وعن موضوعها من غير
اعتبار التجزئة وقوله حادثة عن تفاعل الكيفيات المتضادة يخرج عنه بعض انواع الكيف والتفاعل
كسر كل واحد منها كيفية الآخر وذلك لا يتم الا بتصغر الاجزاء لان امتزاجات العناصر انما يكون بتفاعلها
فانه لولا التفاعل لكان ذلك تركيبا لا امتزاجا فان الفرق بين الامتزاج والتركيب انما يكون بالتفاعل
والتفاعل يكون بالتماس والتماس انما يكون بالسطوح وتلك السطوح كلما كانت اكثر كان التماس اكثر
فيكون التفاعل لذلك اكثر وتكثر السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء المتصغرة وقوله اذا تفاعلت بقواها
اي بصورها النوعية والقوة هي مبدأ التأثير في آخر من حيث انه آخر وهذا التعريف للقوة يعم الصور والكيفيات
الا ان المراد ههنا انما هو الصور لا الكيفيات فانها تبطل عند الامتزاج ويحدث بدلها كيفية متوسطة

ويحصل مقدار آخر فيجب ان يتحرك الهيولى مع بطلان مقدار
الا حصول مقدار آخر واذا كان صح

المقدار الاكبر فهو التداخل الذي بين استحالته وان تحركت
المادة مع حصول المقدار الاصغر الى الحيز الاصغر فحصول صح
بكيفية الحيز صح

مبحث المزاج وتوابعه

والصور

والصور النوعية لا تبطل اذ لو بطلت وحصلت بدلها صور اخرى لزم فساد البسائط ويصير بذلك المركب
جسما آخر غير البسائط الاولى فلا يكون حينئذ لفساد ذلك الممتزج لا يكون الممتزج حاصلا من امتزاجها
لكن التقدير انه امتزج منها هذا خلف وقوله حدثت كيفية متشابهة انما وجبت تشابهها في جميع ما
يوجد من اجزاء البسائط لان كل واحد من تلك الاجزاء التي للمركب يمتاز بحقيقته عن ذلك الجزء الآخر فيجب
ان يكون الكيفية القائمة بجزء غير تلك الكيفية القائمة بذلك الجزء الآخر وجميع تلك الكيفيات القائمة
بتلك الاجزاء متشابهة في الحقيقة النوعية فيكون الكيفيات المزاجية لاجل ذلك متشابهة والتشابه انما
لا يختلف الكيفيات في اجزاء الممتزج بان يكون بعضها اشد حرارة من بعض وكذا باقي الكيفيات فانه
ان اختلف ذلك كان تركيبا لا امتزاجا فهذه الكيفية الحاصلة بالفعل والانفعال هي المزاج وذلك
الاجتماع هو الامتزاج والتشابه المذكور في الكيفية انما هو بالنسبة الى اللامس والتوسط انما هو وسط بين
الاضداد فيكون الكيفية يسخن بالقياس الى البارد ويبرد بالقياس الى الحار ويرد على التعريف اشكالات
منها قوله تفاعل الكيفيات والتفاعل انما يكون بالصور لا بالكيفيات ومنها ان الضدين بينهما غاية
الخلاف والمزاج ينقسم الى الاول وهو المجتمع من العناصر والى الثاني وهو المجتمع من المركبات كالفضة الحاصلة
من تفاعل الزيبق والكبريت المركبين وكيفية المركب لا يكون في الغاية فيخرج المزاج الثاني عن التحديد
ومنها ان الالوان والاشكال والطعوم والروائح يدخل في التعريف فيصدق عليها والاولى ان يعرف
المزاج بانه كيفية ملموسة تحصل في الجسم المركب من العناصر المتضادة الكيفية اذا انكسر كيفية كل واحد
منها بطبيعة الآخر ولا يشترط بالضدين غاية الخلاف ويجب ان يعلم ان العناصر الاربعة اذا اختلط
بعضها ببعض وكسر كل واحد منها في كيفية الآخر يسمى هذا الكسر تفاعلا والتفاعل لا يحصل الا اذا
كان بين تلك العناصر مماسة والنار اذا سخنت جرما متوسطا بينها وبين آخر بعيدا عنها فلا شك
يفعل انها يسخن البعيد ايضا بالمماسة وذكر الشيخ في الشفاء انه يجوز ان يكون اجسام يفعل في اجسام
لا بالملاقات ولا يمكن ان يقيم احد برهانا على امتناعه فان الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون لما ان
يفعل فيما يقابله من الاجسام اذا كانت يقبل الشبح قبول البصر ويكون بينهما جسم لا لون له صورة
مثل صورته لم يفعل فيه شيئا لشفيفه فهو غير قابل الا ثر ثم ذكر في فصل حقيقة المزاج ان الفعل والانفعال
لا يتم الا بالمماسة وتصدى لاقامة البرهان على ذلك وخالف ما ذكره في الاول من انه قد يكون لا بالملاقاة
فكيف يمكنه الحكم بذلك وهو يرى بعد اسخان الشمس الارض والهواء القريب منها الا بالمماسة ولا يسخن
ما بينها من الافلاك ولا ما قرب منها لعدم قبولها للسخونة والاضاءة لشفيفها فلا ينبغي ان يجزم
بان الفعل والانفعال لا يتم الا بالمماسة هكذا ذكره فخر الدين وفيه نظر فان مراده بان الفعل والانفعال
لا يتم الا بالمماسة الفعل والانفعال المختص بالمزاج فانه لا محالة لا يتم الا بالمماسة واما الفعل والانفعال
الذي ليس فيه مزاج فانه لا يحتاج الى المماسة كاضاءة الشمس وتسخين النار فلا يحتاج الى المماسة فلا تنافي
بين الكلامين ثم انه اذا تلاقت العناصر انكسر كيفية كل واحد منها بكيفية الآخر فيكون هناك ثلثة
امور الكاسر والمنكسر والانكسار واما المنكسر فهو موضوع الكيفية لا نفس الكيفية فان الكيفية الحقيقية
بالذات لا يعرض لها الاشتداد والنقص واما الكاسر فهي الصور النوعية التي هي مبادي الكيفيات
لا نفس الكيفيات لان انكسار كيفية كل واحد من العنصرين المتضادين بالآخر ان كانا معا بالكاسر لكيفية
كل واحد منهما هو كيفية الآخر والعلة يجب تقدمها على المعلول لكن وجود الانكسارين معا فيكون

وجود الكاسرين عند وجود الانكسارين معا ويلزم من ذلك ان يكون الكيفيتان المتضادتان موجودتين على
صرافتهما مع انكسارهما وذلك محال واما اذا سبق انكسار احدهما على انكسار الآخر لزم ان يكون المكسور
مغلوبا بالكلية فلا يعود كاسرا للآخر بعد مغلوبيته لكاسره وذلك يكون فساد الامزاج فعلم من هذا ان
الكاسر انما هو الصور النوعية لا الكيفيات فان قلت ان الماء الحار والبارد بالفعل اذا اختلطا فقد انكسر البارد
بالحار مع انه لا صورة للماء الحار هي مبدأ لحرارته ليجعل كاسرة لبرودة الماء فيكون الكاسر لبرودة الماء
هو نفس الكيفية الحارة الموجودة في الماء الحار والجواب ان المحرك اذا حرك حركة مكانية قسرية فانه لا يفيد
بالقسر الحركة فحسب بل يفيد مبدأ الحركة محفوظا في جميع زمان الحركة فيجوز ان يكون ههنا كذلك فيكون المبدأ
للحرارة في الماء هو صورة النار وهذا فيه نظر واما الانكسار فهو زوال تلك الكيفيات الصرفة التي كانت
في البسائط وبعض الحكماء زعم ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض خلعت صورها الخاصة بها
ولبست صورة اخرى بدلها فيصير لها عند ذلك صورة واحدة وهيولى واحدة ثم اختلف هؤلاء
بعد ذلك فبعضهم زعم ان تلك الصورة خارجة عن صور البسائط الاربعة متوسطة بين الصور المتضادة ومنهم
من جعلها صورة احد الانواع الواقعة في الخارج والكل صدور ولكن تبين هذا المذهب بوجوه منها ما
ذكرنا فان هذه الصور النوعية لو فسدت وصارت اجساما اخرى غير هذه الاجسام لزم ان لا يكون
الممتزج مركبا من تلك الاجزاء والتقدير امتزاج المركب منها الثانية لو جاز فساد صور العناصر فاما ان
يكون فساد كل واحد من تلك الاجزاء مقارنا لفساد الجزء الآخر منها او يكون فساد كل واحد منها قبل
على فساد الآخر والاول يقتضي ان يكون الصورتان موجودتين حالة كونهما مفسودتين لكون فساد
كل واحد معلولا لوجود الجزء الآخر وهو محال والثاني ان يكون احدهما مفسدا للآخر فان عاد الآخر وافسد يقتضي ح
الجزء الذي صار الفاسد مفسد المفسده وهو محال وان لم يفسده فلا يكون صور العناصر باطلة بالكلية
الثالث انا اذا قطرنا قطعة من لحم بالقرع والانبيق فانه يقطر منها جزء مائي ويبقى في اسفل القرع
جزء ارضي رمادي غير قاطر فلا يخلو اما ان الاجزاء التي كانت في المركب ان لم تختلف في استعداد التقطر
وجب ان يكون الكل قاطرا او غير قاطر وليس كذلك وان اختلفت الاجزاء في استعداد التقطر فذلك وعدمه نظ
الاختلاف اما ان يكون بنفس الماهية او بما هو داخل فيها او بما هو خارج عنها فهذا القسم الث
اما ان يكون ذلك الخارج لازما لتلك الاجزاء فيلزم ان يكون ماهيات الاجزاء مختلفة لان الاسباب المختلفة
في القوام مختلفة بالماهية وان لم يكن لازما فيمكن ان لو جد الاجزاء ذلك المركب بدون الخارج الذي
صار الكل واحد منها صفة ليست للآخر ويلزم من ذلك ان يكون اللحم اما ان يقطر كله او لا يقطر منه
شيء فتعين صحة القسمين الاولين وهو اختلاف اجزاء المركب بالحقيقة وهو المطلوب واما تقسيم
الامزجة فهي تسعة لان الكيفيات الاولى للاركان الذي باعتبارها يصح الفعل والانفعال في هذا العالم
لما كانت اربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكانت المزاجات مركبة منها فلا يخلو اما
ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة في المزاج متساوية او متفاوتة والمزاج كيفية متوسطة بينها والا
والاول هو المعتدل الحقيقي والثاني هو الخارج عن الاعتدال الحقيقي اما المعتدل الحقيقي فقد ذكر الشيخ الرئيس
في كتاب القانون ان المعتدل بهذا المعنى لا وجود له في الخارج اصلا لان البسائط المجتمعة في الجسم المركب
اذا تساوت مقادير الكيفيات فيه فان مال المركب الى حيز احد بسائطه فيكون ترجيحا من غير مرجح
وهو محال وان لم يمل الى حيز معين مع كون الميل الطبيعي الذي لكل واحد من تلك البسائط لا يعوقه عنه

عالي قسري

عائق قسري فيلزم رجوع كل واحد من بسائطه الى حيزه الطبيعي والانفصال المطلوب للطبع متروكا
بالطبع دون العائق وهو محال وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة ان المركب اذا كان تركيبه من
بسيطين متساويي القوى امكن وجوده ولا يمكن ان يتركب عن بسائط متساوية القوى فوق اثنين
وذكر في الشفاء في المقالة الرابعة من الفن الاول من الطبيعيات ان المركب اذا تركب عن ثلثة من البسائط
فان كان فيها ما هو غالب فحيز المركب هو حيز الغالب وان لم يكن فيها ما هو غالب بل كانت قوى الثلثة متـ
ساوية غلب البسيطان اللذان جهتاهما واحدة بالنسبة الى الموضع الذي يكون فيه التركيب ويحصل
المركب في اقرب الحيزين اللذين فيه التركيب والحق ما ذكره في القانون واما ما ذكره في النجاة والشفاء فانما
ذكرهما على سبيل التقدير بمعنى ان هذا المحال لو وجد كيف كان يكون الحكم فيه وبرهانه انه لا يجوز ان يتركب
الجسم عن بسيطين متساويين في الكيفية لبقائه بلا حيز او حصوله في حيز دون حيز ترجيحا من غير مرجح
وذكر فخر الدين انه يشبه ان يكون الحق هو جواز التركيب عن البسائط المتساوية القوى الا انه لا يستمر بقاؤه
لغلبة البعض على البعض الآخر فيتحلل بذلك سريعا فالموجود من الامزجة هو المركب من العناصر لا على التساوي الخارج ج
عن الاعتدال الحقيقي وهو اما مفرد او مركب لان الخروج عن الاعتدال اما ان يكون في كيفية واحدة او في
كيفيتين فالاول وهو المفرد اربعة اقسام الحار والبارد والرطب واليابس لان الاعتدال اذا فرضناه
حاصلا في الرطوبة واليبوسة فيكون الغلبة اما للحرارة او للبرودة وان فرضنا الاعتدال حاصلا في الحرارة
والبرودة فيكون الخروج والغلبة اما للرطوبة او لليبوسة فهذه اربعة اقسام والثاني وهو المركب الخارج
عن الاعتدال في كيفيتين فهو اربعة اقسام ايضا الحار الرطب والحار اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس
لانا اذا فرضنا ان الحار غالب فالغالب معه اما الرطوبة او اليبوسة وان فرضنا البارد غالبا فالغالب
معه اما الرطوبة او اليبوسة فهذه اربعة اقسام فالذي بمجموع الامزجة الخارجة عن الاعتدال ثمانية مقابلة
للمزاج المعتدل الحقيقي وههنا قسم ثان من المعتدل خارج عن الاعتدال الحقيقي وعن مقابله يستعمله الاطباء في
مباحثهم وهو المعتدل المشتق لا من التعادل وهو التساوي بل من العدل في القسمة وهو ان يكون المركب
الممتزج قد توفر عليه من بسائطه بكميتها وكيفيتها القسط اللائق به فيكون مزاج القلب حارا يابسا
والدماغ باردا رطبا هو الاعتدال الذي ينبغي له وكذا كون الاسد حارا يابسا والحية كذلك وما لم يتوفر
عليه ذلك القسط يسمى بالخارج عن الاعتدال وهو ما يقابل المعتدل الظني اما ان يكون نوعيا او صنفيا والمعتدل المعنى الظني م
او شخصيا او عضويا وكل واحد من هذه الاقسام الاربعة اما ان يكون اعتداله بالنسبة الى الخارج او بالنسبة
الى الداخل فاما الاعتدال النوعي الذي يكون بالنسبة الى الخارج فهو الاعتدال الذي يكون لمزاج الانسان
بالنسبة الى سائر انواع الحيوانات وله طرفا افراط وتفريط متى خرج عن كلا الطرفين بطل ذلك المزاج
عن ان يكون مزاج النوع الانسي واما الاعتدال النوعي الذي يكون بالنسبة الى الداخل فهو الذي يكون
واسطة بين طرفي الاعتدال النوعي ووجوده انما يكون في اعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع
واما الاعتدال الصنفي الذي يكون بالنسبة الى الخارج فهو الاعتدال الذي يكون لصنف من اصناف
النوع كالمزاج الذي يكون لسكان اقليم فان لاهل كل اقليم مزاجا خاصا يوافقهم هواء ذلك الاقليم
وله طرفا افراط وتفريط متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك الصنف واما الاعتدال الصنفي الذي يكون له
بالنسبة الى الداخل فهو الواسطة بين طرفي الاعتدال الصنفي ويوجد ذلك في شخص يكون اعدل اشخاص
ذلك الصنف واما الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة الى الخارج فهو المزاج الذي ينبغي ان يكون لشخص

معين من الاشخاص حتى يكون موجودا صحيحا وله طرفا افراط وتفريط متى خرج ذلك الشخص عنهما بطل مزاجه
واما الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة الى الداخل فهو المزاج الذي اذا حصل لشخص من الاشخاص كان
على افضل احواله وهو واسطة بين طرفي الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة الى الخارج واما الاعتدال
العضوي الذي يكون بالنسبة الى الخارج فهو المزاج المختص بكل عضو من اعضاء البدن وبه يخالف غيره من
الاعضاء وله طرفا افراط وتفريط متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك العضو • واما الاعتدال العضوي الذي يكون
بالنسبة الى الداخل فهو المزاج الذي اذا كان حاصلا للعضو كان على افضل احواله وهو الواسطة بين طرفي
الاعتدال العضوي بالنسبة الى الخارج فهذه ثمانية اقسام للمعتدل الطبي واما الخارج عن هذا الاعتدال فهو
الاعتدال الحقيقي ايضا فيكون على ثمانية اقسام كما مر في الاقسام الثمانية الخارجة عن الاعتدال الحقيقي كل
ثمانية تقابل بازائها من المعتدل باحد المعنيين • وهذا البحث عن المعتدل الطبي والخارج عنه يتعلق بالطب
وكذلك باقي بحوث المزاج والاول يتعلق بالحكمة • واعلم ان التأثير اذا اشتد في احد العنصرين في الاخر حتى
ابطل نوعه فيسمى ذلك فسادا في نوع المغلوب وكونا في نوع الغالب ان احالت ذلك العنصر الى نفسها
كاحالة النار للهواء الى جوهرها وقد يكون الكون في ثالث كاحالة النار الماء الى جوهر الهواء • واما من ظن
ان الحار والبارد اذا اجتمعا يبقى حرارة الحار وبرودة البارد مكسورة السورة او اذا اجتمع الحار
والبارد يكون في كل واحد منهما حرارة وبرودة فهو ظن كاذب لان الحرارة والبرودة لا يجتمعان في محل
واحد لتضادهما بل الكيفيتان يبطلان ويحصل كيفية بسيطة اخرى من المفارق متوسطة متشابهة
غير الطرفين بالنوع وكذا الحكم في جميع المتوسطات ولا يعنون بقولهم ان الحار قد اشتد في هذا المحل ان الحرارة
الاولى بقيت وانضم اليها حرارة اخرى ولا ان الموضوع يشتد في حرارته فان الحرارتين لا يجتمعان ولا
الموضوع يشتد في الحرارة بل معناه ان كيفية بطلت وحصلت كيفية اخرى من المفارق اقوى منها •
وجماعة من الناس لم يميزوا بين ما يحصل بتوسط المزاج وبين نفس المزاج وظنوا ان الطعوم والروايح
والالوان والشكل مزاج وانت فقد عرفت ان المزاج كيفية ملموسة ولا شيء مما ذكرنا بملموس فليس المزاج
شيئا مما ذكرنا وبيان الكبرى ان هذه الاشياء من حيث هي طعوم وروايح والوان وغيرها غير ملموسة
وان كانت ملموسة من حيث المحل وان تأثير الصادر من الجسم الممتزج قد يكون بنفس المزاج كتأثير الادوية و
غيرها وقد يكون التأثير بقوة يتبع المزاج كتأثير المغناطيس والكهربا في جذب الحديد والتبن وقد يسمى
هذا القسم التأثير بالخاصية ولما رأينا الافيون يبرد تبريدا اشد من تبريد الماء البسيط مع كون الكيفيات
الاربع في الممتزج مكسورة السورة وفي البسائط اتم واقوى فيكون ذلك لقوة اخرى تسري
الى الممتزج من الواهب وليس وجود الخاصية موقوفا على تحقق المزاج فان شعاع الشمس له من الخاصية
المؤثرة في عين الاعشى وفي النبات والحيوان ما لا يؤثره النار فالحق ان المزاج وجميع القوى البدنية
والجسمية قوى روحانية سارية فيها من الروحانيات يفعل في بعض الاجسام بحسب مناسبة موجودة
هناك لا سبيل للبشر الى الاطلاع عليها ما دامت في هذا العالم ثم التأثير اذا لم يكن بالمزاج فان تقدم
على المزاج فهو كتأثير العناصر وان تأخر عن المزاج وتبعه فان كان تأثيره على وتيرة واحدة فهو الخاصية التي
ذكرناها وان كان التأثير على وتائر مختلفة فهو التأثير القوة النفسانية والنوع قد يحتاج الى امزجة
عدة كالانسان المركب من الاعضاء الآلية كالرأس والقلب والرجل وكل واحد منها يتركب من الاعضاء
المتشابهة كاللحم والعظم والعصب والمتشابهة يتركب من الاخلاط والاخلاط من الاغذية والاغذية من

التام

من العناصر الاربعة فالاغذية هو المزاج الاول والاخلاط هي المزاج الثاني وتركيب المتشابهة من الاخلاط
هو المزاج الثالث وتركيب الاعضاء الآلية من المتشابهة هو المزاج الرابع والمزاج يعد الممتزج لحصول
شيء من الواهب فيه تنبيه وانت فقد عرفت ان الصور الجرمية والنوعية التي اثبتوها للعناصر لا وجود تنبيه
لها في الخارج وان التفاعل الواقع في العناصر اذا كان بسبب تلك الصور عندهم فاذا لم يوجد الصور
لم يصح ان التفاعل انما يكون بها فلم يبق في العناصر سوى الكيفيات الاربع التي تضعف فالمزاج كيفية متوسطة تشتد صح
حاصلة بين الكيفيات المتضادة الموجودة في عناصر متصغرة الاجزاء متشابهة في جميع الاجزاء واذا كانت
النار التي عند الفلك لا يستند لها قاسر وهي غير متحركة بالطبع الى محل الممتزجات فلا يكون جزءا منها
وانت فقد بينا اثار النير الاعظم في الانارة والتسخين وكذا باقي السيارات والثوابت الا ان تأثير
الشمس اعظم واظهر ولولاه ما صح كون ولا فساد ولولا تسخينها ما صعد من الابخرة والادخنة شيء وما صعد
من المركز نحو المحيط شيء ولم يتكون نبات ولا حيوان ولا تحرك متحرك ولا حدث ليل ولا نهار ولا
فصول ولا امتزاج فحدوث جميع الاشياء التي في عالمنا سواء كانت في باطن الارض او على ظهرها او في
الجو الادنى او الاقصى انما هو بسبب شعاع هذا النير الاعظم والملك الاكرم والسلطان الانور والكوكب
الازهر سيد عالم الطبيعة وحجة الله الكبرى وهو للعالم وجه وعين وقلب وروح وهو علة المزاج
والتركيب وعرفت ان العناصر ثلاثة الارض والماء والهواء فاذا امتزج لطيف التراب بالماء وتخلل
بينهما الهواء الحار واشرقت عليها الاشعة الكوكبية لا سيما الشمس فعل فيها هذا الشعاع بالخاصية التي
فيه بحسب استعداد المواد واثر في كيفياتها بمعاونات الجواهر العقلية الذي في هذا الشعاع كالالة لها فجعل
كيفياتها وافاض المفارق كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج فهذا القدر في الايماء والرمز كاف لمن له منكسرة ظ
ذكاء وفطنة ووقوف على الاسرار الالهية • واعلم ان القوة المسخنة او المبردة او غيرهما يكون تأثيرها
في المحل الاصغر اقوى من تأثيرها في المحل الاكبر • ولهذا السبب اذا كانت القوة المسخنة مقتصرة التأثير
على الظاهر يكون تأثيرها قويا فاذا استولت القوة على ظاهر الجسم وباطنه انتشر الفعل فضعف التأثير
لازدياد محل التأثير مع بقاء تلك القوة الاولية كما كانت فاذا كان في الجسم الذي غلب عليه قوة مسخنة يكون ظ
او مبردة احديهما فتأثير القوة الاولية التي كانت حالة في ذلك الجسم فيه ضعيفا لكبر المحل • فاذا
استولى الضد على الظاهر يقوى تلك القوة في الباطن لصغره واجتماعها فيه بعد الانتشار • وعلل بعضهم
اشتداد الاثر في الباطن عند غلبة الضد على الظاهر بان الضد يهرب من ضده فينتقل من الظاهر الى عند م
الباطن فيقوى الحرارة في الباطن عند غلبة البرد على الظاهر وبالعكس • فان اجواف الحيوانات وباطن الارض
يكون في الشتاء حارا وفي الصيف باردا لما ذكرنا من علة الهزيمة والاستقلال • وانت فقد عرفت ان
الاعراض لا ينتقل من محل الى محل ثم ان التمثيل بالاجواف وباطن الارض ليس بصحيح لانه ليس
في اجواف الحيوانات قوة مبردة بل مسخنة وباطن الارض ليس فيها قوة مسخنة لبرودتها في طبيعتها
فان قلت بان للمزاج جسمانية حارة تميل الى الباطن وتلتجي اليه عند اشتداد الضد على الظاهر فيكون
هذه مسئلة اخرى غير ما نحن فيه لان كلامنا في القوة المسخنة او المبردة لا في الاجسام الملتجية الى
الباطن بسبب الاسباب السماوية فباطن الارض لا يجوز ان يعلل البرودة فيها بالطبيعة لان
طبيعتها البرودة واما برد باطن الاجواف فلا يجوز ان يعلل بانحصار قوة مبردة بل يعلل برد
الاجواف بانتشار قوة مسخنة وبانفتاح المسام • واعلم ان لكل واحد من البسائط العنصرية

في حالة كونه جزءا من الجسم المركب يسمى اسطقسا كالارض التي هي جزء للمركبات العنصرية وكل واحد منها
اذا استحال الى الشيء يسمى عنصرا كالهواء اذا استحال سحابا والبخار ماء واذا قسناه الى المجموع عالم
الكون والفساد يسمى ركنا خاتمة الفصل في ذكر بعض الافعال والانفعالات المنسوبة الى الكيفيات
الاربع التي يكون بها المزاج وهذه الكيفيات الاربع لها افعال وانفعالات مشتركة في جميع اجسام ما
فمنها ما يكون للفاعلتين ومنها ما هي للمنفعلتين اما التي للفاعلتين فمنها ما هو منسوب الى الحر ومنها
ما هو منسوب الى البرد ومنها ما هو منسوب اليهما جميعا فمن الافعال المنسوبة الى الحر التبخير والتدخين فالتبخير
هو تحريك الاجزاء الرطبة متخلخلة من الجسم الرطب الى فوق بالتبخير والتدخين مثله الا انه للاجزاء اليابسة
ومادة التبخير مائية ومادة التدخين ارضية ومن ذلك التصعيد والتقطير فهو نظير التبخير والتدخين الا انهما
في الاستعمال مختصان بالامور الصناعية فان التصعيد انما يختص بالاجزاء اليابسة والتقطير بالاجزاء الرطبة
ويخالف التقطير التبخير باعتبار ركز وهو انه انما يسمى تقطيرا بالنسبة الى تحصيل مائية فانه لو صار بخارا ولم يتقطر
ما يسمى تقطيرا ومما يتعلق بالحر الطبخ والشي والنضج والنهوة اما الطبخ فالفاعل له حرارة رطبة
مخلخلة يعطي الشيء رطوبة ويحلل منه رطوبة الا انه يعطيه من الرطوبة اكثر مما يحلل منه لان رطوبته الغريبة
يتحلل من ظاهره اكثر مما يتحلل من باطنه واما الرطوبة الغريبة الذي يقبلها المطبوخ فظاهره يقبل اكثر
مما يقبل باطنه والطبخ انما يصح فيما فيه رطوبة فان التراب لا يطبخ ولا يصح الطبخ في الرطوبة المحضة كالماء
واما الشي فانما يكون بحرارة يابسة ترد على المشوي من خارج فيأخذ من رطوبة الظاهرة اكثر مما
يأخذ من باطنه ولم يحصل فيه رطوبة من خارج كما في المطبوخ ومما يتعلق بالحر النضج وهو احالة من الحرارة
لجسم ذي رطوبة ليبلغه الى الغاية المقصودة فمنه نضج النوع كنضج الثمار والفاعل موجود في جوهر النضيج ما
ونضج الغذاء يخالف نضج النوع لان النضيج ان يلقه جوهر الغذاء ويحيله الى مشاكلة جوهر المغتذي وفاعله
ليس موجودا في جوهر ما يستحيل اليه الا انه احالة الحرارة للرطوبة الى الغاية المقصودة وهو بدل ما يتحلل
ويسمى هذا النضج الصناعي بالهضم ونضج الفضل من حيث انه غير منتفع به في التغذية فهو يخالف النوعين
المتقدمين لان هذا النضج احالة للرطوبة الى المزاج يسهل به دفعها والنضج الصناعي وهو يكون بالطبخ والقلي
والغلي وغير ذلك ويقابل هذا النضج النهوة والفجاجة وهما كالعدم للنضج وآخر كالضد له وهو العفونة
فالنهوة والفجاجة ان يبقى الرطوبة غير بالغة الى الغاية المقصودة ولا يكون مستحيلة الى هيئة منافية
واكثر ما يستعمل النهوة في مقابلة النضج الصناعي والفجاجة يذكر في مقابلة النضج الطبيعي واما العفونة
فهي ان يستحيل الرطوبة الى هيئة تنافي الانتفاع بحسب الغاية المقصودة وسببها حرارة غريبة تفعل ف
حرارة غريزية ضعيفة والعفونة سبب الفساد ويفرقون بين العفونة والتكرج ان التكرج يشارك
العفونة في ان ابتداءه من الحرارة المعفنة الا انها يفعل في المتكرج تبخيرا ناقصا لا يتمكن من تفصيل
البخار بالكلية فيحبسه البرد على ظاهر الجسم المتكرج وتداخل جرمه وبسبب مخالطة الهواء الرطوبة ما
ويحدث فيه بياض كالزبد فانه هواء مخالط لاجزاء الماء عند الحركة واما الحرارة الغريبة اذا قويت حللت
رطوبة الشيء بسرعة فكان ذلك الاحراق والحرارة المعفنة ليس لها من القوة ما يفني الرطوبة بل
يحيلها الى التكرج او هيئة رديئة واما الاذابة فهو ان يكون الجسم المركب القابل للذوب فيه رطوبة
يلازمها يبوسة فيسيل الرطوبة مع ملازمة اليبوسة من غير انفكاك وان كانت الملازمة بعد سيلان
الرطوبة زمانا ثم انفصلت الرطوبة عن اليبوسة فذلك الجسم قابل للتبخير والذوب كالشمع

وان بطلت

وان بطلت الملازمة بينهما في الحال فهو تبخير لا غير واما المشتعل فهو الجسم الذي ينفصل عنه اجسام رطب
حار دخاني او يابس لطيف يستحيل الى النارية اشراقا واضاءة وحرارة وان كان ذلك الجسم كثيفا
او رطبا لا دهنية فيه فانه لا يشتعل والمتجمر الذي لا يشتعل فهو ما يستحيل اجزاؤه الى النارية اشراقا وحرارة
ويسخن من غير انفصال شيء اما لليبوسة كالصخرة او لشدة رطوبة فيكون ما يتحلل عنه بخارا مائيا
لطيفا غير مشتعل واما اليابس الذي يبقى منه فيحترق واما المشتعل الذي لا يتجمر فهو الذي يستحيل اجزاؤه
بالتبخير الى النارية كالدهن واما المشتعل المتجمر فهو ما يجتمع فيه الامران كالحطب واما التفحم فهو بطلان
التجمر والاشتعال قبل فناء المادة الذي فيها استعداد الاشتعال والذي يبقى من المشتعل الذي تفرقت اجزاؤه
بالتمام يسمى رمادا او بقايا غير المشتعل مما يحترق يسميه اصحاب الاكسير كلسا والحل هو جعل الجسم المتماسك
الاجزاء صلبا كان او رطبا ماء واحدا سيالا لا اختلاف فيه اصلا والعقد ما يقابله فالحل والعقد كالطرفين
والمحتوورة كالواسطة والمائية تجمد بالبرد وتنعقد باليبس كالماء تصير ارضا وتحتوي بمخالطة الاجزاء الارضية
وتحلل وتلطف وترق بالحر وشان الارضية ان تشتد لو جفافها بالحر وتنحل بالبرد فالبرد من شانه
تجميد السيال وتليين ضده واما الحر ففي شانه تخفيف اليابس وتجميده وترقيق ضده والهواء وان لا يجمد ال
للالطفها والرطوبة التي حصلت فيها ارضية وهوائية لا تجمد بسبب الهوائية الا انها تحترق بالحر والبرد جميعا
اما بالحر فلتحلل الارضية واما بالبرد فلتحلل استحالة الهوائية التي فيها الى المائية كالزيت والبيض فمن شانه تجمد
ويحلل الضد الى ما شاكله واما الرطوبة فتحلل وتذوب والحرارة تعين اليبوسة والرطوبة على فعلهما والرطوبة
اذا كانت حارة كانت اشد تحليلا لما تحلله واليبوسة اذا كانت حارة فهي تعقد الملح يعقده وما حله الحر
وجمده البرد فالغالب عليه الرطوبة لان البرد يجمد الرطب كسائر المايعات وغيرها وما حله البرد وجمده الحر
فالغالب عليه اليبوسة كالملح والذائب في الرطوبة ينقسم الى قسمين منه ما يتحلل فيها ومنه ما يختلط بها والذي
يتحلل هو الذي لا يرسب لتجزية الى اجزاء صغار ليس لها قوة على خرق اجزاء الرطوبة ونفوذها فيها وهو
كالملح والنوشادر والذي يختلط فهو يرسب كالطين المحلول في الماء فان الرطوبة لا تفعل في تحليله ما فعلته
في تحليل الملح لكثرة مسام الملح واستعاقتها ولطف اجزائها واما الامور المنسوبة الى الكيفيتين المنفعلتين
فمنها ما يكون بازاء هذه الافعال المنسوبة الى الكيفيتين الفاعلتين كقبول النضج والطبخ والانحلال والانعقاد
وقبول التبخير والتدخين وقبول الاشتعال والذوبان والانعقاد ومنها ما لا يكون بازاء الافعال المذكورة
بل يكون بقياس احدى الكيفيتين الى الاخرى فمما يكون لليابس بالنسبة الى الرطب كالابتلال والانتقاع
والميعان اما الابتلال فهو لصوق الرطب الذي اذا امسته تحدث منها صقالة واما الانتقاع فهو غوص الجسم الرطب
كالماء في جوهر المنتقع ويحدث بسببه لين مع تماسك لاجزائه حتى انه ان لم يحصل لين لم يسم انتقاعا وان انحل
ولم يبق التماسك يسمى حلا لا انتقاعا ومن ذلك النشف والميعان اما النشف انما يكون لدخول المائية
في مسام الجسم اليابس عقيب زوال الاجزاء الهوائية التي كانت محتبسة في مجاريه فسد الضرورة عدم الخلاء
فاذا قامت الاجزاء المائية مقامها في تلك المسام فارقت ولا ينشف من الاجسام اليابسة الا ما له مسام
موجودة بالفعل لطيفة فاما الاجسام المصمتة وما مسامه مملوءة من غير الهواء فانه لا ينشف واما الانفعال
المتعلق بالرطب وحده كالانعصار وسرعة الانفصال والانخراق فالانعصار ان يقبل الرطب وضعا يلزمه
شكل يابس ذي شكل يابس ماحويه واما سرعة الانفصال فهو مختص بالرطب لان الرطب اذا لاقى مجانسه
بطلت سطوحه بسهولة وصار المجموع سطحا واحدا بالاتصال واليابس لا يكون كذلك واما الانخراق

ان صـ

ما لزمه رطوبة غريبة منه وغير المبتل بالعكس وهو الا يقبل
ذلك اما لشدة صقالة او لدهنية فيه صح

وهو سهولة انفصاله بمقدار ان قد فصح مع القيامة عند زواله والانفعال المتعلق باليابس وحده كان
فهو ان ينفصل الجسم الصلب الى اجزاء كبار بدفع قوي من غير نفوذ حجمه فيه والارضاض مثله الا انه ينفصل الى
اجزاء صغار والتفتت مثل الارضاض لكنه يكون مما يتهارشه لضعف قوته وكل هذه لها منافذ فالمكسر
منافذه اقل واعظم والمرضض اكثر واصغر والمتفتت منافذه كثيرة صغيرة ضعيفة التيام الحدود والمنكسر والمرضض
مأخوذهما يتصل عند حدود وحكة والانفعالات المتعلقة بالرطب واليابس فكالانشداخ الذي هو تحرك
اجزائه الى باطنه ثم انه قد يبقى بعد ذلك على هيئة ما عن به او يرجع الى الحالة الاولى والذي يبقى يسمى المنطرق
والفرق بين المنطرق والمنعصر ان المنطرق لعزاته متصلة لا يشوبها جسم غريب بل ينتظم عنده العجين
من غير خروج شيء منه والمنعصر كذلك الا انه يخرج منه شيء ثم ان المنعصران بقي على الهيئة التي
افادها العصر وكان يابسا سمي متلبدا وان كان رطبا سمي متبقيا واما التمدد فهو حركة الجسم الى
الازدياد في الطول منتقصا في القطرين الآخرين فان كان هذا الممتد لزجا يسمى لدنا وهو الجسم
القابل للتمدد والانعطاف من غير قبول الانفصال سرعة وليس كل لزج يمتد فان الدهن لا يتمدد وللتمدد
اللازم للماء بالالتصاق هو المسمى باللزج والذي يلزمه يتعلقه كالشيء لا يسمى لزجا بل لدنا فاللزج ما سهل
تشكله وصعب تفرقه فيمتد متصلا من غير انفصال لقوة امتزاج الرطب باليابس فيتماسك رطوبته
والميل لشدة مخالطة اليبوسة واليبوسة لا تنفت ولا تترك لشدة ما جمعها من الرطوبة فيتماسك
الرطب متقوما باليابس ويتماسك اليابس مجتمعا بالرطب **القسم الرابع في الآثار العلوية والسفلية**
ويشتمل على فصول الفصل الاول في المقدمة اعلم انا لما تم كلامنا في البسائط العنصرية وفرغنا من
بيان احوالها وكيف يتكون ويستحيل ويمتزج بعضها ببعض تحقيق بنا ان نتكلم الآن فيما يحدث بالتركيب
المزاجي ومنها ما يحدث ويتكون بالعنصري فالاول هو جميع ما يحدث من البخار والدخان ونحن الآن متكلمون
فيما يحدث منها فنقول ان العالم العلوي من الافلاك والكواكب الغير القابلة للكون والفساد والتغير والتبدل
مؤثرات في هذا العالم الذي نحن فيه من وجوه متعددة بعضها جلي وبعضها خفي ولا يليق استقصاء ذلك
في هذا المختصر لانه يحتاج الى اوراق كثيرة الآن اظهر الآثار واجلاها ما للشمس والقمر ثم ما للسيارات
واخفاها ما للثوابت ثم ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلافها اما الشمس فبسبب قربها من سمت
الرأس تختلف الزمان ويحصل الفصول الاربعة المختلفة الامزجة الذي اختلافها علة موجبة لاختلاف
احوال هذا العالم واما القمر فانها ايضا عدة من آثاره وخصوصا فيما هو رطب فتزيده رطوبة وتخلخلا
ولطفا عند كمال نوره وتبدره فمن ذلك المد والجزر في البحار فيجب زيادة نوره وطلوعه يلطف ماء البحر
ويتخلخل حتى يزيد مقدار حجمه فيطلب مكانا اعظم من المكان الاول فيرتفع في الهواء وينتشر في البر فيرجع
على ان حل ولا يزال كذلك الى ان يصير القمر في وسط السماء ثم يتناقص كلما انحط وغاب عنه نوره
ونقص الى ان يعود الى الحالة الاولى ومن ذلك زيادة الادمغة وانتفاخ العظام عند ازدياد نوره و
انتقاص ذلك عند انتقاص نوره ومن ذلك نضج الثمار والفواكه والاخشاب ينشو بعضها و
حدوث الالوان المختلفة فيها عند زيادة نوره وضعف هذه الاحوال عند قلة نوره فعلم ان اختلاف
احوال القمر علة لاختلاف احوال هذا العالم بسبب اختلاف احوال السيارات فيعرف في كتب ارباب الاحكام
النجومية فانه يحتاج الى التفصيل على انك اذا جربت وتأملت الاحوال التي لهذه السيارات وجدتها
ظاهرة فان الشمس الذي يحدث من حركتها الفصول لا يختلف حركاتها ولا يميل عن سمت دائرة البروج

بل ينبسط عنده العجين صح

النسيج يمتد كالبسائط بروسته كمن جسمي كثير اللحم واخي

فيما يحدث منها ويتكون بمعاونة الاجرام العلوية وما كانت الكائنات المتكونة منها قسمين منها صح

واما اختلاف هذا العالم م

مع الكف

مع انكشافها هذا صيفا القمر صيف وشتاء ابرد من شتاء وليس ذلك الا بسبب اتصالات من السيارات
ولهذا اذا كانت الشمس في البروج الصيفية وقارنها كوكب حار المزاج يقوى في ذلك الصيف وان كان
الكوكب بارد المزاج كان الامر بالعكس ومن آثارهما ان الشمس والقمر انما تؤثرا بالاضاءة والتسخين والتسخين انما
كان بسبب الانارة والاضاءة والكواكب السيارة نيرة مضيئة ولولا ذلك لكانت الظلمة خالصة عند
غيبوبة النيرين فوجب ان لا نشاهد شيئا من الاشياء بالكلية وليس كذلك فهي مضيئة مسخنة فتكون
مؤثرة كالشمس والقمر ومن ذلك انك اذا اعتبرت الاحكام النجومية من وقوع الطوفانات العظيمة والحروب
الشديدة والدول الناشئة والمندرسة وغير ذلك من الحوادث الكبيرة والصغيرة وجدت ان الشمس
والقمر لا يقتضيان ذلك كله والا لما تخلف عنها وقتا ما فهي بسبب معاونات السيارات والثوابت
ولا يبعد ان يكون للاجرام الفلكية تأثيرات يقصر عن ادراكها قوى البشر ولا بد وان يكون للثوابت
تأثيرات في هذا العالم وقيل ان الهند انما تحكم على تقويم السنة من الثوابت فعلم ان العلويات كلها مؤثرة
فاذا اشرق الشمس والكواكب على صفحة الارض حللت وصعدت نحو منتهاها اجزاء رطبة ويابسة فالاجزاء
الرطبة المتحللة من الاشياء الرطبة المائية تسمى بخارا واليابسة المتحللة من الاشياء اليابسة الارضية
تسمى دخانا واختلفوا في حقيقتهما فذكر بعضهم انهما خارجان عن الاصول الاربعة ولهما حقيقة اخرى غيرها
وليس هذا القول بصواب فان البخار اجزاء مائية متحللة صغيرة مختلطة بالاجزاء الهوائية الصغيرة بحيث
لا يتميز احدهما عن الآخر لصغر اجزاء الماء والهواء وعدم تميز احدهما عن الآخر لا يقوى الحس على
التمييز بينهما فيراه شيئا آخر غير الماء والهواء وهو في الحقيقة ليس غير الماء وكذلك الدخان اجزاء
ارضية ونارية صغيرة متحللة مختلطة بالهواء او البخار غير متميز شيء منها عن الآخر فالرطب المحض لا يدخن
واليابس الصرف لا يتبخر **الفصل الثاني في المطر والثلج والبرد والضباب والصقيع** اذا اشرقت
الشمس والكواكب على المياه والاراضي الرطبة حللت بخارا فتصاعد في الجو فان كان قليلا او كثيرا
لكنه صادف حرا في الهواء بسبب قوة الشمس لطفت اجزاء البخارية المائية بتلك الحرارة وتحللت
وانقلبت كلها هواء فلم يحدث منه سحاب ولا شيء آخر وان كان البخار كثيرا ولم يصادف حرا يحلله
وكذلك ان كان قليلا وسلم من التحلل قل نحو اما ان يبلغ في ارتفاعه الى الطبقة الباردة الزمهريرية
في الهواء او لا يبلغ فان بلغ ولم يصادف هناك بردا قويا تكاثف ذلك القدر من البخار بذلك القدر
من البرد فاجتمع وتقاطر فالبخار الذي كان مجتمعا هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان صادف ذلك
البخار هناك بردا قويا فاما ان يصل البرد الى جميع اجزاء السحاب قبل اجتماعها وتشكل تلك الاجزاء
بشكل القطرات او بعد اجتماعها وتشكلها بشكل الكرة فان كان الاول انعقدت الاجزاء الصغار
وانضم بعضها الى البعض فيصير ثلجا فينتقل وينزل وان كان الثاني فان تلك القطرات المتشكلة بشكل
الكرات تصير بما اصابها من البرد بردا ثم ان كان ذلك البخار المنعقد بردا بعيدا من الارض فانه يكون صغيرا
الحجم مستديرا لذوبان زواياه بالاحتكاك بالجو فيصغر قدره ويستدير وان كان قريبا من
الارض فانه بسرعة نزوله لا يذوب فانه يكون كبير الحجم لسلامته من الذوبان لا استدارة له ويكون
مختلف الشكل واما علة كبر قطرات المطر وصغرها ان المطر ان كان في الايام الباردة لم يكن هناك
حر فيقبض اجزاء الماء في السحاب فينزل المطر قطرا صغارا وفي الايام الحارة هناك مضادة من الحر
الذي في البخار والبرد في الهواء فينضغط تلك الاجزاء المائية في السحاب فيكبر القطر وقد يكون علة

بيان البخار والدخان

بحث السحاب والمطر

ثلج

برد

الكبر قوة ريح ضاغطة لاجزاء السحاب بعضها الى بعض وقد قال ابو البركات علة لقوى ان السحاب
ان كان بعيدا من الارض فكلما نزل الى فضاء اضيق حتى يصل الى الفضاء الذي لا اضيق منه وهو المماس
لسطح الارض فيجتمع عنده الاجزاء فيكبر القطرات بالضرورة وان كان السحاب قريبا من الارض فيكون
المسافة قريبة فيقل اجتماع الاجزاء فيكون القطرات صغيرة واما علة نزول البرد في الربيع والخريف
في البلاد الباردة دون الشتاء لان البخار اذا لم يتم تكاثفه يكون الحر محيطا به فلا يجمد ثلجا فاذا تم تكاثفه
ثم احاط ريح حارة او حر الهواء حتقن البرد دفعة الى باطن السحاب فاستحصف البخار وجمد دفعة
لمخالفة الحرارة له لان الحرارة وخلخلته يقتضي سرعة الجمود فان الماء الحار اسرع جمودا من البارد وقد يكون
السحاب حارا فتهب عليه ريح باردة مفاغضة فيجتمع الحرارة وتجمد ببرده فقد شاهد الشيخ الرئيس
ذلك هذا اذا وصل البخار الى الطبقة الباردة فان لم يبلغ اليها لثقله او لبرد يصيبه فان كان كثيرا
صار ضبابا وان كان قليلا وتكاثف ببرد الليل فان لم يجمد نزل طلا وان جمد نزل صقيعا والذي يدل
ان ما ذكرنا اسباب لهذه الاشياء الحدس والتجربة كما يشاهد في الحمام من صعود بخار الى الحمامات
وتكاثفها بما هناك من البرد ونزولها قطرات ويجمد من الانفاس في البرد الشديد على الشوارب واللحى

الفصل الثالث في الاثار الظاهرة في الجو العالي كالهالة وقوس قزح والشميسات والنيازك وما

قيل في ذلك اختلف الناس في هذه الاشياء فزعم بعضهم انها خيالات لا تحقق لها في الخارج وزعم
آخرون ان لها وجودا والذي اختاره الشيخ الرئيس انها خيالات والخيال ان ترى صورة الشيء مع صورة
المرآة المظهرة له فيظن ان تلك الصورة حاصلة في تلك المرآة ولا يكون الامر كذلك في نفس الامر
واثبات خيالية هذه الاشياء يبتني على عدة مقدمات نقيم البرهان على كل واحدة منها عند الوصول
الى الحاسة البصرية منها الصورة التي ترى في المرآة غير منطبعة فيها ومنها ان الرؤية لا يكون بانعكاس
الشعاع المنفصل من العين الواقع على سطح المرآة المنعكس الى الوجه ليصير الوجه مرئيا ومنها
ان الرؤية على قاعدة المعلم الاول انما هو بانطباع شبح المرئيات في العين من غير انفصال شعاع
من العين سار في الهواء كما يقول اصحاب الشعاع بل يحصل الشبح في العين بواسطة الهواء الشفاف
من غير احتياج في هذه الافعال والانفعالات الطبيعية الى مماسة بل مجرد المحاذات كاف في هذا
اذا تحققت هذا فنقول الهالة دائرة بيضاء تامة او ناقصة ترى حول القمر وغيره اذا قام دونه
غيم لطيف رقيق لا يغطيه وسبب تكونها انما يكون من انعكاس البصر عن الغيم الرقيق الذي يحجب ما وراءه
الى جرم القمر ويكون الغيم موصوفا بصفات الاولى صقالية ليصح انعكاس البصر عنه الثانية ان يكون اجزاء
الغيم صغيرة لا يتصل بعضها ببعض لتكون المرآة الصغيرة تؤدي اللون ولا تؤدي الشكل ويكون مجموع الاجزاء
مؤديا لون النير دون شكله الثالث ان يكون الاجزاء مستوية على لون البياض اذ لو اختلفت الالوان كان
يكون المرئي لونا مختلفا ممتزجا فلا يكون المرئي لونا خالصا الرابع ان يكون الاجزاء متفقة الوضع غير مختلفة
ليكون الخطوط التي بين البصر والغيم كلها متساوية فاذا كان النير فوق هذا الغيم والبصر تحته فيحدث حينئذ
مخروطان من كل جهة ويكونان متساوي الاضلاع والزوايا قاعدتاهما جرم الغيم وراس احدهما البصر
وراس المخروط الآخر هو النير وينتظم منهما ان القاعدتان على هيئة دائرة وبرهانه انا اذا تصورنا
خطا مستقيما يخرج من البصر وينتهي الى النير ثم فرضنا خروج خطوط شعاعية من البصر الى الغيم
بحيث ينعكس كل منها الى النير فيحدث من ذلك مثلثات كثيرة كلها متساوية وقاعدة هذه

المثلثات

مغافضة صاح

ضباب طل صقيع

وقيل ان بعض الطل يقع على الماء وينعقد في موضع مخصوص وزمان معين وقيل انه يخرج من ارض البحر والبر [illegible] طل يقع على نوع من الشوك والبادزهر طل يقع على بعض الاشجار ويترشح في نفسها وينعقد في [illegible] وزمان مخصوص [illegible] طل يقع على بعض انواع النبات في موضع وزمان مخصوص [illegible] وينعقد ويجمد [illegible]

ابتداء جـ

بيان الهالة

واحد جـ

المثلثات كلها هو الخط المفروض انه خرج عن البصر الى النير والخطوط التي من البصر الى الغيم كلها متساوية وكذا
التي من الغيم الى النير كلها متساوية فيكون الخط الذي يمر برؤوس المثلثات الكائنة عند الغيم دائرة بالضرورة
فهذا ما ذكروه في تقرير الهالة ودليله التجربة ولينضم اليها من القرائن الموجبة لقوة الحدس المقتضي
لافادة اليقين والهالة دالة على حدوث المطر لدلالتها على رطوبة الهواء الدالة على المطر واضمحلالها
يدل على الصحو لدلالته على يبس الهواء وكذلك ذهابها يدل على هبوب الرياح لان المحلل لتلك الرطوبة هو
البخار اليابس الذي يكون مادة للريح وهذا انما يكون في القمر وبعض الكواكب فاما الشمس فقل ما يكون
حولها هالة لتحليل الشمس الغيوم الرقيقة والسحب اللطيفة وقد يتفق احيانا في الندرة ان يكون حول الشمس
هالة وقد يكون تحت الشمس وهي ادل على المطر لدلالة ذلك على كثرة الرطوبة والبخار التي ضعفت الشمس
عن تحليله واذا وقعت سحابة تحت سحابة امكن تولد هالة تحت هالة ويكون التحتانية اكبر من الفوقانية وحكى
الشيخ في الشفاء انه شاهد هالة تامة حول الشمس في الوان قوس قزح واخرى ناقصة وشاهد بعد ذلك
هالة تحيط بالشمس في بعض قوسها خفاء ولا يرى هالة الشمس الا عند كونها في وسط السماء والحق ان الهالة
حكمها حكم الصور الظاهرة في المرآة ومثالها هو الحكماء يرون انها امور محققة وموجودة في الخارج
وسنبين ذلك فيما بعد وحينئذ يظهر فساد جميع هذه الاقاويل لا سيما اذا تبين ان الرؤية ليست
بالشعاع ولا بالانطباع ايضا واما قوس قزح فاعلم انه اذا كان في خلاف جهة الشمس سحاب مائي
مستوي الاجزاء او هواء رطب مائي صاف لا ضباب فيه ووضعه على هيئة الاستدارة ويكون وراءه
جسم كثيف كجبل او سحاب مظلم اذ لو لم يكن وراءه ذلك فلا يكون ثمة مرآة كالبلورة ان لم تستر
من خلفها بكثيف صارت مرآة والا فلا فاذا اتفق ان يكون الشمس مقابلها في الجانب الآخر من الافق
فاذا انظرنا الى ذلك السحاب او الهواء المائي وكل واحد من اجزاء الهواء الرشي صقيل في غاية الصغر
ويكون كل واحد من تلك الاجزاء في وضعه مستعدا لانعكاس شعاع البصر عنها الى الشمس لصقالتها
لان ضوء البصر اذا وقع على الصقيل انعكس منه الى الجسم الذي وضعه منه كوضع المضيء منه اذ لم
جهته مخالفة لجهة المضيء ودليله التجربة فادت ضوء الشمس لان كل واحد من تلك الاجزاء لما كان
في غاية الصغر فلا يؤدي شكل الشمس بل يؤدي ضوءها فيرى قوس قزح واللون المشاهد يكون
مركبا من لون المرآة وضوء الشمس وتختلف تلك الالوان بحسب اختلاف تركيب الوان المرآة مع الضياء
ولقد شاهد الشيخ الرئيس مرارا على احوال معتبرة لها فتارة شاهدها متولدة مع السحاب الكثيف وتارة
مع الجو الصحي وقال وقد تواترت علي هذه التجربة مرارا فظهر لي ان السحاب لكدره ليس يصلح ان يكون مرآة
لحدوث هذا الخيال والدليل على ان القوس خيالها ما ذكرناه التجربة والاعتبار فانا اذا اخذنا قطعة
من الكتان مدهونة ووضعناها على نار راكدة وكانت الشمس على احد الافقين فيظهر شبه الوان قوس
قزح وكذلك اذا نفخ الماء في الجو ضد الشمس او السراج ويتولد ايضا حول الشمعة في الحمام من رطوبة
هذا الخيال قال الشيخ وقد رايت في الغدوات حول الشمس خيالا هاليا الشكل قوسي اللون وكان بسببه
رطوبة المنتبه عن نومه فكلما مسحت العين عن الرطوبة لم يظهر منه شيء ثم قال رضي الله عنه وقد رايت
في بعض الحمامات هذا الخيال منطبعا تمام الانطباع في حائط ليس على سبيل الخيال بل كان الشعاع يقع
على جام الكوة فينفذ في الهواء الرشي المملي منه الحمام فيرتفع على حائط الحمام وهو شعاع مضيء فينعكس
عنه في الهواء الرشي الى ذلك الحائط الآخر الوان قوس لا يتبدل موقعه بانتقال الناظر والتعجب من

الهالة الدالة على حدوث المطر

لطف ك

بيان قوس قزح

عين جـ

هذا الفيلسوف الفاضل كيف جزم به في الاول ان القوس خيال محض وحكم ههنا بان هذا القوس المرئي
في الغمام ليس انطباع فيه على سبيل الخيال قلت شعري لم اذا كانت الاسباب المقتضية لظهور هذا الاثر
واحدة فلم يكون بعضها خيالا وبعضها لا يكون كذلك فالحق ان القوس وغيرها مما يظهره المرايا امور
محققة موجودة في الاعيان وستشير اليه فيما بعد ان شاء الله تعالى واما علة كون القوس نصف دائرة
فلانه ليس وضع القوس كوضع الهالة موازيا للارض فتكون جميعها مرئيا بل وضع القوس انما هو وضع
مقاطع للافق فاذا كانت الشمس على الافق وجعلناها مركز دائرة فانها تقطع من الافق نصفها فيرى

متوهمة

نصف الدائرة التي يكون الشمس مركزها وبحسب ارتفاع الشمس من الافق يرتفع محور المنطقة فينحط
المنطقة فينقص القوس الى ان يصل الارتفاع الى حد لا يبقى قوس وفي الشتاء يحدث القوس في انصاف
النهار لقلة ارتفاع الشمس حينئذ ولا يمكن ان يحدث في انصاف نهار الصيف لكثرة ارتفاع الشمس فيه والوان
القوس مركبة من صفرة وحمرة ناصعة مع سواد وهو الارجواني ولون كراثي مركبة من حمرة الارجواني
وسواده قال الشيخ اما الهالة فهو كالمحصل المحقق عندي واما القوس فقد حصل عندي من امرها احوال وبقيت
احوال لم احققها بعد وليس يقنعني ما يقوله اصحابنا من المشائين ثم وصف من احوالها ما ذكرناه ثم قال
واما الالوان فلم اعرف اسبابها ولا قنعت بما ذكروا فيها والذي اعتقده ان امر هذه القوس ليست وانا
بلا وجه كتبت بهذا الكلي اعلم انه خيال ولا يمكن ان يكون منه اكثر من قوسين ويكون الثاني اخفى من الاول
واما الشميسات فقال الشيخ انها خيالات كالشمس على مرآة يكون بشدة الاتصال الصقالة التي في جنبة

بيان الشميسات

الشمس فيؤدي لونها وشكلها واعلم ان الاسباب الفاعلة لهذا الاثر ثلثة الاول ان يحدث غيم كثيف
صقيل في جانب من الشمس فيقبل ذلك الغيم في ذاته ضوء الشمس قبول القمر في ذاته ضوءها لاشتراكهما في الكثافة
والصقالة فيؤدي شكلها الغير الثاني ان لا يكون ذلك الغيم قابلا لضوء الشمس في ذاته للطافته بل يكون مؤديا لخيالها
فان المرآة اذا كانت كبيرة فكما يؤدي اللون يؤدي الشكل الثالث ان يكون البخار اللزج المرتفع عن الاجسام
الرطبة اذا صعد في الهواء وتشكل على هيئة الاستدارة كما هو طبيعة الاجسام الرطبة حتى بلغ في
ارتفاعه الى كرة النار يشتعل فيرى ذلك الاشتعال مستديرا على هيئة شكله فيكون شكله حينئذ كشكل
الشمس فان كانت تلك المادة كثيفة لبثت مدة حتى انها قد يبقى شهورا وقد يبلغ في الصعود الى
الموضع الذي يتحرك فيه النار بتبعية حركة الفلك فيتحرك هو ايضا على الاستدارة ويكون له طلوع وغروب
كالكوكب ويجب ان يكون العنصران الخفيفان غالبين على العنصرين الثقيلين وان يكون امتزاج اجزائه محكما
والا لم يبق في ذلك الجو العالي مدة من الزمان واما الاسباب الفاعلة لها فهي القوى الروحانية وعلل
الاتصالات الفلكية واما النيازك فهي خيالات في لون قوس قزح يرى مستقيمة لانها يكون بجنب

بيان النيازك

الشمس يمنة ويسرة لا تحتها ولا امامها وانما رؤيت مستقيمة لانها قد يكون قطعا صغارا من دوائر
كبار فيرى لاجل ذلك مستقيمة لا سيما اذا توالت عن سحب ولان مقام الناظر لها واوضاع السحب
يكون بحيث يرى المتحدب مستقيما وقلما يوجد هذه النيازك في نصف النهار لقوة تحليل الشمس
السحاب الرقيق في اكثر الاحوال بل انما يوجد عند الطلوع والغروب وعند الغروب يكون اكثر لكثرة
تمدد السحاب وقد تشابه الشمس طالعة وغاربة وهي دالة على المطر لدلالتها على وفور الابخرة الرطبة
والحق انها امور موجودة في الاعيان وهذه السحب والانداء والاهوية مظاهر لها يفيضها القوى
الروحانية **الفصل الرابع في الرعد والبرق والصواعق وكواكب الرجم والشهب الدائرة وذوات**

الاذناب

الاذناب من شأن البخار الذي يتولد منه الغمام ان يختلط به دخان ثم يرتفعان الى الطبقة الباردة
فينعقد البخار غماما ويحتبس الدخان فيه لكنه فلا يتركه ان ينفذ في الهواء البارد النفوذ السريع الذي
له ولو تركه لم يبرد لان سرعة حركته تحفظ عليه حرارته فان بقي على حرارته قصد الصعود وان احتبس
مدة وبرد قصد النزول وكيفما كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث منه الرعد الا انه عند البرد
يستحيل ريحا عاصفة ومن شأن الريح ان صفقة في الهواء اللطيف ارق من ان يسمع لها صوت عظيم فكيف
اذا عصفت في سحاب كثيف فلا بد وان يسمع لذلك التمزيق صوت هائل ثم ان هذا الدخان الممزق
للسحاب مستعد للاشتعال بادنى سبب فكيف عند الحركة الشديدة والمحاكة القوية مع جسم السحاب
فلا عجب ان يستحيل بالمحاكة والاضطراب نارا مشتعلة يسمى برقا والذي يدل على ان الاشياء اللطيفة
يشتعل بادنى سبب انك اذا امررت اليد على الاجسام السود في الليالي المظلمة مع كون فيها رايت
شبه الحرق فيه نار لحركة اللطيفة ولا يكون برق الا ويصحبه رعد اذ لا يكون الا من الريح المضطربة في الغمام
التي يتخلص مشتعلة الا ان البرق يرى بالبصر والرعد يسمع بالاذن ولا يرى وحده وبينما يكونان معا فيرى
البرق في الان ويتأخر عنه سماع الرعد لان البرق يبصر في الان واما الرعد الحادث مع البرق فلا يسمع
الا بعد زمان لان الابصار لا يفتقر الى مقابلة المرئي والاشفاف فقط وذلك غير متعلق بزمان

الان

بخلاف السمع المحتاج في وصول الصوت اليه الى تموج الهواء المتنقل بالصوت الى السامع وكل حركة يحتاج
الى زمان ولهذا يرى حركة يد القصار ثم يسمع الصوت بعده بزمان له قدر اذا كان بعيدا فان كان قريبا
لا يقدر على التفرقة بين ذلك الزمان القصير وبين الان واما الصاعقة فانها ريح سحابية ينفصل
عنه مشتعلة ويكون كثيفة لا لطف لها كالبرق الذي لا يبقى شعاعه زمانا بل ينطفي سريعا وينتهي في
الاشتعال الى الارض لكثرة جرمها وثقلها الارضي ويختلف جوهر الصواعق فقد يكون ريحا سحابية
دخانية ساذجة وهي الصاعقة اللطيفة فتنفذ في الاجسام المتخلخلة ولا تحرقها وقد يميل الى السواد
وقد يكون غليظة تنفذ في الاجسام المتخلخلة نفوذا يبقى فيها اثر سواد وان لاقت الاجسام الصلبة الكثيفة

وقد يكون غليظة فلا تصل الى شيء من الاجسام الا تحرقه وكثيرا ما تقع على جبل فتدكه دكا وتقع في البحر غائصة فيه فتحرق ما لاقته من حيوانات صح

اذابتها وللطفها تذيب الذهب في الكيس دونه وان احترق فمع الذوب وشر الصواعق السحابية
المشتعلة الدائرة في الجو ومادتها كثيفة وقد يطفي هذه الصواعق فينقلب اجساما ارضية حديدية
وحجرية فيصير باردة يابسة وصواعق بلاد الترك يقع فيها نصول السهام من الجواهر النحاسية اليابسة
قال الشيخ في الشفاء وقد تكلف اذابة نصل بخوارزم فلم يذب وكان يتحلل منه دخان يضرب الى الخضرة
حتى لم يبق منه الا رماد وحكى انه وقع في زمانه في بلاد جورجان قطعة من حديد وزنها مائة وخمسون

حكى ان صاعقة نزلت من الجو وزنها مائة وخمسون منا

منا فنفذت في الارض ثم نبت نبوة او نبوتين نبو كرة رمي بها حائط ثم نشبت في الارض وكان لها
صوت هائل فاخرجت من الارض وحملت الى والي جورجان فانفذ محمود بن سبكتكين يطلبها فلما امتنع
حملها لثقلها اراد ان يكسر قطعة منها فلم تعمل الالات الحديدية والمثاقب والمبارد فيها شيئا وقد يجهد
العظيم فصلوا قطعة ورام ان يطبع منها سيفا فتعذر عليه وكان جوهرها مؤلفا من اجزاء جاورسية
صغيرة مستديرة وقيل ان كثيرا من السيوف اليمانية مطبوعة من هذه الجواهر ووصف شعراء العرب
ذلك يدل على وقوعه ووقع في جبال طبرستان قطعة كثيرة من الحجارة والصواعق في الاكثر يتقدمها

بيان شهب الرجم

رياح عاصفة واما شهب الرجم فمادتها الدخان اللطيف السريع التحلل فاذا وصل الى الجو المحرق يسرع فيه
الاشتعال بسرعة فيرى كان الكوكب منقدما فان كانت المادة لطيفة تحللت سريعا وان كانت

بيان الشهب وذوات الاذناب

كثيفة بقي الاشتعال زمانا فربما كان له شرر وقد يكون الاشتعال بسبب البرد لانضغاطه من البرد
وتحركه الى اسفل الفار عن البرد فيشتعل لاجل الحركة فقد يقع بهذه الرجوم الى الارض ويكون لها رماد والشهب
وذوات الاذناب قد قيل تكونهما من دخان وكذا ما ذكرناه من الرجوم ان البخار الرطب والهواء لا يشتعل في الامكنة
الثقيلة لا يمكن وصولها الى هناك ليشتعل فلم يبق مادة يليق بالاشتعال سوى البخار الدخاني اللطيف لكن
في الشهب وذوات الاذناب السبب في اشتعالها لانه لما كان مادتها هذا الدخان اللطيف فاذا وصل
الى الجو المحرق اشتعل ثم انطفأ سريعا للطافة مادته ولا يجوز ان يكون الطفو بالرطوبة والهواء البارد كما هو
عندنا لان البرد والرطوبة لا يمكن ان تصل الى هناك فتعين ان يكون السبب الثاني من اسباب الطفو هو علة
طفوها وذلك هو استحالة مادتها بالتمام الى جوهر النار فيخف فيختفي لا نرى ويمكن ان يكون ثبات حال
لطيفة زمانا على سبيل التجدد والاتصال فيشتعل جزء ثم ينطفئ ويجيء جزء آخر مكانه فيشتعل وهكذا على سبيل
التجدد فيتحفظ نوع الصورة هذا اذا كانت المادة لطيفة فان كانت كثيفة وثقيلة ولها مدد فيبطئ مضيها لها
الى النار المخالفة بشرط ان لا يكون لها برد مطفئ ولا تمكن من الارتفاع الى الحيز الشديد المحللة لها بسرعة
فيشتعل ويبقى اشتعالها مدة من الزمان فقد يكون على صورة ذؤابة او ذنب واكثر ما يقع في جهة الشمال
وقد يكون على صورة كوكب وفي سنة سبع وتسعين وثمانمائة ظهر كوكب فبقي قريبا من ثلاثة اشهر وكان يلطف
على التدريج حتى فني وكان في اول ظهوره يميل الى السواد والخضرة وما زال يرمي الشرر ويلطف ويبيض
قليلا قليلا حتى اضمحل وقد يكون على صور شتى من حيوان له قرون او لحية او غير ذلك من الصور وكل هذا
انما يكون في المادة الكثيفة الواقفة التي يلطف اجزاؤها ويتحلل على التدريج فيكون حالها كذوابة
شعرية او قرنية واذا كانت المادة ثابتة لا يطفئ فيتحرك بحركة الهواء المتحرك بحركة الفلك
فيكون لها شروق وغروب ويقل وجود هذه الآثار لان المادة التي تصل الى هذا الحيز الى ان تشتعل
مدة يحتاج الى كثافة ليدوم فيها الاشتعال فلا يصعد بها الا قوة شديدة لا يوجد الا في الندرة
ويحتاج ايضا الى ان يكون محفوظة من التبدد في الطريق وهو نادر واما الادخنة التي يعرض لها ان يكون
رطبة كثيفة غليظة فانها لا تشتعل عنه عند الصعود بل يتحجر فيرى لذلك في الجو علامات حمر هائلة
وقد يكون ذلك من عكوس اشراق الشمس على الغيوم المشرقية في الصبح والمغربية وقت الغروب وان تحجبت
خيلت ان في الجو هوات وفي السماء منافذ واخاديد فما استعرض وقل عمقه سمي وهدة وما قل عرضه
وازداد عمقه يسمى غورا فان كانت المنافذ ضيقة كانت اشد تخييلا لما ذكرنا لان الاسود من
شانه ان يخيل البعد والمنفذ المظلم الا ترى انه اذا اجتمع في سطح سواد وبياض يخيل الابيض انه اقرب
من الاسود لكون الابيض اشبه بالظاهر والظاهر اشبه بالقريب واما الاسود فيكون بالضد من ذلك
وجميع الآثار المتكونة من الدخان دالة على كثرة الرياح وفساد الجو واضطرابه ويبسه وعلى الامراض
الحارة اليابسة وعلى قلة الامطار والحق ان كل هذه امور محققة في الاعيان يتولد من الادخنة اللطيفة
والكثيفة وما عليها من القوى الروحانية والاتصالات الفلكية واكثر الحكماء حيث يطلبون فيها
فيذكرون الاسباب المادية لا انها تامة في العلية بل لانها اسباب مادية طبيعية يشهد بها التجربة
والحدس ولا يلزم صاحب العلم الطبيعي ان يعطي العلل والاسباب التامة للامور الطبيعية والا لخرج عن
موضوع علمه فانه لو سئل الطبيعي عن علة وقوع الامزجة المختلفة ولم ظهر في العضو الواحد ذي الجثة
الواحدة من الوان الطاووس من الصور العجيبة من النقوش والالوان والهيئات لعجز ان يأتي بعلة كل

واحد

القول في ماهية الرياح وتحقيق اسبابها

واحد على التفصيل بل جوابه الاجمالي ان يقول ان الامزجة المختلفة توجب حصول استعدادات في المادة و
لامور مختلفة بل وصاحب العلم الالهي ليس له قدرة على تعليل الامور الطبيعية واحوال الامزجة وتوابع
كل واحد منها على التفصيل ويجب الرجوع في آخر الامر الى حكمة القدماء من المتألهين قدس الله اسرارهم وتحقيقهم
فالاقتصار على تعاليل كل واحد من الامور الطبيعية على الاجمال وهو القول في ماهية الرياح وتحقيق اسبابها
وقد يتبقى من الاشياء المتولدة من الادخنة اليابسة الرياح وهي متولدة عن الادخنة لانها اذا انتهت في
صعودها الى الطبقة الباردة فيثقل بالبرد والذي يصحبها من البخار بها هناك فتهبط راجعة متحركة الى الجهات المختلفة
بحسب اختلاف الاسباب المحركة والدافعة لها الى تلك الجهات وتحصل من هبوطها بحسب قوة حركتها
وضعفها تموج في الهواء وهو الريح فهذا هو السبب الاكثري في تولد الرياح واما السبب الاقلي فلان الادخنة
اذا لم يبرد عند الوصول الى الهواء البارد وبقيت على حرارتها فانها تصعد بخفتها الى كرة الهواء المتحركة
بحركة الفلك فلا تقوى على الصعود ويمنع الحركة الدورية القوية النارية الادخنة عن الصعود فتعود
نازلة الى الجهات وتحدث الرياح لهذا السبب وقد تحدث الريح لهذا السبب وقد تحدث الريح لحركة الهواء
وحده لتخلخل بعضه بالسخونة فان الشمس تخلخل ما قربت به فينبسط ثم يبقى الريح زمانا طويلا بل كانت تبقى
بمقدار ما يحركه شيء او يخلخله ويعرف من تمانع الريح والمطر كل منهما الآخر مادة احدهما غير مادة الآخر
فان السنة الكثيرة الامطار لتوفر البخار الرطب تقل الرياح وبالعكس لان السنة الكثيرة الرياح تقل
المطر ويحصل الجدب وقد تعين المطر على حدوث الريح فانه اذا بل الارض اعدها للانفصال دخان لاعانة
رطوبة المطر على تحليل اليابس وتصعيده والريح تعين على تولد المطر بجمعها السحاب او تعين على تحلل ما فيه
من البخار الدخاني واكثر ما يتولد من الرياح السحابية الرطبة الثقيلة المندفعة الى جهة السفل
فيصدم سحابة اخرى فتلويها فتشتد نازلة وقد تكون من مادة ريحية نزلت الى اسفل فقرعت الارض
وانصرفت عنها فلقيتها اخرى فلوتها وقد تحدث من تلاقي ريحين وقد يبلغ شدتها احيانا الى ان تقلع
الاشجار وتختطف مراكب البحر وقد يشتمل على قطعة من السحاب فيديره فيرى كان تنينا يطير في الجو
والرياح اثنى عشر صنفا ثلاث مشرقية مشرق الاعتدال والانقلابين ويقابلها من الغربية مثلها
وثلاث شمالية تقاطع خط نصف النهار والافق ونقطتا تقاطع دائرتين موازيتين لدائرة نصف
النهار مماستين للدائرتين الدائمتي الظهور والخفاء وثلاث يقابلها من الجنوبية ولها اسماء عند
اليونانيين والعرب فهذه هي العلل المادية للرياح واما العلل الفاعلية فهي القوى الروحانية
والاتصالات الفلكية **الفصل الخامس في الامور الحادثة على وجه الارض** الابخرة والادخنة والا
المحتبسة في باطن الارض اما ان يكون كثيرة قوية او يكون قليلة ضعيفة فان كان الاول فذلك
البخار ان كان كثيرا قويا بحيث يفجر الارض مستتبعا لكل جزء منها جزءا آخر حدثت العيون السيالة من
المتفجرة فكلما استحال ما في الارض والغيران من الابخرة والاهوية المحتبسة ماء بالبرد الشديد جرت من
المواضع الخالية الا لآخر غيره فلا بد وان ينجذب الى مواضعها من الاهوية والابخرة ما يكون عوضا عنها
لئلا يلزم الخلاء وهكذا دائما ان لم يمنع مانع من ذلك واما ابو البركات البغدادي فزعم ان مياه العيون
والقنوات والآبار وغيرها انما يتكون من مياه الثلوج والامطار واستدل عليه بزيادتها في الشتاء
والربيع ونقصانها في الصيف والخريف ولو كانت العيون والقنوات متولدة من الابخرة والاهوية
لكانت زيادتها في الصيف دون الشتاء لبرد باطن الارض في الصيف فيكون استحالتها اكثر وجوازه

وتبسيل الهوا ويحصل الريح ومادة الرياح هي الادخنة اليابسة ولو كان مادة الهوا لخف صح

از زوبعه گردباد

اللوث المس الريح ... لاث الرجل يلوث اذا دار ... الشيء بالفتح ... وصرف ... تنينا ... اي صرفها اخرى

جنوبية

فى الشتاء فيكون الاستحالة اقل والواقع فى الوجود خلاف ذلك والجواب ان الحكماء ما حصروا السبب
فى الاهوية والابخرة ليرد عليهم اعتراض هذا الرجل بل ذكروا السبب الدائم الاكثرى ولم يمنعوا ان
يكون هناك اسباب اخرى للعيون والقنوات وغيرها ولو حصروا السبب فى الاهوية والابخرة لورد
السؤال لاستحالة والآثار العلوية والسفلية مما فى باطن الارض وما على ظهرها ما ذكر لها اسباب بل غير ما
ذكروه ويجوز ان يكون الواحد بالنوع منها له اسباب كثيرة فالحدوث وان كان عن البعض كثيرا فلا يكون
ان يترك السبب الاقوى بالكلية فان احيانا ما يتعين ان يكون هو السبب فقط او يكون شريكا للسبب
الاكثرى والحكماء فى الغالب يذكرون السبب الاكثرى فى هذه الامور واشباهها وقد يذكرون كل ما يجوز
ان يكون سببا مما يعرفونه من غير ان يحكموا بانها هى الاسباب التامة دون غيرها فيجوز ان يكون الازل الواقع
من الرياح والزلازل وغيرها علة غير ما ذكروه والذى يدل على ان مرادهم حصر الاسباب فيما ذكروه انهم
ما ذكروا العلل الفاعلية وانما ذكروا عدة اسباب من العلل المادية فان كانت الابخرة كثيرة قوية على تفجير الارض
الا انها لا يكون بحيث تستتبع كل جزء منها جزءا آخر حدثت العيون الراكدة وان كانت المقدار بحيث
يستتبع كل جزء منها الآخر الا انها القوى على تفجير الارض حدثت القنى فانها تكون من ابخرة لا تقوى
على شق الارض فاذا اعينت بازالة التراب عن وجهها وطرق لها السبيل فصادفت عند ذلك
منفذا فاندفعت اليها ادنى حركة وان حفر فى موضع واحد فسال اليه مياه تلك النواحى القريبة ولم
يطرق له السبيل ولا اعين بما يوجب حركته ودفعه فهو ماء البئر ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العين السيالة
الى العين الراكدة وماء العيون السيالة افضل لان بهذه الحركة تلطفها واما مياه النزازة والمياه المتولدة
من ابخرة كثيرة ليس لها قوة على خرق الارض فيندفع منتشرة والذى يحلل عنها الكثرة المنبع لرخو
ارضها والباقى فى المحبس يتعفن لطول مكثه فى الارض وبطوء حركته الى البروز واما العيون الراكدة
والآبار فاذا انزحت رجع اليها بدله لان البخار الذى هو مادة لها كان قوته ان تندفع الى المنبع المستقر
عليه فى الاول ثم انه يثقل بعد ذلك بحيث لا يتمكن الماء الذى تحته ان يحلله ويبرز عنه بل يكون ما فى البئر
كالسد لكل الارض الذى كانت قبل ذلك فمتى تنقص من ذلك الماء الثقيل الذى هو المانع كان للبخار منه
القوة والقدرة ما يندفع ويصعد الى ان ينتهى الى حده الاول واما اذا كان المتولد فى باطن الارض
دخانا كثيرا قويا له اندفاع كالريح وكان وجه الارض عديم المنافذ والمسام كثيفة فاذا طلب
الخروج والترقى الى المصعد الطبيعى بحركته الخفيف فاذا حاول ذلك ولم يتمكن لما ذكرنا من كثافة وجه الارض
وصلابتها تحرك فى ذاته وصدم الارض وقاومها مقاومات شديدة ولا يزال كذلك الى ان يحرك
الارض ويقلقلها وذلك هو الزلزلة فان كانت المادة كثيرة والمقاومة شديدة كانت الزلزلة
عظيمة هائلة والا كانت متوسطة او ضعيفة فقد تبلغ من قوتها وشدتها احيانا الى ان تشق الارض
فقد يخرج بعد ذلك نار محرقة مشتعلة معها الاصوات الهائلة وقد يخرج ادخنة سوداء من غير
اشتعال وتكون لها رائحة كريهة ويكون نظير الرعد وشبهه فى الارض وخروجها بالاصوات الهائلة و
الاشتعال من الادخنة كحدوث الرعد والبرق عن الابخرة المتصاعدة فى الجو فهو رعد الارض وبرقه
ومنافع الزلازل تفتح مسام الارض ليتطرق بذلك الماء الى العيون والقنوات وغيرها واشعار
قلوب فسقة العامة رعب الله تعالى وتقل فى بعض الزلزلة شتاء لشدة احجاره وبرده الدخانى و
لا صيفا لشدة تحليل حره واكثر ما تقع ربيعا وخريفا واما تكون الجبال انما تكون فى الماء فالحرارة

ليس ظ

مياه العيون السيالة افضل

المنبع ظ

من شدة الزلزلة يشق الارض وقد يخرج النار

رعد الارض وبرقه

تقل الزلزلة فى الشتاء والصيف

يكون الجبال فى الماء

وصعدته فيكون من طين لزج جف وتحجر اما بالحر المفرط او بسبب الشدة بالارضى ولهذا كان الجبل صح

الشديدة

الشديدة المتعفنة فى الهواء اذا صادفت طينا كثير اللزوجة عقدته حجرا صلبا اما دفعة او على مرور الايام ولما كان
الطين غير متشابه الاحوال بل يختلف بالهيئات الكثيرة فيجب ان يختلف ايضا احواله بعد التحجر بالرخاوة والصلابة
واللون وغير ذلك من الهيئات فبعد بروز الجبل وظهوره من الماء لا تزال المياه القوية الجريان والسيول
الشديدة والرياح العاصفة تحفر الرخو الضعيف ويبقى الصلب الشديد ولا يزال ذلك فعلها على مرور
الايام الى ان يصير بعضها منخفضا غائرا وبعضها مرتفعا شاهقا على ما هو هيئة الجبال الواقعة فى الوجود
وتحجر الجبال انما يكون فى مدد لا يضبطها الاعمار ولا تفى بحفظها التواريخ فيشبه ان يكون هذه المعمورة
فى قديم الزمان غير معمورة بل مغمورة بالماء ثم تحجرت بعد الانكشاف قليلا قليلا او تحجرت تحت الماء
لما ذكرنا من احتقان الحرارة الشديدة هناك وان اكثر الجبال فى التفتت بعد تشوهها وتكونها الآن يكون
فى الجبال العادة ان الحكم زيادتها فبسبب تحجر مياه او سيول يؤدى اليه طينا كثيرا فيحجر هناك واذا
ثبت ان الجبال الآن فى سلطان التفتت والارضاض وان طبيعتها مائلة للتلف [illegible]
فلا بد من فسادها وذهابها بالكلية فلا يستبعد عند ذلك ان يصير البر بحرا والبحر برا فان الطبيعة جبلت الحجارة
وشحونة بالغرائب واذا كان الماء مع بعده عن الارضية يعرض له التحجر بسرعة لقوة معدنية فيه فلا يبعد ان
يتحجر بعض الحيوانات والنباتات فيستحيل حجارة صلبة لقوة معدنية تغلب عليها فتحيلها فهى اقرب
الى الارضية من الماء الذى شوهد تحجره فى اسرع وقت وقد شوهد بعض الحيوانات وقع فى معدن الملح
فصار ملحا والواقع فى الحريق فصار نارا وحكى الشيخ انه شاهد رغيفا فيه جميع هيئات الرغفان كالخطط
وقد تحجر فان كان ذلك رغيفا حقا فهو لمثل تلك القوة المعدنية او الهوائية التى تطرأ احيانا بمعاونة
القوى الروحانية والاتصالات الفلكية على قوم او بلدة فتحجرهم مع آلاتهم فكثيرا ما شوهد فى البلاد
الخربة المندرسة من ذلك اشياء واما منافع الجبال فهى كثيرة فهى حابسة للابخرة والادخنة التى يتولد
منها العيون والسحب والجواهر المعدنية لصلابتها وكثافتها فلا تتركه ينفش ويتحلل كما يكون فى الارض
السهلة الرخوة فهى تحفظ الحرارة المنحجرة وتجمع البخار وتعد لبعضه منفذا يخرج فيه بعد ان يتكاثف ويصير
مياها وهى العيون وبعضه لقوة جرمه وكثافته يخرج من الارض غير متحلل بسرعة فيندفع الى الجزء البارد
من الهواء ويتكاثف ويصير سحابا وغيرها وبعضه يحتبس فى باطن الجبل مختلطا بالارضية مقيما هناك
الى تمام تحللها من غير انفشاش ولا تفرق فلا شىء لهذه الاشياء انفع من الجبال فلذلك ترى اكثر
العيون والسحب منها تتولد ثم تتوجه بعد ذلك الى سائر النواحى وكذلك الجواهر المعدنية والذى
تعين على تولد البخار وحفظه فى باطن الجبال كثرة الانداء فى باطنها وكثرة الثلوج على ظواهرها التى تمنع
من نفوذ الحرارة فيها ويشبهون حقن الجبل للابخرة وانفجار العيون منه بالانابيق الصلبة التى تحقن
البخار وتجمعه ماء متقطرا ولو كان من خشب يتخلل لكان ينفش ويخرج فالجبال كالانابيق وما يستقر عليه
من الارض كالقرع والعيون كالاذناب فى الانابيق والاودية والبحار كالقوابل وللجبال منافع اخرى
كثيرة لا يليق ذكرها ههنا ويشبه ان يكون ما يستقر عليه الجبل محتويا ماء **خاتمة الفصل** فى احوال المساكن
وامزجة البلدان الذى تقتضيه طبيعة العناصر ان يحيط كل عنصر بما يليه فينبغى ان يكون الماء محيطا بالارض
والوجود غير واقع على ما هو طبيعى الماء والارض بل هو واقع على ما يقتضيه نظام الكل فان العناية الالهية
تقتضى الجماد والحيوانات المتنفسة المحتاجة الى الارض فانكشف بعضها لعدة اسباب منها استحالة
العناصر بعضها الى البعض فاذا استحال بعض الماء ارضا وبعض الارض ماء او نارا فيقع فى الارض

عهد هو

بيان احوال المساكن وامزجة البلدان

بسببه تضرس ويحصل فيها وهد ومنها مسامتات الكواكب وتبدل اوضاعها لاسيما الثوابت التي تتغير
مسامتاتها واوضاعها المنتقلة الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى وكذلك الاوجات والحضيضات وهذه
من الاسباب العظام الموجبة لانتقال العمارة والبحر من صقع الى صقع بتبخير الرطوبة وتصعيدها الى جهة اخرى
ومنها انه لا بد وان يكون بين الماء والارض طين والشمس والكواكب تحجره على ممر الايام حتى يصير تحافنا
جبلا عظيما فينتقل البحر برا والبر بحرا فينكشف لهذه الاسباب هذا الربع المسكون وهو في الطول نصف
الدور وفي العرض من خط الاستواء الى تمام الميل الكلي شمالا ومنه الى قريب من ستة عشر درجة جنوبا
ولم يقم برهان واضح على ان باقي الارباع مغمورة بالماء الا ما كان من غلبة الظن ان الطبيعة المائية تقتضي
الغمور للارض لكون الماء اكثر من الارض لكون العناية الالهية تقتضي ان يكون كل عنصر اذا استحال بالكلية
الى الآخر ان يكون مثله فاذا استحال الماء الى الارض على تقدير عدم الغمور لا كثر لصار اصغر من الارض فثبت ان
الاشبه ان الماء يغمر الاكثر من الارض ثم قال القدماء من ارباب الرصد ان ناحية الجنوب لا تحتمل العمارة لقرب
الشمس من الارض وهذا فيه نظر لان خروج الشمس عن المركز هناك ليس بكثير ثم اذا فرضنا ما تحت مدار
الجدي شديد الحر فالامعان بعد ذلك الى ناحية القطب الجنوبي يكون اقل حرا فيكون المقام هناك فيمكن
ان يكون فيه عمارة في البر وجزائر في البحر واعلم ان خط الاستواء يجتاز على البحر في اكثر المواضع والاشبه
ان ما جاوز خط الاستواء في ناحية الجنوب في حكم البهائم والسباع وكذلك الحكم فيما جاوز تمام الميل
في ناحية الشمال قال قدماء الفلاسفة ان الارض المحترقة وهي التي بين الدائرة الخارجة عن مدار رأس
الجدي الى الارض المحترقة وهي التي تجاوزها الشمس بمدارها الى خط الاستواء فان الشمس تسخن هذا القدر
تسخينا شديدا لا يمكن ان يقيم فيه الحيوان وقال الشيخ في الشفاء ان ما حكموه ليس بحق لان ههنا بلادا
عرضها اقل من الميل والشمس تسامت رؤوس اهلها مرارا مع انها عامرة وفي نفس خط الاستواء بلاد
عامرة كسرنديب والقياس يقتضي ان يكون خط الاستواء اصلح المواضع للسكنى واولاها بالاعتدال
لانك علمت ان الحر ليس لان الشمس حارة او شعاعها ناري او انها تقهر الشيء بالنزول بل لان الجسم المستعد
لقبول الحرارة اذا اضاء يسخن فكلما كانت الاضاءة اشد كانت الحرارة اقوى واشد والحرارة في الصيف
ليس بسبب القرب منا فانها في هذا الوقت في الاوج فهي ابعد بل هي اقرب مسامتة وفي الشتاء اقرب
مسافة وابعد مسامتة اذا عرفت هذا فالشعاع الواقع من الشمس على سبيل التشبيه يكون على هيئة مخروط
او اسطوانة ووسط المتوهم اذ شيء متصل بين الشمس والمستضيء يكون خارجا في المركز نافذا في وسط
المخروط كالمحور يكون اشد تسخينا من الاطراف لشدة نوريته وضعف الاطراف فالبلاد الواقعة في
وسط هذا المخروط اشد انارة فهي اشد سخونة وما يبعد يكون اقل اضاءة وسخونة وليس التسخين
بهذه المسامتة فقط والا لزم ان يكون حر السرطان اشد من حر الاسد وحر الثور مساويا لحر السنبلة
وليس كذا ثم لو جاز على الشمس الانتقال الى السرطان دفعة فانها لا تسخن ما تحتها في البلاد تسخينا قويا
كالتي الحاصلة في ثبت دفعة فانها لا تسخن تسخينا كثيرا الآن بدوام حكمها فالمداومة تقتضي زيادة
حر الحر ولاجل ذلك كان الحر بعد الزوال اشد مما قبل الزوال فالبلاد التي لها عرض تقرب الشمس
منها بتدريج يتقدمه تسخين بعد تسخين هكذا الى حين المسامتة فحينئذ تقيم عندها مدة غير منتحية عن سمت
الرأس لصغر الميل وقلته عند قرب الوصول الى احد المنقلبين لا سيما اذا جاوزت سمت الرأس ثم عادت
اليه مرة اخرى كالعرض القريب من الميل الكلي وينضم الى ذلك طول النهار وقصر الليل فيدوم

لحاح الشمس

بيان الربع المسكون

كن ظ

بيان مجاز خط الاستواء

خط الاستواء اصلح المواضع للسكنى

لحاح الشمس عليها بالتسخين فلا جرم يكون الحر كثيرا شديدا وخط الاستواء بخلاف هذا الحكم فان الشمس
فيه تسامت دفعة لكثرة الميول وتفاوتها التفاوت الذي يكون التأثير فيه كثيرا لسرعة مجاوزتها فقط
ثم يبعد بعد ذلك عن سمت الرأس سريعا من غير لحاح ولا مكث مع زيادة بعد في كل ساعة وازدياد الميل
مع مساواة النهار لليل فيعتدل حرارة نهارهم ببرودة ليلهم فلا يكون الهواء غاية في الحر ولا البرد
ثم لا يعود المسامتة الا بعد نصف سنة فتعود مرة اخرى الى المسامتة على القانون الذي مر فلا يشتد الحر
ولا البرد هناك والبلاد الكثيرة العرض يكون فيها البرد قويا ثم يتعقبه الحر اشد فلا بد ان فيها قياسا بينا
بالانتقال من الضد الى الضد وليس الامر كذلك في خط الاستواء فان الابدان ينتقل من الاعتدال الى
حد غير بعيد فخط الاستواء مشتبه الحال والاقرحة الاغذية فبالحس تتغير بحيث يقع فيها الاعتدال
بينهم فيكون كانهم في ربيع دائم واورد فخر الدين ان السخونة التي تكون في خط الاستواء اشد
من السخونة الكائنة في غيره من البلاد لان البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي تسخين الشمس فيها عند
كونها في غاية الميل وهو رأس السرطان كتسخينها في خط الاستواء لكن تسخينها في هذه البلدة في هذه
الحالة يكون في الغاية فيكون التسخين في خط الاستواء كذلك في الغاية في غير هذه الحالة يكون ذلك
التسخين في خط الاستواء اشد من التسخين في هذه الحالة لقرب الشمس حينئذ من سمت رؤوسهم ويلزم
من ذلك ان يكون تسخين الشمس في خط الاستواء في جميع السنة تسخينا شديدا وجوابه انا لا نسلم ان
التسخين الكائن في البلدة التي عرضها ضعف الميل يساوي التسخين الكائن في خط الاستواء ولا نسلم
ايضا ان التسخين في خط الاستواء اشد وذلك لان دور الفلك في البلدة المفروضة حمائلي لمحاذاة
لارتفاع القطب الشمالي عن الافق وحينئذ يكون الظاهر من المدارات اليومية التي للشمس في هذه البلدة
اعظم من المدارات اليومية التي لها في خط الاستواء فيكون مكث الشمس هناك فوق الارض عند
كونها في البروج الشمالية في البلدة المفروضة اكثر من مكثها فوق الارض في خط الاستواء ويلزم من
ذلك ان يكون التسخين الحادث في خط الاستواء في هذه الحال اقل مما يكون في تلك البلدة المفروضة
فتكون احوالهم متشابهة او قريبة من التشابه لان الشمس لا يبعد عن سمت رؤوسهم كثيرا فلا يعظم التفاوت
بين شتائهم وصيفهم بخلاف ما اذا كانت الشمس في احد المنقلبين في البلدة المفروضة فان السخونة تكون
فيها في الغاية لقلة تزايد الميول وكون الشمس كالواقع على سمت الرأس فلا جرم يقوى التأثير والتأثر فيها و
مع طول نهارهم الصيفي لكثرة زمان التسخين ولما كانت الشمس في خط الاستواء تسامت رؤوسهم في السنة
مرتين وتبعد عن سمت رؤوسهم مرتين فهناك صيفان وشتاءان ولما توسطت في طرف الشمال في ذهابها
وفي رجوعها الى الجنوب وكذلك في طرف الجنوب فهناك ربيعان وخريفان ففصول السنة هناك ثمانية ولتحقيق
الاسباب لقوي فان البلاد الجبلية ابرد من الغائرة والشمالية ابرد من الجنوبية لمرورها على الثلوج والجنوبية تسخن
لمرورها على البحار والاماكن الحارة الا ان يكون في وجه البلدة جبل والبلاد الشرقية اسخن من الغربية لا ما قيل
ان الشمس تجده عنها في حركتها ومودعة آثارها في الغربية والشرقية باخذه عنها فان كل نقطة من الارض
يأخذ الشمس اليها وعنها على السواء بل لان البحر الذي خلفه والذي عن جنوبه يسامته الشمس قبل مسامتة
رؤوسهم فيتبخر بخارا كثيرا وقت مسامتتهم لا يخلو عن بخر قريب مسامته ايضا والبلاد البحرية تسخن بتسخين
الكثير الذي يحمى بانعكاس شعاع الشمس وان عدمت هذه العلة كانت باردة لتبريد الماء اياها واما
البلاد الغربية فان الشمس يلبسهم في غيرهم ويبخر بعيد به لان البحر يقع غربيا عنهم ووقت محاذاة الشمس

المناقضة الكسر در طومق اخرى

يكون مد

لا يكون اخذه في البعد عنهم وممرات الكواكب لها اثر عظيم في الحر والبرد الا ان ادراكها خفي جدا واعلم ان الطوفان عبارة عن غلبة بعض العناصر على الربع المسكون كله او بعضه بسبب اجتماعات في الكواكب على هيئة مخصوصة يوجب تغلب احد العناصر لاستعدادات عنصرية فان العناصر قابلة للزيادة والنقصان والوجود المتوسط وان كان هو الغالب الا ان وقوع احد طرفي الافراط والتفريط ممكن وذلك يقتضي انتقال العمارة وان كان كل انطباق منطقة البروج على معدل النهار يمكث كما قيل فلا بد من ف والعمارة بالكلية وفناء الانواع وذلك هو القيامة الكبرى فيكون في العالم قيامات كثيرة تتوالى في سنين لا يضبطها الاعداد ولا يحفظها التواريخ وبعد ف والانواع فيمكن ان يحدث بعد ذلك بالتولد دون التوالد فان الحيات تتولد من الشعر والعقارب من السرو الباذروج والضفادع من المطر والفار من المدر ويمكن ان يكون الانسان وغيره من الحيوانات يفنى بالكلية ثم تحدث بالتولد دون التوالد وكون امثال هذه انما يقع في النوادر عند تشكل غريب يقع من الفلك لا يوجب امتناعه وان لا يكون له وجود

القسم الخامس في تكون المعادن

ويشتمل على فصلين

الفصل الاول

في المعدنيات الابخرة والادخنة التي تولدت تحت الارض ان كانت مادتها كثيرة وقوتها شديدة فانها تشق الارض وتخرج فيكون اما عيونا جارية او زلازل هائلة وان كانت قليلة ضعيفة القوة بقيت محتبسة في الارض فيمتزج القوى المودعة في الاجسام بعضها ببعض وتختلطها على ضروب فيعدها لقبول قوى لقوى وصور يكون بها انواعا وهي الجواهر المعدنية ويختص كل واحد منها ببقعة من الارض يوجد فيها فان اخذ مادة القوة المعدنية فولدته مرة لقوى وهكذا يكون الحال مهما كانت القوة هناك موجودة فان نقلت ما تولد في غير بقعته في ارض لقوى فانه لا يتكون منه شيء لكون القوة المولدة له في ارض المعدن فقط بخلاف البزور التي تنقل من ارض الى ارض اذا كانت التربة موافقة فانها اذا زرعت تولد منها شيء والقوة المولدة للحيوان الموجودة في الشخص تتولد حيث يكون الشخص وشبهوا القوى في المعادن كالنفوس والقوى النباتية والحيوانية في النبات والحيوان ويكون الفرق بينهما ان هذه تتولد في ضمها والمعدنيات تتولد في معادنها ووجه التقاسيم للجواهر المعدنية ان يقول اما ان يكون الجواهر المعدنية ذائبة او غير ذائبة فان كان ذائبة فهي على اقسام ثلثة القسم الاول الذائب المنطرق الذي لا يشتعل وذلك هو الاجساد السبعة القسم الثاني الذائب المشتعل الذي لا ينطرق كالكبريت والزرنيخ القسم الثالث الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل كالزاجات والاملاح التي تذوب وتنحل بالرطوبات والاجسام التي لا تذوب فقد يكون رطبة وقد تكون يابسة فالرطبة كالزوابيق التي لا يكون قابلة للذوب وهي مع ذلك في غاية الرطوبة واليابسة كاليواقيت والالماس وغيرهما من الحجار التي لا تقبل الذوب لشدة الصلابة واليبس فيحصل لنا من هذا التقسيم ان المعدنيات تنقسم الى خمسة اقسام الاول الذائب المنطرق وهو الجسم الذي تجد فيه رطبة ويابسة امتزاجا شديدا محكما بحيث لا يقوى النار على تفريق الرطب عن اليابس مع بقاء دهنية قوية بسببها تقبل الانطراق لان مادة المنطرقات انما هو جوهر مائي وهو الرطب يخالطه جوهر ارضي وهو اليابس مخالطة شديدة يمنع انفصال احدهما عن الاخر ثم انطبخ احدهما بالاخر حتى حصل هناك رطوبة دهنية فاذا انجمد ذلك المركب بالبرد بقيت فيه الرطوبة ثابتة غير زائلة فكان منطرقا لبقاء تلك الرطوبة اللزجة الدهنية فان الرطوبة لو فارقت بعد الجمود وعدمت لم يكن ذلك الجسم منطرقا وهذه المنطرقات الذائبة هي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس والرصاص الابيض وهو القلعي والاسود وهو الاسرب ويسمى بالابار والانك

والحديد

والحديد والخارصيني وهو صنف من النحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وهذه الاجساد السبعة مركبة من الزيبق والكبريت وهما ابواها والدليل على ان الزيبق عنصرها وجوه الاول ان جميع هذه الاجساد عند الذوب تصير اليه يجري فيها زيبقية لا سيما الرصاص اذا ذاب فانه لا يشك انه زيبق رجراج الوجه الثاني ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد كلها لكونه من جوهرها الثالث ان الزيبق لما عقد برائحة الكبريت رصاصا بسرعة اشبه ان يكون عنصر الذائبات وهذه الوجوه اقناعية تحتاج الى ان يقوى بالحدس واما كون الكبريت عنصرا فلان الزيبق مركب من مائية كبريتية فالدليل الدال على عنصرية الزيبق دال على عنصرية الكبريت وامتحان علم الصنعة يدل على ما ذكرنا واورد ابو البركات البغدادي بان هذه الاجساد لو كانت مركبة من الزيبق والكبريت لوجب وجود كل واحد منهما في معدن الاخر ونحن لا نجد الزيبق والكبريت في معدن شيء من هذه الاجساد ولا نجد ايضا شيئا من هذه الاجساد في معدن الزيبق والكبريت فليست هذه الاجساد متولدة منهما وجوابه ان عدم وجداننا الزيبق والكبريت في معادن هذه الاجساد لا يقدح فيما ادعيناه لجواز تغيره بالمزاج ولجواز وجوده في بعض المعادن التي لم نطلع عليها وايضا فمن الذي يقدر ان يحكم انه ليس هناك شيء من ذرائره بالكلية وهذه الاجساد وان تولدت عن الزيبق والكبريت فيختلف تكونها عنهما بحسب اختلاف الزيبق والكبريت فانه اذا كان الزيبق نقيا وكان الكبريت العاقد له ابيض غير محترق ولا درن افضل مما يستعمله اهل الصنعة تولد منهما الفضة وان كان الكبريت مع صفائه ونقائه اجود واصبغ وفيه قوة لطيفة صباغة نارية غير محرقة وكان افضل مما يستعمله اهل الصنعة فانه يعقد الزيبق ذهبا وان كان الزيبق جيد الجوهر وكان الكبريت العاقد له غير نقي بل كان محترقا تولد منهما النحاس وان كان الزيبق دنسا رديا فيه ارضية متخلخلة وكان كبريته دنسا نجسا تولد منهما الحديد وان كان الزيبق جيدا وكبريته رديا غير شديد المخالطة بل كان مداخلا له ساقا فساقا تولد منهما الرصاص القلعي وبسبب عدم المخالطة التامة يصر وان كان الزيبق رديا ثقيل الاجزاء الطينية وكان كبريته رديا منتنا ضعيفا لم يستحكم انعقاده تولد منهما الاسرب وان كان الزيبق والكبريت صافيين وفي الكبريت حمرة وقوة نارية لطيفة غير محرقة ووصل الى الزيبق قبل النضج التام برد عقده تولد منهما الخارصيني والعلة في حركة بعض هذه الاجساد بالحركة الدورية عند الذوب ان الحرارة من شانها ان تفيد الميل المصعد الى فوق فالجسم المتصعد كلما كان الطف واخف كان اقبل للتصعيد فاذا عملت الحرارة في الجسم المركب من كثيف ولطيف وكان الامتزاج بينهما في غاية الاحكام بادر اللطيف الى الصعود وترك الكثيف فاجتمعت المتماثلات بانضمام كل جزء الى ما يجانسه كما قيل الجنسية علة الضم وتفرقت المختلفات وان كان الامتزاج بين اللطيف والكثيف في غاية الاحكام وكانا قريبين من الاعتدال فاذا اثرت الحرارة في هذا الجسم المركب منهما بادر اللطيف الى الصعود فتشبث بالكثيف وجذبه الى جهته ولزمه لزوما مانعا له عن التفرق فيحصل من ذلك التمانع والتجاذب حركة دورية وهذا انما يكون في الذهب والفضة فقط واما اذا لم يكن اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فان كان الغالب هو اللطيف يصعد فقد يستصحب معه كل الكثيف او بعضه كالنحاس المحرق بالتوتيا عند عمل تأثير الحرارة فيه الاثر القوي على ما حكاه ارباب التجربة فان لم يكن اللطيف غالبا فقد تؤثر الحرارة القوية في جعله لا في تسييله كالحديد وقد لا تؤثر فيه الحرارة لينا كالطلق القسم الثاني الذائب المشتعل فهو الجسم الذي لا بد وان يكون فيه رطوبة دهنية مع يبوسة ويكون مزاجه غير مستحكم وبسبب ذلك

للقوى النارية على التوفيق بين رطبة ويابسة وهو الاشتعال كالكباريت والزرانيخ اما الكبريت فقد تولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد وتقرب من تولده تولد الزرنيخ الا ان دهنية الكبريت اكثر والكبريت اب للاجساد السبعة عند الطبيعيين دون الزرنيخ القسم الثالث الذائب المتحلل بالرطوبة لاستيلاء المائية على مزاجه وعدم استحكام مزاج ذلك الجسم المركب كالنوشادر والشب والزاج والملح والقلقند والقلقطار فان النوشادر ضرب من جنس الاملاح الا ان النارية في النوشادر اكثر من الارضية فلهذه العلة اذا اصعد لا يبقى منه شيء بل يتصعد كله فتولده من مخالطة دخان حار لطيف كثير النارية وانعقاده انما هو باليبس وكذا الملح فان الاجزاء الارضية الدخانية غالبة فيه والدليل على ان الاجزاء الدخانية الارضية غالبة فيهما اتخاذ النوشادر من سخام الاتون بالتصعيد وهي اجزاء دخانية واتخاذ الملح من الرماد والمحترق بان يطبخ ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ملحا والزاجات مركبة من ملحية وكبريتية وحجارية الا ان فيها قوة بعض الاجساد الذائبة واما القلقند والقلقطار فيتولدان مما يتحلل من الزاجات مع الاجزاء الكبريتية التي فيها والذي يتحلل منها انما هي الاجزاء الملحية واذا انعقد يكون قد استفاد قوة بعض الاجساد ان كان ذلك المستفاد منه قوة الحديد فهو القلقطار فيحمر ويصفر وان كان قوة النحاس اخضر وهما قد يعملان بالصناعة القسم الرابع الذي لا يذوب ولا ينطرق فهو كالزيبق لاستيلاء الاجزاء الرطبة على مزاجه واستحكام الامتزاج بين الاجزاء الرطبة واليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقها وتولده من مخالطة ارضية لطيفة كبريتية شديدة المخالطة بحيث لا ينفرد منه سطح لا يغشاه من تلك اليبوسة شيء كانها جلدية فلهذه العلة لا يتعلق باليد ولا يتشكل بين الاصابع وبياضه انما هو من صفاء مائيته وبياض ارضيته اللطيفة وممازجة الهوائية لها القسم الخامس الذي لا يذوب ولا ينطرق لاستيلاء الاجزاء اليابسة على مزاجه والامتزاج بين اجزائه الرطبة واليابسة محكم لا تقدر النار على تفريقها وهي جميع الحجريات كاليواقيت والزبرجد والبلخش والعقيق وسائر الاحجار وتولدها من مائية لا يكون جمودها بالبرد وحده بل انما يكون جمودها بالبرد المحلل لتلك المائية الى الارضية بحيث لا يبقى فيها رطوبة حية دهنية اصلا فبسبب ان عقدها باليبس لا يذوب الا بالحيل وبسبب انه لا رطوبة حية دهنية فيه لا ينطرق ومن جملة هذه الجواهر المعدنية الارواح وحب واحجار فالارواح عندهم اربعة النوشادر والكبريت والزرنيخ والزيبق واما الاجساد فهي الاجساد السبعة المذكورة واما الاحجار فكالزاجات والمرقشيثا والطلق والمغنيسيا واشباهها وذكر صاحب اخوان ان الجواهر المعدنية ينقسم الى اقسام ثلثة منها ما يتكون في التراب والطين والارضين السبخة ويتم وينضج في سنة واقل من ذلك كالكباريت والزاجات والزرانيخ والنحوب والاملاح وما اشبهها ومنها ما يكون تكونه في قعر البحار ويكون نضجها في سنة واكثر من ذلك كالدر والمرجان فالدر حيواني والمرجان نباتي ومنها ما يكون تكونه في جوف الاحجار وبطون الصخور وكهوف الجبال وخلال الرمال ويتم تكونها ويتكامل نضجها في سنين متعددة كالاجساد السبعة وما اشبهها ومن هذا القسم الثالث ما لا يتم تكونه ولا يستحكم نضجه الا في عشرات من السنين كالياقوت والزمرد والزبرجد والعقيق والالماس وما اشبهها وذكر بعض الحكماء ممن كان له عناية باحوال المعادن انه عرف منها ما يقرب من سبعمائة نوع مختلفة الطبايع والالوان والاشكال والثقل والخفة والطعوم والروايح واما الوانها فيكون بحسب الوان الكواكب المتولية لها على ما يذكرون ويجب

والاحجار التي لها ارواح سبعة المرقشيثا والمغنيسيا والتوتيا والشادنة والمغناطيس والزاج والملح واما التي لا ارواح لها فسبعة الطلق والكحل والصدف والبلور والدهنج واللازورد والخماهن تعليقات

مطارح

مطارح اشعتها على البقاع التي تختص بها فالسواد منسوب الى زحل كالاسرب والحديد والقار وما اشبهها والخضرة للمشتري كالزمرد والزبرجد والحمرة للمريخ كالعقيق والمرجان والصفرة للشمس كالياقوت الاصفر والذهب والزعفران والزرقة للزهرة كالبلخش واللازورد والملون لعطارد والبياض للقمر كبياض الفضة والبلور والملح والقطن وطبايع هذه الجواهر المعدنية مختلفة بحسب اختلاف القوى الروحانية الفاعلة لها فمنها متشاكلة ومتضادة ومتنافرة ولها تاثيرات بعضها في بعض كالجذب والدفع والمسك وغير ذلك من العجايب المودعة فيها

الفصل الثاني في الكيميا واحكام النجوم

زعم قوم من الحكماء ان لكل علم عملا نسبته اليه كنسبة الثمر الى الشجرة بل اصل متمكن في الارض فعلم بلا عمل شجر بلا ثمر وثمرة العلم الطبيعي وعمله انما هو صناعة الكيميا والطب واحكام النجوم وهذه العلوم الثلثة هي من علم المزاج ومتعلقة به ومن القوى الطبيعية فكل من عرف العلم الطبيعي ولم يعرف العلم المنسوب الى الاكسير فقد فقد من شجرته اطيب ثمرتها واشرفه واجل هذا العلم تكلم الطبيعيون في الكون والفساد والاستحالة والمعادن وكذلك من تعلم هذا العلم ولم يتعلم الطب فقد فقد افضل ثمار شجرة ومن عرف هذا العلم وعلم الهيئة وحساب الزيجات ولم يعرف احكام النجوم فقد فقد من اشجاره ثمارا لذيذة طيبة والذي ذكره صاحب المعتبر في هذا ان العلم يراد للعلم والعمل الا ان العلم اشرف من العمل لانها فضيلة عقلية ملذة يشتاق اليه النفس الفاضلة بالطبع والتذاذها به يشبه لذة الفرحة والنزهة الجامعة للنظر الى المحاسن كلها ولطيف فاللذة بها يكون افضل واعظم واشرف مما عداها من الامور الملذة واما العمل فليس شيئا مقصودا بالذات بل تارة يقصد به ازالة الموانع وظهور الاستعداد المؤدي الى انكشاف الحقائق وتارة يقصد به حصول الهيئات الفاضلة للنفس وتارة يتوصل به الى اسباب يؤدي الى كمال النفس ثم ان العمل انما يحصل من العلم وبسببه واذا عرفت هذا فليس في هذا العلم ما يحصل به الكيميا بل فيه ما يبطله ويبعد عنه ويؤيس الطامعين عن طلبه فان الاصول الطبيعية دلت على انه لا اصل له ولا حقيقة وان كان حصوله بالتوفيق كما قد قيل فلا حاجة الى هذا العلم والحق ان هذا الرجل لم يذكر برهانا على امتناعه ولا على امكانه فان كان ممكنا فلا ريب عند العاقل كيفية اعانة العلم الطبيعي في الكيميا لا سيما معرفة الكون والفساد وانواع الاستحالات الواقعة بين البسايط وتقاسيم الامزجة واحوال القوى ومعرفة طبايع الجواهر المعدنية فان خلاصة علم الاكسير هو معرفة الحل والعقد الحقيقيين وحاجتها الى العلم الطبيعي بين ظاهر واما الشيخ الرئيس فزعم ان اصحاب الحيل يمكن ان يعقدوا بالصناعة الزيبق بالكبريت عقدا محسوسا يشبه بالصنعة الطبيعية من بعض الوجوه فان الاحوال الصناعية لا تشبه الطبيعية من جميع الوجوه بل يكون قاصرة عنها غير لاحقة بها وان بذل الجهد وليس في ايدي اصحاب الاكسير ان يقلبوا الانواع قلبا حقيقيا بل الذي في ايديهم تشبيهات حسنة من صبغ الاحمر اصفرا وابيض شبيها بالذهب والفضة وان يصبغوا الابيض صبغا شديدا به يشبه بالذهب وان يسلبوا الرصاصات اكثر ما فيها من العيوب والنقص ويكسوها كيفيات مستعارة مع حفظ جواهرها الاصلية الا انه قد يبلغ التدقيق في المشابهة الى حد يخفى الحال فيها على النقدة من اهل الخبرة ولم يتبين لي الى الان انه يمكن سلب الفصول المنوعة عن الجواهر المعدنية وكسوها فصول انواع اخرى بل يبعد عندي جوازه اذ حل المزاج الى مزاج آخر متعذر فانه يشبه ان لا يكون

بيان الكيميا واحكام النجوم

فان العلم الخالي عن العمل كالشجرة الخالية عن الثمرة وكذلك العمل الخالي عن العلم كالشجرة صح

جها

انكار كيميا

الامور المحسوسة هي الفصول المنوعة للاجساد بل يكون عوارض ولوازم والفصول التي لها مجهولة والمجهول
لا يمكن ان يوجد بل لهم ان يسلبوا عنها الالوان والروايح والطعوم والاوزان وغير ذلك مما لم يقم على نفيه
برهان ثم قال والاشبه ان يكون النسبة التي بين العناصر في تركيب كل جوهر منها غير ما يكون في التركيب
الآخر وحينئذ لا يعاد اليه التركيب الا بفكه واعادته الى تركيب ثانيا واحالته اليه ولا يمكن ان يكون ذلك
باذابته يحفظ الاتصال من غير ان يختلط به شيء غريب وقوة غريبة والجواب انه ان اراد بالفصل المنوع
الكلي المميز للشيء عما يشاركه في الجنس فالكلي ذهني لا وجود له في الجسم المحقق في الخارج وان اراد به الصورة
الجوهرية فقد ابطلناها وبينا انه ليس في الجسم الا الكيفيات الاولى الاربع كما هو مذهب الذين استخرجوا
هذه العلوم وعوارض اخرى يمكن تبديلها وتغييرها على ما صرح بامكانه هذا الحكيم الفاضل ولان سلمنا
وجود الفصول والصور فليس يجب على من اراد تحصيل نوع ان يعرف فصوله فان فصول المحسوسات
مجهولة على زعمه ومع ذلك فانا نقصد اتخاذ الحية من مادة الشعر والعقرب من الباذروج وسائر
الانواع من الحبوب والاشجار ثم اذا حصل الاستعداد سواء كان بتعقلنا او بتعقل الطبيعة فلا بد
من افاضة صور الانواع سواء قصد بالاتخاذ او لم يقصد وقد رد عليه علماء الصنعة واستجهلوه في
هذا العلم وناقضوه ونسبوه الى غير النهاية اللايق به من الفضيلة والشيخ قدس الله روحه لم يجزم
بالامتناع ليرد عليه جميع تلك المناقضات واني قال الحجتين عندي واستبعد وقوعه مما ذكره من جهل
الفصول المنوعة وهذا الجواب عما ذكره من النسبة التي بين العناصر في التركيب ونحن فقد شاهدنا بعض
الاحوال الدالة على صحة هذا العلم ووقوعه في الخارج وهم يصنعونه من المعادن والنبات والحيوان ويدعون
ان الحجر الاعظم الذي ينقلب الجسم منه قنطارا انما يكون في الحيوان واما علم الطب فحصول اكثره بالتجارب كما
والقياسات من القواعد الطبيعية ولا شك ان الطبيب كلما كان امهر فيها كان اقدر على القياسات
والاستنباطات والقدر الذي يحتاج اليه منه معرفة العناصر وقواها والافعال والانفعالات وما بينها من
التضاد والتناسب والكون والفساد والاستحالة والتغير وخواص النبات والحيوان فلا يحتاج الى معرفة
الجزء الذي لا يتجزى ولا الهيولى والصورة وتناهي الابعاد وحدوث الزمان والمكان والحركة والسكون
والطبيب يعرف قدر ما في الطب بالحس والتجربة كما قد يعرف التشريح وقوى الادوية واما علم الاحكام النجومية
فانه يتعلق بالعلم الطبيعي منه شيء واكثر ما يذكرونه فيه مخالف للعلوم الطبيعية كوصفهم الكواكب بالكيفيات الاربع
كقولهم زحل بارد يابس والمشتري معتدل والمريخ حار يابس والمعتدل خير والخير سعد والافراط شر
والشر نحس فالمريخ نحس وهذه الكيفيات من الملموسات ولم يدل على وصفها بالكيفيات دليل والشمس
وان دل الحس على حرارتها فالعقل يدل على خلافه ولو امكن ان ينسب الى السماوات شيء من الاضداد
فالاولى ان ينسب اليها الحرارة لانارتها وحركتها ومنها ما يخالف القواعد الطبيعية كقسمتهم الفلك
مع تشابهه في الطبيعة الى قسمة وهمية الى بروج ودرج ودقايق ثم نقلوا هذا الوهم الى الوجود
الخارجي وبنوا عليه احكاما وقولهم في الحدود ان خمسة درجات من برج كذا لكوكب كذا وستة منه لآخر
واربعة لآخر وارباب البيوت كالملوك فالاسد للشمس والسرطان للقمر وباقي الكواكب لكل واحد بيتان
واحد في حيز الشمس والآخر في حيز القمر ثم هذه البروج سميت بهذه الاسماء لوجود كواكب على تلك
الصورة في ذلك الموضع ثم انها قد تنتقل الى مواضع وتحصل في مواضعها صور اخرى ومن طالعه
برج قرب بيته صاحب ذلك البرج وكذلك قسمتهم الدرجات الى المذكرة والمؤنثة والنيرة و

علم الطب

علم الاحكام النجومية

الشمس ليس بحار عند العقل

والمظلمة

والمظلمة والزائدة في السعادة وغير ذلك مما يتبدل بانتقال الكواكب التي هي لها ويقولون ان كوكب كذا
ينظر الى كوكب كذا من ستين درجة وهو سدس الفلك فهلا قالوا ينظر اليه من خمسين او سبعين
فان كان مرادهم ظهور الكوكب للكوكب فقل ما يخفى بعضها عن بعض وان كان المراد اختلاط الشعاع
فالشعاعان يكونان دائما مختلطين وان كان هناك معنى آخر فليظهروه لننظر فيه وكذلك الحكم في
التربيع والتثليث وكذلك الحكم فيما ذكروه من طبايع البروج وانقلابها وثباتها وما ذكروه من الاحوال
الفاسدة كقولهم ان الحمل حار يابس ناري منقلب لانقلاب الفصل الى الربيع عند حلول الشمس فيه والثور
بارد يابس ارضي ثابت لثبوت الفصل عند حلول الشمس فيه والجوزاء حار رطب هوائي والسرطان
بارد رطب مائي فهلا قال ان السرطان اذا حلت الشمس فيه يشتد حر الزمان ولهم من هذه الخرافات اشياء
كثيرة لو استوفيناها لطال الكلام وللشيخين الفاضلين ابي نصر وابي علي قدس الله ارواحهما رسالتان
لطيفتان في ابطال احكام النجوم وخلل صنعتها ما ذكرناه والذي يمكن ان يقال في هذا الباب انك قد عرفت
ما اشرنا اليه في اول فصل الآثار العلوية من تاثيرات الاجرام العلوية والاشعة الكوكبية والذي ذكر في
كتب الاحكام فاكثره يدل عليه التجربة دون القياس وبعضه يدرك بالوحي والالهام الرباني وبعضه
بالدعوة العظمى للكواكب ولا يدرك بالقياس وحده بل القياس العقلي يدل على خلاف اكثر ما ذكروه
وليس مراد ارباب علم الاحكام من قولهم ان بعض الكواكب موصوف بالحرارة وبعضها بالبرودة والرطوبة
واليبوسة وامثالها اتصاف اجرامها بهذه الكيفيات بل مرادهم ان شعاع كل واحد منها اليه من حيث
الروحانية ما يفعل في كل موضع من مواضع الفلك اثرا مخصوصا فانهم وجدوا الاتصالات المذكورة
مؤثرة تاثيرا لا يوجد في غيرها من الابعاد الاخرى وجميع ما ذكروه من الاوضاع والاصطلاحات فهو بحسب
التاثير والتاثر وهذا العلم مبداه ماخوذ من الملا الاعلى وقبله منهم الانبياء والحكماء كآدم وشيث وهرمس
ونوح وامثالهم وكانوا لتأييدهم يصيبون في الاحكام غاية الاصابة والعلوم الروحانية التي كانت لهم فكانها
كانت مبنية على علم الاحكام لا يفتح الا بها ولا يقوم الا عليها وقلة الاصابة في هذا الزمان فلقلة
استعداد العلماء وضعف اعتنائهم به مع اختلال الارصاد وغير ذلك من الاسباب الموجبة للخطاء
وهو من العلوم الشريفة المحتاج اليه في كثير من العلوم المهمة ولو امكن ان يحيط الانسان بجميع الجزئيات
من الحركات التي في الاجرام السماوية لامكن الاطلاع على جميع الحوادث الموجودة في هذا العالم ولكن الامر متعذر
وقد عرفت فيما سلف ان جميع الحوادث يستند الى الحركات الفلكية وتاثيرات الاشعة الكوكبية والاشعة
اكسير الكون ومنبع الانواع **القسم السادس** في النفس النباتية وتشتمل على فصلين **الفصل الاول**
في القوى النباتية البسايط العنصرية اذا اختلطت وامتزجت كان لتركيبها وامتزاجها ثلث
مراتب المرتبة الاولى المعدنيات وهي ما يتكون عن الاستقصات بالتركيب المزاجي المرتبة الثانية مرتبة
النبات لان البسايط اذا تركبت تركيبا اقرب الى الاعتدال من تركيب المعادن حدث النبات
لان الاعتدال كلما كان اكثر كان الاستعداد لقبول القوى الفاضلة اتم واولى المرتبة الثالثة مرتبة الحيوان
لان الاعتدال في تركيبه لما كان اتم من النبات كان قبوله للقوى الكاملة اشرف منه ووجه الحصر ان المتكون
بالتركيب المزاجي اما ان يتحقق له حس وحركة ارادية اولا والاول هو الحيوان واما الثاني اما ان يتحقق له الغذاء
ونموا وتوليدا اولا والاول هو النبات والثاني هو المعدن وفائدة تبديلنا اما ان يكون له حس وحركة
ارادية بقولنا اما ان يتحقق له حس وحركة ان البرهان ما قام على ان النبات لا حس ولا حركة له

للشيخين رسالتان في ابطال احكام النجوم

احكام النجوم من العلوم الشريفة

بقدر استعداده فان جماعة من الحكماء القدماء وبعض المتأخرين كاصحاب اخوان الصفا يزعمون ان لجميع
انواع النبات شعورا وحسا وحركة ونفوسا مجردة ومن جملة ما استندوا به ميل الاشجار المجبة التي هي
الشمس وميل عروق النخل الى جهة النهر وميل الانثى الى الذكر وبالعكس فيه وميل في صعودها عن الجدار و
خروج رؤسها عن روز البيت وامثاله كثير وهؤلاء المنقول عنهم هذا المذهب يدعون وجود هذه
النفوس والقوى في المعادن بدليل حركة بعضها الى بعض وجذب بعضها لبعض وهرب بعضها عن بعض
فان كل واحد من هذه الحركات المختلفة لو لم يكن اولى بالمتحرك من غيره لم يصدر عنه وهذا كله فرع
الشعور وهذه الحجج وان كانت غير مفيدة لليقين في بعض الاشخاص فلا يبعد افادتها له في اشخاص
اخرى عند تأييدها بالحدس الصادق فان الحدس مختلفة اختلف في كثير الحجب اختلاف الامزجة والآلات
اذا عرفت هذا فاعلم ان النبات والحيوان يشتركان في قوى ثلثة التغذي والنمو وتوليد المثل واختلف
الحكماء في ان النفس النباتية هل هي نفس حصول هذه القوى الثلث آه هي صورة موجودة في جسمية يكون
مبدا لهذه القوى الثلث فحكم كل واحد منهم مال الى قول والذي يدل على وجودها وزيادتها على الجسمية
انها لو كانت للجسمية آه او لصورة عامة في البسائط لعمت الافعال المذكورة لان الاشتراك في الملزوم
يوجب الاشتراك في اللوازم وليس كذلك ولان الصور العنصرية والجسمية يثبت به في كل الجسم وجزئه
والافعال المذكورة ليست كذلك لانها انما تحصل لمجموع ذلك الجسم لا لكل واحد من اجزائه فاذا لم يكن
هذه الافعال للجسمية آه او لصورة نوع من البسائط فيتعين ان يكون لصورة خاصة تابعة للاجسام المركبة
فيكون المزاج هو المعد لحصول هذه الصورة فالمزاج هو العلة القابلة والمفارق هو العلة الفاعلة
واما علة احتياج الاشخاص النباتية والحيوانية الى هذه القوى التي هي الغاذية والنامية والمولدة
فلان كمال الاشخاص باعتبار المقدار الذي يمكن حصوله لها لا يحصل في دفعة واحدة وان لم يكن لنا برهان
على امتناعه فيكون حصوله على التدريج قليلا قليلا وحينئذ يحتاج الى القوة النامية الموصلة لشخص
الى ذلك الكمال المقداري وباعتبار ان الاشخاص لا يكون وجودها على وجه لا يتحلل بل هي دائم
في التحلل والسيلان يحتاج الى القوة الغاذية ليكون مخلفة لبدل ما يتحلل وباعتبار تلك الاشخاص
غير حاصلة على وجه لا يتحلل بالابقاء يحتاج الى القوة المولدة ليستحفظ بها الانواع بالتعاقب
فالغاذية والنامية وجودها لاجل حفظ الاشخاص والمولدة وجودها لاجل حفظ الانواع والقوة
الاولى الغاذية لها افعال ثلثة الاحالة لانها تحيل الطعم الى احوال مختلفة فيجعلها اولا خلطا
ثم تجعل الخلط شبيها بجوهر المغتذي من الاعضاء وهو الفعل الثاني المسمى بالتشبيه ثم تجعل الشبيه
ملصقا بالعضو بدل ما يتحلل من اجزائه وهو الفعل الثالث فالغاذية قوة متصرفة في مادة الغذاء
لتحيله الى شبيه جوهر المغتذي وانما يتم لهذه القوة جعل الغذاء شبيها بجوهر العضو بسبب خادمات اربعة تذكرها
في القوة الهاضمة وزعم بعض الاوائل ان الغاذية هي النار وهو خطأ فان الغاذية فعلها احالة
الغذاء الى شبيه العضو المغتذي اما بدلا لما تحلل او تهيئة للتربية والنمو والتوليد ولو كانت الغاذية التي
هذا فعلها هي النار لوجب ان لا يقف النمو عندها لان النار لا يقف فعلها ابدا بل هي فاعلة ما دامت
موجودة وايضا لو كانت الغاذية هي النار لوجب ان يكون غاية فعلها تحصيل شبيه جوهر المغتذي
وليس غاية فعل النار كذا فانها لا يقتصر على ما دون تتميم الفعل بالاحراق نعم الغاذية يفتقر الى الحرارة
غريزية تهيئ المواد للتحريك كما كانت البرودة تهيئها للتسكين ويخدم الغاذية اربع قوى الجاذبة والماسكة

كون م

والهاضمة والدافعة اما الجاذبة التي تجذب المادة الى العضو لمد الغاذية فهي موجودة في جميع
الاعضاء واما وجودها في المعدة فيدل عليه وجهان الاول ان حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليس
بارادية اذ لا ارادة للغذاء ولا طبيعية لان الانسان لو جعل رأسه على الارض ورجلاه في الهواء امكنه الازدراد
فيتعين ان يكون قسرية والقاسر انما هو جذب من اسفل بوجهين الاول انا نجد من جذب المعدة والمري الطعام
اللذيذ من الفم اليها من غير ان يكون للانسان ارادة في ذلك الثاني انا اذا تناولنا طعاما وتناولنا بعده
شيئا من الحلاوة ثم استفرغنا خرج الحلو في آخر القيء ولو لم يكن في المعدة قوة جاذبة لما انجذب الحلو الى قعر
المعدة وذلك يدل على ان في فم المعدة قوة جاذبة بها انجذب الحلو الى قعر المعدة واما وجودها في الرحم
فلانه اذا كان خاليا عن الموانع نقيا عن الفضول فان الرجل يحس في وقت الجماع بان احليله ينجذب
الى داخل واما وجودها في سائر الاعضاء فلو لم يكن في كل واحد منها القوة الجاذبة لنوع من الخلط
لما كان كل واحد من الاعضاء مختصا بخلط خاص واما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء حتى تتصرف
فيه الهاضمة في المعدة ان يوجب احتواء المعدة على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب ولا يكون بينها وبينه
فرجة وليس من شرط هذا الاحتواء امتلاء المعدة فقد يكون الغذاء قليلا مع احتواء المعدة عليه وهضمه هضما
معتدلا ان كانت الماسكة قوية فانها لو كانت ضعيفة لا يحتوي عليه ولا يلزمه فانه يحدث في البطن
قراقر ونفخ وبطوء الاستمراء ودليل وجودها في المعدة تشنجها في الحيوان بعد تناول الغذاء الرطب وجود
محتوية عليه في كل الجوانب لازمة له بحيث لا يمكن ان يذهب منه شيء فدل على ان هناك قوة ماسكة و
دليل وجودها في الرحم اشتماله على المني وانضمامه عليه من جميع الجوانب مع انطباق فمه عليه بحيث يتعذر دخول
الميل فيه مع ثقل المني المقتضي للنزول ففي الرحم قوة ماسكة تمسك المني وبهذه العلة تثبت القوة
الماسكة في كل عضو واما القوة الهاضمة فهي التي تحيل الغذاء وتغيره بحيث يصلح ان يصير جزءا من
المغتذي لقبول اثر الغاذية والاستحالات الهضمية اربعة الاولى في الفم بدليل ان الحنطة الممضوغة
يفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة والمدقوقة الثانية في المعدة والامعاء فان الغذاء عند
صيرورته الى المعدة يبقى كماء الكشك الثخين فيسمى حينئذ كيلوسا فينجذب خلاصته الى الكبد بالعروق
المسماة بماساريقا ويندفع الباقي الى الامعاء وفيه بقية غذائية فيجذبه عروق اخرى الى الكبد و
يندفع الثقل الى المخارج الثالثة في الكبد فاذا اشتمل الكبد على جميع هذا الغذاء تميزت الاخلاط الاربعة فيه
الرابعة في العروق وهو ان يصير الغذاء بالحالة يصلح ان يكون شبيها بالعضو وجزءا منه وللهاضمة فعلان
احد الفعلين انها تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى هيئة تهيؤ الغاذية لجعله جزءا
من المغتذي بالفعل الثاني انها تجعل الفضل متهيئا لقبول فعل الدافعة فيه مثل ان يلطف الغليظ ويكثف
الرقيق واما القوة الدافعة فهي التي يدفع ما لا يحتاج اليه العضو والذي يدل على ثبوتها انا نرى الامعاء عند
الحاجة الى التبرز كانها يريد الخروج لدفع ما فيها من الفضل الى اسفل وكذلك نجد الامعاء عند ذلك يتحرك
الى اسفل وذلك يدل على ان هناك قوة دافعة واما القوة الثانية وهي النامية فهي التي توجب الزيادة
في اقطار الجسم عن الزيادات الصناعية التي اذا اخذنا قدرا من الجسم فزدناه في جهة نقص من اخرى
وفعل النامية الزيادة في الاقطار الثلثة واحترزنا بقولنا على التناسب الطبيعي عن الزيادات الخارجة
عن المجرى الطبيعي كالورم واحترزنا بقولنا تبلغ الى غاية النشو عن السمن فانه زيادة في اقطار المغتذي
الا انه لا يكون على نسبة محفوظة في الاقطار ولان الاسمان قد يوجد مع سقوط قوة النمو كما في

الهضمة اربعة

الفعل م

في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي لتبلغ الى كمال النشو
واحترزنا بقولنا يزيد صح

التشيخ والهزال قد يوجد مع بقاء النمو كما في الصبي وفرقوا ايضا بين التخلخل والنمو بان النمو هو تحرك الجسم الى نوعية الزيادة بما يدخل عليه في الاقطار الثلثة وانما قلنا الباقي نوعيته ولم نقل تشخيصه لان الشخصية تتبدل بالزيادة الواردة عليه وان كانت من نوع المقدار الاول والنوعية ليست كذلك • واما التخلخل عندهم فليست بزيادة يدخل على الجسم في الاقطار • واما التخلخل بمعنى تبدد الاجزاء وان كان بورود وارد الا ان النمو ليس كالتخلخل لان النمو فيه تناسب يؤدي الى الكمال النشوي فيجب ازدياده على التدريج وكما يكون الوارد الى حيث كانه العضو المورود عليه مداخلة بينه ونفوذه في خلل ذلك الجسم باندفاع ما يرد عليه مع حفظ النسبة في الاقطار على وجه يوجب انتفاع القوى وتحصيل الكمال والنمو يفتقر الى مادة جسمية ومقدار وصور خلقية وتخطيط وفرقوا بين الغاذية والنامية ان الغاذية لا تقتضي حالة الغذا الى التشبيه لا ما تحلل من ان تقتضي زيادة المقدار حتى لو فرضنا انها كانت وحدها ما كانت تقتضي الا المثل وانه لما تحلل واما النامية فانها تقتضي الزيادة في الاقطار على التناسب الطبيعي فتوزع الغذا على خلاف ما تقتضيه الغاذية فتسلب جانبا من البدن في الغذا ما لا يحتاج اليه لتزيده في جهة اخرى فتزيد فوق زيادة اخرى مستخدمة للغاذية في هذا الفعل ولو كانت الغاذية وحدها لسوت في هذا لكنها تحدوها لانها هي الملصقة بجهة المتصرفة بتدبير القوة النامية القاصدة الى بلوغ غاية النشو • وزعم بعض الناس ان النامية هي الغاذية لان فعل الغاذية تحصيل الغذا والالصاق والتشبيه والنامية تفعل هذه الثلثة لكنها تختلف باعتبارين فان الفعل ان كان على قدر ما تحلل فيسمى غاذية وان كان ازيد منه يسمى نامية لكن النمو يكون قويا في الابتداء والمادة مطيعة فيقوى بارا المثل والزيادة وفي الاخير يصير ضعيفة فيقوى على ايراد المثل • ويضعف عن الزيادة والمنمي قد يعنون به القوة الموجبة للنمو • وقد يعنون به نفس الغذا فان اخذ من حيث ان في قوته التشبيه بالعضو المغتذي فهو غذا وان اخذ من حيث ان في قوته امكان حصول مقدار فيه موجب للزيادة فهو منمي وقد يسمى الغذا غذا او هو بعد بالقوة شبيه بالمغتذي كالخلطة التي لم يتاثر بقوة من القوى وقد يسمى غذا مع كل سابقه من شانها التبدل بهيئة لاحقة الى ان يتحقق غاية الانتفاع فيقال له غذا عند اول التحلل وعند التشبيه قبل الانعقاد والالتصاق ويجب ان يكون الغذا شخصا معينا يتناوله الغاذي فان الامور الكلية لا وجود لها في الخارج حتى يتناولها الشخص وان يكون جوهرا جسمانيا لامتناع انقلاب العرض او غيره مما ليس بجسم الى شيء جوهر المغتذي ولا يشترط في الغذا ان يكون مضادا للعضو المغتذي ولا ان لا يكون مضادا والقوة الثالثة المولدة ولها فعلان الاول تحليق البزور وتطبيعها وتشكيلها الثاني افادة لبزار البزور هيئات يناسبها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وغير ذلك مما يصلح لمبدائية شخص آخر من نوعه او جنسه وهي التي تجذب الدم من العروق الى الانثيين ثم يتغير فيها تغيرا يستعد بذلك لقبول صورة النطفة وكذلك في جميع البذور هي المعدة لقبول صورة الانواع • وذلك انما يكون بعد تعفنها • والعفونة هي التي عليها مدار الكون والفساد في المركبات اذ لولاها ما امكن حصول نوع من هذه المركبات كما انه لولا غلبة الكيفيات الاولى في البسائط لم يمكن تبدل صورها فاذا وجدت النفس وتعلقت بالمادة سواء كانت النفس نباتية او حيوانية او انسانية يتبعها مزاج خاص نوعي غير المزاج الذي كان موجودا في المادة الاولى التي بها استعدت لقبول النفس كما كانت الحرارة الحاصلة عند صورة النار غير الحرارة التي بها استعدت لقبول النفس صورة

الناز يه الاول تبطل وتحصل حرارة اقوى اشد عند حصول الصورة النارية وهذه المولدة تتعلق في بعض النبات بشخص واحد وهو الغالب وفي بعضه بشخصين كما في النخل وفي الحيوانات تتعلق بشخصين في احدهما مبدا الفعل وفي احدهما مبدا الانفعال ففي مني الرجل قوة للفعل لانه عاقد وفي مني الانثى قوة الانفعال وهو الانعقاد وليس فيه قوة عاقدة والا لحصل الانعقاد بدون مني الرجل واختلف المعلم الاول وجالينوس الطبيب في انه هل يوجد في مني الرجل مع القوة العاقدة قوة منعقدة ام لا فجالينوس يدعي ثبوته والمعلم الاول ينكر ذلك والغاذية والنامية تخدمان المولدة اما استخدامها للغاذية فلانها تمدة لها بالغذا اذ المادة التي يتصرف فيها المولدة كالبزور من النبات والمني من الحيوان لولا وجود الغاذية لما حصلت تلك المواد واما استخدامها للنامية فالتمديدات للمنى كله والذي يدل على تغاير هذه القوى تغاير الغاذية بعد النامية والمولدة ووجود الغاذية والنامية قبل المولدة وبقاء الغاذية والمولدة بعد النامية والغاذية يبقى عماله الى ان يحل وحد النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو ويتولد ونعني بالكمال ما يكمل به النوع واحترزنا بقولنا اول عن الكمالات الثواني كالعلم والقدرة وغيرهما من الفضائل وبالطبيعي عن الكمالات الصناعية كشكل السرير وبالآلي عن كمالات البسائط العنصرية وقد ذكروا في سبب الموت الطبيعي للحيوان والنبات وجهين الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فانها متناهية الفعل فاذا انتهت القوة الغاذية على ما ذكرنا حل الاجل الوجه الثاني ان الغاية الالهية اقتضت ان يكون الحرارة الغريزية الرطوبة ليتمكن القوة من تصليب الرطوبة وجعلها عظاما وغضاريف وغيرها فاذا اصلبت الحرارة تلك الرطوبات قل مقدارها في البدن مع بقاء الحرارة على قوتها فلا بد وان يفنى الرطوبات اذ من شان الحرارة ان يفني الموضوع الغريب فاذا فنيت الرطوبة حل الاجل والحرارة المفنية للرطوبة هي الحرارة الغريزية وهي كوكبية عند بعض الحكما او سارية الى البدن من فيض النفس او العقل عند اخرين واوردوا على الوجه الاول ان القوى المحركة للافلاك غير متناهية مع كونها جسمانية واجيب بان لها مددا من الجواهر التي لا تتناهى قواهم وقيل عليه بانه لم لا يجوز على هذا ان يكون بعض الحيوانات الارضية بمدده قوة من القوى الروحانية الغير المتناهية وحينئذ لا يعرض له الموت كما يحكى عن الخضر الفصل الثاني في احوال مختلفة تتعلق بالنبات • النبات يشارك الحيوان في الافعال والانفعالات المتعلقة بالغذا كايراده على البدن وتوزيعه عليه واخراج الفضل منه واعداد بعضه للبزر والتوليد وليس جذبه للغذا عن شهوة كما يكون للانسان والفرس وسائر الحيوانات بل جذبه بقوة طبعية كجذب اعضاء الحيوان للغذا بقوة طبيعية ايضا لانه لا حاجة له في كسب الغذا الى الانتقال بل غذاؤه متصل به ينجذب اليه لا عن ارادة وشهوة فليس له حس ولو كان له حس كان معطلا لامتناع الهرب عن الضار والطلب للنافع قال الشيخ وابعد الناس من الحق من جعل للنبات مع الحس عقلا وفهما كانكساغورس وانبادقليس وديمقراطيس فانهم جعلوا التصرف في الغذا حيوة وعدم التصرف فيه عند الفساد موتا فللنبات حيوة وان كان يحتاج مع ذلك الى ادراك وحركة ارادية فليس له حيوة ويكون الخلاف في هذا لفظيا وبهذا فرق قوم بين الحي والحيوان والعلم ان الاوائل المنسوب اليهم هذه العلوم وهذا المذهب اعظم من ان يخفى عليهم امثال هذه الامور الظاهرة مع ادراكهم الامور الروحانية الخفية بل لم يخلوا مرادهم عن احد امرين اما ان يريدوا بالعقل النبات قوة من القوى المدركة المدبرة لجزاء التدابير المختلفة فان كل مدبر يجب ان يكون مدركا لما سياتي •

ونقول ان كان يكفي فيها ذلك التصرف فللنبات حيوة وليس ان يكون لفظة الحيوان موضوعة لما له حس وحركة ارادية فلا يسمى النبات حيوانا صح

سبب الموت الطبيعي للحيوان والنبات

حية

واما ان يريدوا به نفسا مجردة متعلقة به اي في النزق والانفعال كما هو مذهب بعض الاوائل و لا يهرب
من القضار لانه لا الم لها لاشتراطه بهذا الحس المخصوص الغير الموجود فيها وكلام الاوائل رموز ولا رد على
الرموز وليس للنبات نوم ولا يقظة فان النوم عبارة عن تعطل الحس واليقظة عبارة عن نهوض الحس واما
الذكورة والانوثة فان عني بالذكر ما ينفصل عنه مادة بانفعال يتولد ما يؤثر في مادة لقوي في قابل والانثى ما
بازائه فلا يكون في النبات ذكر وانثى وان عني بالذكر جسما يمكن ان يكون مبدا التحريك مادة موجودة
في مشاركه في النوع او مقاربه الصورة كصورته في النوع او مقاربه والانثى ما يقابله كان في النبات
ذكر وانثى وفي النبات مواضع تقوم مقام الرحم والذكر جميعا كالهيئة الموجودة في عقد الاغصان والزرع
وكذلك في البزور مواضع متميزة فيها يتولد الاغصان فاذا اصابها افة لم تتولد منها شئ ومنها
يستحفظ قوة التوليد والتولد وينبعثان منه ولما كان كل متكون ذا صورة وشكل وهما لا ينقادا
الا بالرطوبة فيحتاج التصوير لا اول الى رطوبة وايضا لما كان قوام المغتذي بالغذاء الذي يغذوا بالاتصال
الذي لا يسهل الا بالرطوبة ولان الغذاء لا بد وان ينفذ في المجاري فيحتاج الى سهولة الافتراق والسيلان
فيفتقر الى الرطوبة ثم ان هذه الرطوبة تحتاج الى نضج وطبخ وتسييل وتفريق بالتحليل وذلك لا يصدر الا عن
الحار فيحتاج الحيوة الغذائية من النبات والحيوان الى الرطوبة والحرارة فمزاج النبات حار رطب وان كان
بعضه بالقياس الى ابدان الحيوان باردا يابسا واذا كانت هذه الحيوة بالرطوبة والحرارة فالموت المقابل
انما يكون لفناء الرطوبة وطفو الحرارة ويشبه ان يكون النبات لاجل الحيوان والحيوان لاجل الانسان
ولهذا اخلق للنبات ما ينتفع به وحده كالعروق التي يتغذى بها والتي المستحفظة بها وخلق ما ينتفع
به غيره من الحيوان كالرائحة والخضرة والنقوش المليحة والروايح والثمار وغير ذلك وللنبات اعضاء
اصلية متشابهة الاجزاء كالخشب واللب واللباب واعضاء مركبة مثل الساق والغصن واما الورق و
الزهر والثمر فهي للنبات بمنزلة الشعر والظفر ولغير الاصلية وليست باصلية واما فضول تبرز كالحيوان
مثل الصمغ والالبان والسيالات والثمرة والبزر في اشباه الاعضاء بخلاف المني فانه من اشباه
الاخلاط لا الاعضاء والاشجار الحارة المزاج كالصنوبر والجوز وغيرهما لما كانت شديدة الحاجة الى
الاجتذاب الهوائية والنارية مما تمتصه من الارضية وجب ان يقرب فوهات العروق من النسيم
والاشجار الاخرى الباردة لما كانت ثقيلة فيحتاج العروق الى التوغل في عمق الارض ليكون امنة من
مصادمات الرياح وكثرت العروق في النبات لانه مركوز في موضع فلو كان له عرق واحد كان قاصرا
عن الكفاية وكان معرضا للتحلل بخلاف الحيوان الذي له فم واحد فانه مقصود بالحركة الاختيارية ولهذا
لما كان ما يأتي المعدة اختيار اكتفا بالمنفذ الواحد ولما كان امتصاص الكبد طبيعيا كالنبات كثرت
عروقه وتشعبت ويحتاج النبات حالة الامتصاص للعناصر الى احالتها الى ما يصلح للتوزيع على اجزائه
ويختلف مبادي التوليد في البزور بحسب اختلاف المصالح فمنها ما يكون المبدا الى جهة الطرف الاعلى
اذ الغرض في التوليد التفريع الى فوق فلو جعل في الطرف عسر امتصاص الغذاء الذي انما يأتيه من تحت
ومنها ما جعل التوليد في الوسط لضعف البزر فيكون اتيان الغذاء اليه اقوى كالحنطة والشعير وغيرهما
ومنها ما جعل موضع التوليد الى تحت لان الذي يأتي اليه اشد كحبوب الفواكه الكبير الحبوب واول ما يتولد
عن النبات الشجري طبقات ثلثة يقوم جرمه اللب وما يتصل به والعود وما يشبهه واللحي وما يتميه
وقد يصحبها الورق للوقاية ولذلك يكون حجم الورق في ابتداء النشو في الاكثر اعظم من حجم الساق والنبت

في النبات مواضع تقوم مقام الرحم والذكر

الاسفل ظ

السلق انما هو ورق

السلق انما هو ورق بلا ساق كالخس والسلق والحماض وذلك كله بحسب اغراض الطبيعة وبحسب اجتماع المواد
وطاعتها مع انضمام مصالح اخرى فمن النبات ما الغرض الطبيعي منه عوده او اصله او غصنه او قشره
او ثمره او ورقه ومن النبات ما للطبيعة من كل جزء منه غرض او في بعض الاجزاء في المادة التي يحتاج اليها
في تكوين ما الغرض منه شئ واحد مما ذكرناه ان لم يفتقر في الجذب الى ان تستعين بفضل على ما يحتاج اليه
فحيث الطبيعة يكون المقصود والا فيفضل الطبيعة الى تكوين الغير اما لضرورة او لمصلحة اخرى ولما كان
الاشجار الصلبة لا يكون غذاؤها ما يشبهها دفعة واحدة لكون الغذاء لا بد وان يكون رطبا فيجب ان يكون
بين الغذاء وبين الخشبة جرم سخيف يسهل نفوذ الغذاء فيه الى ان جوهر المغتذي فيمتد وجميعا امتداد
المخ في العظام فيحصل للغذاء عنده ما به فيه تغيرات يستعد بها لان يكون غذاء للخشبة الصلبة ويلتصق
به وهذا الشئ هو اللب الذي في الشجر والاشجار الضعيفة لا يحتاج الى ذلك والاشجار التي يعظم
حجمها ويطول قدها في زمان قصير لا يكون صلبة لاحتياج الصلب الى المادة الخاصة والطبخ الطويل
ويحتاج ذلك الى طول من الزمان فيكون لا محالة متخلخلة وما كان منها طويلا وهو الكثير التخلخل المرتفع
متخلخلة في جميع الاجزاء كيلا يعرض له الانكسار فجعل بدل التخلخل المتفرق خلا انبوبيا وجعل محيطه قويا ودعم
بعقد في الوسط لتجمعها من سائر الجوانب ولا تتركها يتبدد وبعض هذه تبلغ القوة في تصليب محيطه و
تمزينه الغاية فيجتمع فيها الخلو والوثاقة فالخفة للانبوب الخالي والوثاقة لصلابة المحيط كالرماح الهندية
والصلابة تكون اما لشدة اجتماع اليابس او لجمود الرطب واما الرزانة فانما يكون لكثرة الارضية
وكثرة الارضية لا يفعل الصلابة وحدها الا اذا لم يتخلله هوائية وظن بعضهم ان الرطوبة تسبب الرزانة
بالذات وهو غلط بل هو سبب بالعرض والسبب الذاتي هو اليبس والبرد وسبب الدهنية
في الثمار والاشجار انما هو الحاح الحار على الجوهر البارد فتسخنه وتثور السخونة منه في اجزاء مائية تخالطها
اجزاء دخانية ولزوجة حادثة فيه لغليان اليابس في الحار فيشتد الاتحاد بها وينفذ الهوائية فيها ومتى
كانت البلاد حارة رطبة صلبت ما ينبت فيها ورزنت لان الحرارة تعين في جذب الغذاء والرطوبة
تعين في سرعة انجذاب الغذاء الرطب المستصحب من الارضية اكثر فيما اذا كان الغذاء يابسا فانه
لا ينفذ في المغتذي منه الا اليسير ولهذا انما يكون الاشجار الصلبة العظيمة في البلاد الحارة الرطبة
وقد يكون هذه الاشجار العظيمة في البلاد الباردة للحرارة والرطوبة اما الحرارة فهي التي يكون
محتقنة في باطن الارض واما الرطوبة فلان الانداء فيها كثيرة والنبات الذي يكون فيه قوى التوليد
والتغذية اذا كان الغرض منه الثمرة وكانت الثمرة مائية امكن للقوة المولدة توليدها بسرعة لكثرة
المادة وطاعتها من غير احتياج الى ساق عظيم منتصب بل يكون كثير الفروع حتى يكثر فيه منابت
الثمر ويكون متخلخلة بسرعة نفوذ الغذاء فيه ويكون منبسطا على الارض لعجزه عن الاستقلال كالبطيخ
والقثاء والخيار والقرع والنخل والكرم وغيرها من الاشجار الحارة المتخلخلة ومغارسها الطبيعية
البلاد الحارة وان غرست في البلاد الباردة وحفظت بالمكن انفدت مغرسا صناعيا والورق
له فائدتان الزينة والوقاية للاغصان الضعيفة والثمار القريبة العهد فيصونها عن الحر والبرد
والرياح الكاسرة لها والورق يعرض لسببين احدهما الطبيعة عند مصادفتها مادة رطبة مائية
وكانت قوتة قوية على الانشاء لا سيما اذا كان الورق في قوام الشجرة الثانية للغاية لكثرة الثمر في
موضع واحد فيفتقر الى لحاف كثير كالعنقود او كانت الثمرة كثيرة الحجة كالتين والاترج ويكون

الخس السلق الحماض

الورق الكبار بحر البزر فيه الريح بل ينفذ في خلاله وبعض الاشجار يتمزق ورقه بعد ظهور ثمرته اذا كانت الثمرة
ذاهبة في النضج الى اليبس والاستحكام لا الى الرطوبة وذلك للتخفيف كالحنطة والشعير والحمص والباقلا
كبر بعض الاشجار الذي من نوع واحد وصغر البعض الآخر فان الاكبر يكون اقل ثمرا لانصراف المادة الجيدة
لموافقة تلك المادة التي في المغرس الجيدة دون الثمرة وان كانت الشجرة ممعنة في السن فيعجز قوتها عن
التغذيات الثمرية دون الغذائية المصلحة للخشبة والثمرة وقد تتغير عن طعومها الطبيعية اما لافراط الحرارة المحرقة
كما في الجوز المر والدليل على ان مرارته من الحرارة المفرطة انه اذا دهنت غصن الجوز اثمر الآن الدهنية
امدته لاحتراق تسخين ما نبت منه في ذلك الموضع المدهون او لتفريط في بعض تقصير الحرارة كما في حموضة
العنب وانما كانت على اكثر الثمار الرطبة اقماع لاحتياجها الى تغشي الابخرة والرطوبات وتحللها الا الحب العليا
فاحتاجت المسام واسعة كما هو موجود في الكمثرى والتفاح او الى تحلل الغشا في الرمان ويحتاج ان يكون
على المسفر شيء كالمظلة حتى لا يتحلل بالهوا كالرمان والتفاح وكل بزر له لب دهني فيجب ان يحيط به
غلاف صدفي صلب ليحقن الحرارة فيه فيتمكن من توليد الدهنية وبين القشر الصلب واللبوب الدسمة قشر
لطيف رقيق لتدريج الاتصال واعلم ان مادة النبات الاولى هو العناصر الاربعة الا ان الماء منها هو
الاول والارض تخالطه ليتمسك بها ولتكون ثابتة على كل شكل اتفق والهواء روح له والقوة
النفسانية والنار فتصلح مزاج الهواء وتعدل كيفية كيلا يبرد والارض فاصل الجسد الارض والماء وحامل
الروح الهواء والنار **القسم السابع في النفس الحيوانية على فصلين الفصل الاول في القوى الظاهرة**
واذا امتزجت العناصر امتزاجا اتم مما للمعادن والنبات قبلت من الكمالات كمالا اشرف من كمالها وهي
النفس الحيوانية المشتملة على الادراك والتحريك الذي باعتبارهما كانت النفس اشرف والمراد بالتمام ما
كان اعداده لقبول الكمال من العقل المفارق اشد ولا يحتاج هذا الى برهان لظهوره بل في قولهم
ان المزاج كلما كان اكثر اعتدالا كان الاستعداد لقبول النفس الاشرف اشد فان هذا يحتاج الى برهان
ولان جماعة كثيرة زعموا ان النفس هو هذا المزاج المعتدل وعلى هذا يحتاج الى قبول النفس اشرف مغايرة
لنفس الاعتدال ويمكن ان يقال على هذا الحكم وهو ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال الحقيقي كان
استعداده لقبول النفس الاشرف اشد قريب من الظهور ايضا فانا نجد المزاج الابعد عن الاعتدال الحقيقي
كمزاج المعادن لا يقبل من الكمالات والصور ما يقبله الاقرب منه كمزاج النبات القابل لكمال اشرف هو
التغذي والنمو والتوليد والجذب والمسك والهضم والدفع وعلة القبول لهذا الكمال الاشرف
هو الاعتدال الذي ليس موجودا في المعادن فالحيوان اقرب الى الاعتدال الحقيقي من النبات فيكون
اقبل للكمال الاشرف وهو الادراك والحركة الحسية الغير الموجود في المعادن لقصوره عن ذلك
الاعتدال واورد فخر الدين على قولهم ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كان استعداده
لقبول النفس اشد ان المباحث الطبية دلت على ان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع لا سيما جلدة
السبابة واخرجها عن الاعتدال القلب والروح وهما اشد الاعضاء حرارة فكان يجب ان يكون
النفس متعلقة بتلك الجلدة لا بالروح والقلب والجواب ان المتعلق الاول للنفس الحيوانية ولا ب
ليس هو الاعضاء ولا مزاجها لغلبة الجزئين الثقيلين عليها بل هو مزاج الارواح فان الاجزاء
الثقيلة والخفيفة تقرب من التساوي فيها فهي المتعلق الاول للنفس وفيها المناسبات الكثيرة
الموجبة للتعلق ما لا يوجد في غيرها من الاعضاء من صفائها ونورتها وظهور المثل فيها وقبولها

الاشباح لكنها لما كانت لطيفة احتاجت الى عضو يمنعها عن التفرق والانتشار وهو القلب ثم
يحتاج الى عضو لتربيتها بالغذاء وهو الكبد ثم الى عضو يجعلها مستعدة لان يكون مبدا للحس والحركة وهو
الدماغ ثم الى سائر الاعضاء واحدا بعد واحد بحسب الاحتياج اليه الى ان ينتهي الى انملة الاصابع على الترتيب
المذكور في منافع الاعضاء فيكمل بذلك الشخص وحد النفس الحيوانية انها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما
ان يحس ويتحرك فالكمال هو ما يكمل به النوع واحترز بالاول عن الكمالات الثوانية كالعلم وغيره من الافعال
واللوازم وبالطبيعي عن الصناعي وبالآلي عن صور العناصر فاذا اردنا دخول النفس الارضية اعني النباتية
والحيوانية قلنا بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعنى ذلك كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه
بتوسط تلك الآلات وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد و
والادراك والحركة الارادية والنطق فان اردنا دخول نفوس الافلاك قلنا بعد قولنا لجسم طبيعي آلي
ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل والحيوان بالقسمة الاولى قوتان لحيوان مدركة
واخرى محركة لكن لما كانت الحركة عن ادراك فالادراك في الرتبة مقدم على التحريك فيستدل بالادراك
على الحركة وان كان قد يستدل بالحركة على الادراك ولكن هو الغير من المدرك والادراكات
الحيوانية تتعلق بقوى ظاهرة وقوى باطنة **القول في الحواس الظاهرة** وبين بعضهم وجه الحصر في
خمسة بان قال ان الطبيعة الهادية بتسخير القوة الالهية لا ينتقل من درجة الى القوى الا بعد ان
يستوفي جميع اقسام الممكنة وبعض العلماء استضعف هذا وزعم انه خطابي وجوز وجود حاسة
سادسة غير هذه الخمسة وحينئذ فهل يجوز ان يكون لمدرك بها نوعا آخر غير هذه الكيفيات المحسوسة
بهذه الحواس الخمس او هو نفس الكيفيات المحسوسة ولم يقم على امتناع واحد منهما برهان فان النوع
الانساني لو فقد بعض هذه الحواس الخمسة ما امكن ان يتصوره مع كونه متحققا في نفس الامر فان الاكمه
لا يمكنه ان يدرك ماهية الابصار والالوان والعنين لا يمكنه ان يدرك لذة الجماع ونحوهما والحصر في
خمسة انما هو المعلوم عندنا لا ما يمكن تحققه في نفس الامر والحق انه لو امكن ان يكون في الوجود قوة لقوى
يدرك بها هذه المحسوسات ومحسوسات آخر غير هذه مع كون العلم بكمال النفس واستعدادها لحصول الكمال
وعدم البخل في الفاعل موجودا فكان يجب حصول تلك القوة للنفس فانه ما هو على الغيب بضنين وبعض
العلماء زعم ان هاهنا نوعا سادسا من الادراك يدرك به الالم واللذة فان تصور ماهية الالم واللذة
حاصل لمن لا يكون ملتذا ولا متالما بالبديهة فتصور الالم واللذة مغاير لادراكهما ولان الالم واللذة
مخالف للابصار والسماع والشم والذوق وليسا من جنس اللمس الذي هو من الكيفيات الملموسة فان الالم
واللذة لا يكونان نفس الكيفيات الملموسة بل تكون الكيفيات الملموسة اسبابا لهما فان مماسة النار يحدث
الالم الا انه يكون نفس ذلك الالم فمماسة النار غير والالم المتولد منها غير فثبت بما ذكره مخالفة هذا
النوع للانواع الخمس **اما اللمس** وهو اهم الحواس للحيوان ولا يمكن بقاؤه دونه واحتياجه الى القوة
اللامسة اشد من احتياجه الى سائر الحواس ويدل عليه وجوه الاول ان كل حيوان مزاجه من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يبقى ذلك الحيوان عند الزيادة عليه او النقيصة عنه فجعلت الحكمة
الالهية هذه القوة ليتمكن من الهرب عند زيادة الكيفيات المفسدة وتقرب بواسطتها من جلب
المنافع المكملة الا ان دفع المفاسد المهلكة اولى واقدم من جلب المنافع المكملة فان جلب المنافع تابع
لسلامة المزاج الوجه الثاني ان كل واحد من الحواس يختص بعضو معين والقوة اللامسة لا يختص بعضو

بيان حد النفس الحيوانية

فهذا التعريف يعني قولهم كمال اول لجسم آلي يعم الانفس الارضية
من النبات والحيوان والانسان والافلاك فان زدت قلت
من شانه ان يحس ويتحرك خرجت النفوس النباتية وخلت
النفوس الحيوانية وان زدت ويدرك المعقولات بالقوة
خرجت النفوس الحيوانية والنباتية ودخلت النفوس
الناطقة الانسانية فانه فقط يدرك المعقولات بالفعل
ودخلت النفوس الفلكية دون غيرها تعليقات العمر

دون عضو ولو لم يكن لاحتيج الى القوة اللامسة اشد لم يكن كذلك الوجه الثالث ان الحيوة يمكن بقاؤها مع بطلان السمع والبصر والشم والذوق ولا يمكن ان يبقى الحيوة مستمرة مع بطلان القوة اللامسة ثم ان ادراك القوة اللامسة للكيفيات انما يكون اذا حصلت المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة ويدل عليه الاستقراء ولان الادراك اللمسي لو لم يكن موقوفا على حصول المماسة لكان شعورها بالكيفية القائمة بالمحل القريب مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل البعيد وحينئذ لا يكون الشعور بتلك الكيفية دالا على ان المهلك قريب او بعيد منه فلا يحصل الفرار الموجب للسلامة فلا يبقى الانتفاع بالقوة اللامسة في دفع المضار موجودا وقد ذكرنا ان القوة اللامسة لم تخلق الا لدفع المضار وجلب المنافع فثبت انه لا بد من حصول المماسة ويجب ان يكون الواسطة المؤدية للكيفية الملموسة خلية عن تلك الكيفية فانه لو كان في الواسطة المؤدية كيفية مشابهة لكيفية ما يؤدي بها لم يحصل الانفعال فلا يحصل بحصل الشعور مع لزوم محال آخر وهو اجتماع المثلين وكذلك لو كانت الكيفية الحالة في آلة اللمس اقوى من الكيفية الملموسة لم يحصل الانفعال في الآلة بل كانت كيفية الآلة تفعل في الكيفية الملموسة فلا يحصل الشعور ايضا لعدم الانفعال في الصورتين فيجب انفعال آلة اللمس عن المدرك بالفعل فيكون الكيفية التي في الملموس اشد واقوى مما في آلة اللمس فيؤثر في الآلة بسبب التضاد ولما كانت الآلة المؤدية للملموس غير خلية بالكلية عن الكيفيات الاربع فيجب ان يكون مدركة للاطراف بسبب التوسط المزاجي فكلما كانت الآلة اقرب الى الاعتدال كانت الطف في الاحساس اللمسي ولما كان الاحساس انفعالا وهو انما يحصل عند زوال شيء وحصول آخر فالكيفيات المستقرة لا انفعال بها كالامزجة الردية اذا استقرت بطلت الامزجة الاصلية وتصير كالاصلية وحينئذ لا يحس كحرارة الدق التي لا يحس وان كانت اقوى من الغب فيجب ان يكون الاحساس عند الحالة المضادة لحالة البدن والبسائط لا توسط مزاجي فيها فلا تكون لها فلا حيوة والقوة اللامسة يدرك بها ثمانية انواع من الكيفيات فالاربعة الاولى هي الكيفيات الاربع الاولى التي هي اصح الكون والفساد والاربعة الاخرى الثقل والخفة والملاسة والخشونة واما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة فيشبه ان يكون الاحساس بها انما هو بالتبعية للكيفيات المذكورة واختلف قول الشيخ في ان القوة اللامسة هل هي قوة واحدة او هي قوى اربع والذي مال اليه في الشفاء انها كثيرة يدرك كل قوة منها ما يختص بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد غير ما يدرك به المضادة بين الثقيل والخفيف وكذلك الحكم في الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فان هذه افعال اولية للحس فيجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة لكن لما كانت هذه القوى منتشرة في جميع الآلات على السواء شدة المحاجة اليها ظن قوة واحدة ويرد عليه انك لما جوزت ان هذه القوة تدرك المضادة الواحدة فيجب ان يدرك الصفتين اللتين حكمت عليهما بتلك المضادة والا لما امكن الحكم بان احدهما مضاد للآخر واذا ادركت القوة الواحدة الصفتين المختلفتين كالحرارة والبرودة فلم لا يجوز ان يدرك باقي الكيفيات الكثيرة بتلك القوة الواحدة وقد ظن بعضهم ان جميع الكيفيات يدرك بتفرق الاتصال وهو خطأ فانا ندرك الحار والبارد ادراكا متشابها في جميع مواقع اللمس ولو كان الادراك بتفرق الاتصال لوجب ان يختص بموضع التفريق وهو لا يعم العضو الواحد على السواء ويعلم من هذا ان تفرق الاتصال والعود الى الالتيام يدرك باللمس وذكر بعضهم ان الخشن والياس والصلابة تعرض لكل منها عند اللمس ان يعصي فيجمع العضو الحاس ويعصره فيكون ادراكها بالعصر

لكن

لكن بذاتها وكذا اللين والرطوبة يعرض لهما عند اللمس ان يكون مطيعة لنفوذ ما ينفذ في جسمه والاطراء يحدث عند اللمس ملاسة واستواء والثقل يحدث تمدد الى اسفل والخفة خلافهما والجواب انه ليس من شرط المحسوس بالذات ان يحصل الاحساس به من غير انفعال فان الحار والبارد يحسان بالاتفاق بذاتهما والانفعال في الآلة من سخونة او برودة وليس ما يحس مما هو في المحسوس بل الكيفية الحاصلة في الآلة يحصل وكذلك يكون الحكم في الانعصار عن اليابس والخشن والتمدد والجهة من الثقيل والخفيف والتملس عن الاطراء فهذه الاشياء او احدث شيئا في الآلة احست القوة بها لا بتوسط شيء آخر والذي يدل على ان المدرك ليس هو نفس المزاج والتركيب ان الاجزاء القابلة للتفرق لا يدرك التفرق والمدرك له غيره ولما كانت القوة اللامسة عامة في جميع البدن فليس آلة من آلات الحواس الظاهرة الا وفيها قوة لمسية لا يعني ان قوة من جوهر واحدة فقط في جميع المحسوس فانها وجدت في اللسان فليس اللسان وحده حسا وليس الجهة التي هو بها ذائق يكون لامسا وليس الحس اللمسي متعلقا بالعصب وحده دون اللحم فانه لو كان الحاس نفس العصب لوجب ان يكون الحاس فيه شيئا منتشرا كالليف وان لا يكون الحس اللمسي لجميع الانسان لغوايته فالعصب الحال في الجلد ومنه الى اللحم معا فاللحم قابل للحس لا بذاته بل بتوسط العصب والقلب قوي الاعصاب حساسا لانه مبدؤه فهو حساس بنفسه وان كان لحما على ان القلب يشتمل على ليف عصبي فيجوز ان يكون القلب ينقطع عنه الحس ويؤديه الى اصل واحد ثم يتأدى عنه الى الدماغ وعنه الى جميع الاعضاء ويجب ان يعلم انه لا يحصل في العقل او في شعور المشاعر صورة محبوبة او مكروهة الا وينفعل عنها ويتغير مزاجه فان استحال الى الكيفية الملائمة التذ بذلك وان استحال الى غير ملائم تألم وكل لذة وفرح ينال القلب فباستحالة الروح الى الكيفية الملائمة وكل الم واذى ينال القلب فباستحالته الى الكيفية الغير ملائمة واقوى اللذات والالام البدنية وانتهاها انما هي المحسوسات اللمسية واما الافلاك فزعم بعضهم انها خالية عن قوة اللمس اذ الحكمة التي لاجلها خلقت هذه القوة وهو الاحتراز عن المنافي والتقرب الى الملائم غير موجود فيها لامتناع التغذي والنمو والخرق والفساد عليها فلا حاجة الى اللمس فلو كانت هذه القوة موجودة لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وجوابه ان وجود القوة اللامسة من توابع الحيوة وجسم الفلك لو فرض خرقه وتمزيقه ان لم يتألم فلا حيوة له وقد قام البرهان على ان حركته نفسانية فله حيوة فلا بد من التألم والاذى فله شعور وادراك لمسي بالضرورة وقوله ان القوة اللامسة انما خلقت لجذب الملائم او لدفع المنافي والافلاك مستغنية عن ذلك قلنا نحن لا نسلم ذلك في الحيوانات الارضية القابلة للكون والفساد واما علة اللمس في الاجرام الفلكية يجوز ان يعقل بعلة اخرى غير ما ذكرتموه ولو لم يكن في خلقة هذه القوة فيها الا لمس بعضها ببعض وللاحتكاك كل منها بالآخر وتولد النغمات الموسيقية والنسب التأليفية والالحان المطربة والاصوات الشجية وتلذذها بذلك لكفى وذلك علة في حصول المنافع والخيرات في جهة القوة اللامسة وحينئذ لا يكون وجودها معطلا القوة الثانية الذوق وهي تتلو اللمس في المنفعة التي بها تتقوم البدن من اشتهاء الغذاء واختياره واحتياجه الى الملامسة كاللمس ويفارق اللمس في ان نفس الملامسة لا تؤدي الحرارة ونفس الملامسة الطعم لا تؤدي الطعم دون متوسط يقبل الطعم ولا يكون له طعم وهو الرطوبة اللعابية العذبة الطعم فان اتفق ان يخالطها مرارة كما للمرورين او حموضة كما للذين في معدتهم خلط حامض ثم اشتبه ذلك الطعم الوارد مرارة وحموضة ثم هذه الرطوبة اما ان يكون متوسطة على سبيل ان تخالط اجزاء ذي الطعم فيها وتنتشر فيها في نفسه ص

ثم يغوص في اللسان فيحس القوة الذائقة بذلك الطعم واما ان يكون نفس تلك الرطوبة تتكيف بالطعم الوارد
من غير مخالطة فان كان الواقع هو الاول لم تفد الرطوبة غير تسهيل وصول المحسوس الى الحس فيكون هذا
الاحساس بحجر والملامسة بلا واسطة وان كان الواقع هو الثاني فيكون المحسوس هو الرطوبة والاحساس
بلا واسطة ويكون احساس القوة الذائقة بمحسوسها على كل التقديرين بلا واسطة فان قلت ان الرطوبة
تتكيف بالطعم الوارد عليها فليس ذلك بانتقال الطعم اليها فان الاعراض لا تنتقل بل لان مخالطة
ذي الطعم يعدها لان يحدث فيها مثل ذلك الطعم على ما هو واجب الصور والاعراض وربما تركب من الطعم واللمس
ادراك لا يمكن ان يظهر تمحض التمايز بينهما كالحرافة المشتملة على تفرق اتصال وتسخين فينفعل عند المضغ
عنه سطح الفم انفعالا لمسيا ويحصل مع ذلك اثر ذوقي فلا يتميز الادراك الذوقي عن اللمسي وكذلك
الحموضة التي يحصل منها التفريق والتبريد وكذلك العفوصة يحصل منها التكثيف والتجفيف ويجب
ان يعلم ان الطعوم المدركة بقوة الذوق تسعة لان القوة الفاعلة لها اما ان يكون هي الحرارة او
البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ثم ان الجسم القابل لهذه الطعوم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او
معتدلا فالحرارة اذا عملت في الكثيف تولدت المرارة وان عملت في اللطيف تولدت الحرافة وان عملت
في المعتدل تولدت الملوحة واما البارد فانه اذا عمل في الكثيف تولدت العفوصة وان عمل في اللطيف
تولدت الحموضة وان عمل في المعتدل تولد القبض والذي يدل على هذا ان الفاكهة المتولدة في اول الامر
يكون عفصة ثم قابضة ثم حامضة لان مادتها في اول الامر غليظة فيكون عفصة فاذا لطفت قليلا
صارت قابضة ثم اذا لحقت لطافتها الصبر حامضة فاذا استولت بعد ذلك الحرارة عليها صارت
حلوة واما المعتدل اذا عمل في الجسم اللطيف تولدت الدسومة وان عمل في الكثيف تولدت الحلاوة
وان عمل في المعتدل تولدت التفاهة فهذا وجه الحصر في هذه التسعة والذوق اهم الحواس للحيوان بعد
اللمس لان الحيوان مركب من جسم حار رطب فالحرارة اذا عملت في الرطوبة لابد وان تنقص الجرم
فاذا لم يكن لذلك الجسم غذاء يقوم بدل ما يتحلل توالى عليه الضعف الى ان يؤدي الى الهلاك والغذاء
انما يكون عند وجود قوة الذوق فاللمس تأثيره في دفع المضار المهلكة والذوق تأثيره في جلب المنافع
الضرورية وباقي الحواس تأثيرها في جلب المنافع الغير الضرورية والذوق قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان من شانها ان يدرك الطعوم التسعة بواسطة الرطوبة والاجرام الفلكية فليس لها
الى هذه القوة حاجة لعدم احتياجها الى الغذاء القائم بدل ما يتحلل الا ان لها شعورا بما يلائمه الحيوان من جهة
اللذة لانها من المبادي الموجبة لحصول هذه القوة القوة الثالثة الشم وهي قوة مودعة في
زائدتي مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بهما ما يلاقيهما من الروائح بتوسط جسم
كالهواء والماء الحاملة للروائح وقيل ان محل القوة الزائدتان ذباب الشم غضروف دون اجبهما وقد اختلف
الحكماء في كيفية وصول الرائحة الى قوة الشم فزعم بعضهم ان الرائحة انما يدرك بان يتحلل اجزاء الجسم ذي الرائحة
فيتحرر ويخالط الهواء المتوسط ويصل الى قوة الشم واحتج بانه لو لم يتحلل من اجزاء ذي الرائحة شيء
لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد يخفيها فالرائحة تصل الى الشم
بالبخار المنبخر المخالط للهواء ولهذا اذا اكثر تشميم التفاحة ذبلت لما يتحلل منها واجيب بان الروائح
التي تملأ المحافل والمجالس الواسعة لو كانت بتحلل شيء لوجب ان ينقص وزن ذي الرائحة ويفنى حجمه وليس كذلك
ثم المسك اليسير كيف ينتشر منه في افق الارض من الابخرة المتحللة ما يملأ البيوت العظيمة والامكنة

الفسيحة وما كان الكافور والعنبر المتبخر الجنة يساوي رائحة المتبخر الاعظم وزعم قوم آخرون ان الرائحة
يتأدى الى الشم باستحالة الهواء المتوسط وانفعاله عن الرائحة من غير ان يخالطه شيء من اجزاء
ذي الرائحة المتحللة عنه فانه لولا انفعال الهواء لما امكن انتشار الابخرة في الموضع الفسيح في الزمان اليسير
على ما ذكرنا من روائح المسك والكافور وزعم آخرون ان الرائحة يتأدى الى الشم لا بتحلل شيء ولا باستحالة
الهواء المتوسط بل الجسم ذو الرائحة يفعل في الجسم الذي لا رائحة له من ان يفعل في الجسم المتوسط بينهما
بل يكون هذا المتوسط ممكنا من فعل احدهما في الآخر واحتج هؤلاء على بطلان المذهبين الآخرين بانه
لا يمكن ان يتحلل من ذي الرائحة اجزاء تنسافر مائة فرسخ او اكثر ولا يمكن ان يبلغ استحالة الهواء من الرائحة
مسيرة ايام متعددة على ما هو واقع في الوجود فان المعلم الاول حكى ان في بعض السنين وقعت ملحمة
ببلاد اليونانيين التي لا يوجد فيها رخمة فسافرت الرخم الى بلاد الملحمة للجيف من بلادها وبين البلدين مدة
ايام ولا دليل لها الا الرائحة التي يمتنع وصولها اليها هناك بتحلل الابخرة والاستحالات من الهواء قالوا
ولان النار اشد احالة للهواء وما قد يهاف الاجسام ذي الرائحة المحيل للهواء مع ان القوية انما تسخن ما يلاصقها
ولا تبلغ المسافة البعيدة والذي اختاره رؤساء المشائين ان المشموم يجوز ان يكون هو نفس البخار المتحلل
ويجوز ان يكون هو نفس الهواء المستحيل عن ذي الرائحة الذي صار له رائحة فاذا بلغا الى الشم احست القوة
ولو امكن ان يلاقي المحسوس الحس بذاته لادركه من غير افتقار الى واسطة ثم بينوا ان الاستحالة لها مدخل في
الادراك فانا اذا بخرنا الكافور حتى افنيناه بالكلية فان رائحته تنتشر ويصل الى حد معين فاذا لم نبخره
ونقلناه من موضع الى موضع فان رائحته تبلغ بذلك النقل اضعاف ما وصل اليه بالتبخير في الاول ولولا
استحالة الهواء لم يكن الامر كذلك واما حديث الرخم فيجوز ان يكون ان قد انتشرت الروائح والابخرة
المتحللة عن الجيف الى تلك البلاد والتي فيها الرخم وهي الرياح القوية فيحس بها الرخم المختلفة في الجو
العالي بقوة حس الشم فتقصدها ويجوز ان يكون الرخم ادركت الجيف بحس البصر لا بالشم فان مثل
بعض الجبال قد يرتفع الى حد يرى من سبع مراحل وشوهد وقد لمعت النيران في الارتفاع على قلتها
لقدر ضعف تلك الجبال واذا كان كذلك مع ما ثبت من قوة حس البصر فيجوز ان يرى الجيف من
مسيرة خمسة عشر مرحلة فيسافر اليها واما ما قاله اصحاب التادية لا بالتحلل ولا بالاستحالة فانه بعيد
اذ التادية انما يكون بنسبة ما ونسبة للمؤدي عنه الى المؤدى اليه والجسم ذو الرائحة لا يفعل في البعيد
من ذلك فان الكافور او كل ما له رائحة لو اخذ الى مسافة بعيدة او فرضنا عدمه دفعة واحدة تمكن
بقاء رائحته في الهواء فهو اما لاستحالة او مخالطة ولم يقدم هذه القوة لشرفها فان البصر اشرف منها
ومن السمع والسمع اشرف من الشم بل اتباعا للمشهور وجماعة من المتالهين كافلاطون وفيثاغورس
وهرمس وغيرهم من اساطين الحكماء زعموا ان الجواهر الفلكية والكوكبية لها شم وعندها روائح ورد
عليهم المعلم الاول واتباعه بان البخار المتحلل او الهواء الذي له مدخل في ادراك الرائحة لا وجود
لها هناك فليس في عالم الافلاك رائحة ولا لها حس الشم وهو كلام ضعيف لانه استقراء ناقص
وايضا ان عنى بقوله ان البخار او الهواء لها مدخل في الرائحة انها جزء لها فهو باطل لان المحل لا يكون
جزء الحال ولو كان كذلك لكان الجوهر جزءا في العرض وان عنى شرطا ان للرائحة والادراك
فلا يلزم من اشتراط شيء ههنا اشتراطه هناك فيجوز ان يكون لشيء واحد شرائط على سبيل البدل
فان سواد القرليس متعلقا بالكيفيات مع ان الالوان ههنا متعلقة بها والكل جاز ان يكون

مقالة اسباب على سبيل البدل كالحرارة التي قد يكون علتها المجاورة للنار او الشعاع او الحركة فالحق ان هناك
روايح افضل واشرف مما عندنا بل عندنا مثال ظل لما هناك ولها شم غير مشروط بالانف وهو الامكان
الاشرف فيجب لها نعم عند اتصالنا بها في نوم او يقظة نشم روايح طيبة لذيذة من مسك وعنبر وعود
وغير ذلك مما هو اشرف واعظم مما عندنا ثم ارباب العلوم الروحانية الشريفة متفقون ان لكل كوكب بخور
مخصوص وكذلك كل روحاني له دخن معروفة يستنشقونها على زعمهم ويتلذذون بروايح الاطعمة التي
لهم لا يؤثر اعمالهم بدونها على ما شهدت التجربة بذلك وهذه من المسائل العظيمة التي لا يدرك الا بالاجتهاد
والمباشرة والتجربة **القوة الرابعة السمع** وهو قوة مودعة في العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ
يدرك بها الاصوات بتوسط الهواء المنضغط بين القارع والمقروع واما ماهية الصوت فهي كيفية
المدركة بحس السمع المستغنية عن التعريف فانها اقوى الادراكات واظهرها فيمتنع تعريفها بما يكون
اظهر منها واما سببه المقتضي لوجوده فقالوا انه تموج الهواء وليس المراد بالتموج حركة انتقالية
من هواء واحد بعينه بل المراد بالتموج الحالة الشبيهة بتموج الماء الذي يحدث بصدم بعد صدم
وسكون بعد سكون واما سبب التموج فهو اما مس عنيف وهو المسمى عندهم بالقرع واما تفريق عنيف
وهو المسمى بالقلع وانما اعتبر قيد العنف لانا اذا قرعنا الصوف والقطن بلين فانه لا يظهر لهما صوت
وكذلك في القلع فانا لو قلعنا خشبة مغروزة في صوف وقطن لم يكن لهما صوت بخلاف ما اذا كانت
في مكان صلب واما كون كل واحد من القرع والقلع موجبا للتموج لان القارع يلجئ الهواء الى ان ينقلب
الى خلاف جهة القرع بعنف شديد وكذلك في القلع يتولج الهواء بين الجسمين المنفصل بعنف شديد
فاذا احدث القرع والقلع على كيفية مخصوصة يلزم حدوث الصوت ايضا على كيفية مخصوصة ثم يتادى التموج
الى باطن سطح الصماخ ويؤدي معه الصوت المخصوص فحينئذ يحصل سماع الصوت ويدرك الحروف بسبب
تقطيعات الحروف الحاصلة للصوت وهذا السماع لا يحصل الا عند وصول التموج الى الصماخ وربما ان
الاصوات الواصلة الينا من المواضع العالية يختلف وصولها باختلاف هبوب الرياح وكذلك من وضع
فمه على انبوبة طويلة ووضع الطرف الآخر على اذن انسان وتكلم بكلام فانه لا يسمعه الا ذلك الانسان
الواصل الى اذنه التموج دون غيره وذلك يدل على ان الوصول شرط في السماع والوصول لا يكون دفعة
بل يحتاج الى زمان فانا اذا راينا انسانا من البعد يضرب بالمعول فانا نرى الضربة في الآن ونسمع
الصوت بعد ذلك بزمان طويل او قصير يختلف ذلك بحسب بعد المسافة وقربها ولولا ان السماع
متوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا واوردوا على هذا بان
وصول الصوت الى الصماخ لو كان شرطا في السماع وجب ان لا تسمع الكلمة من وراء جدار لا مسام
وعلى تقدير ان يكون هناك مسام فهي قليلة فيقتضي ان يتشوش الامواج الحاملة للصوت بصدمات
الجدار وحينئذ لا يبقى تقطيعات الحروف واشكالها كما خرجت من الحلق ووجه الفرق في ان الوصول الذي
ليس بشرط في السماع ان الهواء الحامل للحروف ان تادى بكليته الى سمع واحد وجب ان لا يسمع غيره من
الحاضرين لان الصوت المخصوص وصل في الآلة فقط وان كان الحامل كل جزء من اجزاء الهواء
فاذا تكلم الانسان بكلمة وجب ان يسمعها السامع مرارا لان المتادي الى الصماخ اجزاء كثيرة من الهواء
وكل واحد منها حامل للكلمة وقد مال الى هذا قوم وزعموا انه لا حاجة الى التادية والوصول والجواب ان
الجدار الحائل ان لم يكن فيه منفذ بالكلية امتنع السماع لانا نعلم بالتجربة ان الحائل كلما كانت منافذه اقل

كان السماع

كان السماع اضعف فاذا لم يوجد المنافذ بالكلية وجب ان لا يحصل السماع بالكلية واما انحفاظ اشكال
الحروف بصدمات المنافذ فيجب ان يعلم ان تكون الحروف انما يكون باطلاق الهواء بعد حبسه فلا يكون التموج بح
الحامل للحروف مختصا بكل الهواء دون اجزائه بل الحق ان كل جزء من اجزاء الهواء يتشكل بحروف الصوت
فالتموجات الهوائية الواصلة دفعة اي جزء منها وصل الى الصماخ حصل الشعور بذلك الصوت والكلمة ٥
والدليل على هذا سماع الخلق الكثير للكلمة الواحدة في مكان واحد في آن واحد وسماع البعض دون البعض
عند تموجات الرياح بحسب شدة اضطراب بعض الاجزاء الهوائية دون البعض الآخر واختلف الحكماء
في ان المسموع من الصوت هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط او يكون الصوت القارع
محسوسا وقبل القرع حالة كونه في الخارج سالكا الى الصماخ محسوسا ايضا وهذا القول الاخير هو
الاصوب لانا اذا سمعنا صوتا ادركنا جهته وقربه وبعده فلو كان المسموع انما هو الصوت حالة القرع
فقط لكان يجب ان لا ندرك الجهة والقرب والبعد لانتفاء اثر التموج عند الوصول الى الصماخ لكنا
اذا لمسنا فانا نشعر به لا من جهة لمسه بين وروده في قريب او في بعيد بل لا ندركه الا من حيث
انتهى الينا وليس ادراكنا للصوت كذا لانا ندرك جهتها ونميز بين قربها وبعدها فالصوت القائمة
في الهواء في خارج مدركة ولا يجوز ان يقال انا انما ادركنا الجهة لان الهواء القارع توجه الينا منها ٥
وانما ادركنا القرب والبعد لان الاثر الحاصل في القرع القريب يكون اقوى من الاثر الحاصل في البعيد الضعف
لانا نجيب عن الاول ان الصوت ربما كان على يميننا فنسد الاذن اليمنى ونسمع الصوت باليسرى مع
شعورنا بان الصوت ورد من اليمين لان التموج يصل الى اليمنى اولا ثم ينعطف على اليسرى ثانيا ٥
فنسمعه فلا يكون ادراك الجهة لاجل ان القارع ورد من تلك الجهة وعن الثاني ان ما ذكرتموه
لو كان حقا لكنا اذا سمعنا صوتين من بعد واحد مع اختلافهما في القوة والضعف وجب علينا ان نقول
ان نحكم بان الاقوى اقرب والاضعف ابعد والامر ليس كذلك وذكر ابو البركات البغدادي ان ادراك
الجهة والقرب والبعد لا يجوز ان يكون حاصلا بمجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع لما ذكرنا
بل انما يحصل بتتبع الاثر الوارد فان كان وروده في زمان اطول فهو ابعد وان كان اقصر فهو اقرب
فاذا قرع صماخنا هواء وتتبعنا اثره بالتامل الاثر الواصل الينا الى ما قبله فيما قبله حتى ينتهي الى انقطاع
الاثر وفنائه فبهذا الطريق يدرك الصوت الوارد وزمان وصوله وجهته وقربه وبعده وما يلقى
من امواجه القوية والضعيفة فان لم يبق في المسافة من الآثار ما يعرف به المبدا لم يمكننا ان نعرف
من احوال الجهة والقرب والبعد شيئا لم نفرق بينه وبين دوي الرحى القريبة منا وكذلك اذا
سمعنا كلام انسان على بعد عشرة اذرع وكلام آخر على بعد خمسة اذرع ولم نرهما فانا نعرف بالادراك
السمعي وتتبع الاثر ان احدهما ابعد من الآخر وذكر فخر الدين ان السمع انما يدرك نفس الصوت في جهة
مخصوصة والجهة لا يكون مدركة بالسمع بل المدرك هو الصوت فقط فانه لو كان هذا الصوت
حاصلا في جهة اخرى لكان صوتا ايضا غير مختلف باختلاف الجهات واذا كان المدرك بالسمع نفس
الصوت الحاصل في جهة معينة فلا يكون هذا موجبا لادراك الجهة وهذا مما يجب ان يتفكر فيه واقول
ما قال احد ان الجهة التي هي اطراف الامتدادات مدركة بالسمع وانما قالوا ان الصوت يحمله الامواج
الهوائية الى الصماخ وهو المسموع ولكن لما كان وصوله موقوفا على حركة وزمان وتلك الحركة واقعة
في مسافة وجهة ان الحق ان الصوت مدرك في حال حركته في تلك المسافة فاذا تتبعنا الاثر ادركنا

وان بقي اثر ما فانا نفقد ما بقي فنرى شيئا من ذلك
الاثر بحيث لو حصل شعورنا بانه صوت الرعد صح

الصوت في جهة من المسافة وبجامع لا دراكين هو النفس فالنفس يدرك الجهة والصوت معا ومن لم
السمع ادراك الصوت في جهة ولا يلزم من ذلك ان يكون الجهة مدركة للسمع على ان الحق ان هذه
القوى الظاهرة لا ادراك لها ولا شعور بل هي آلات فيها استعدادات مختلفة يدرك النفس الناطقة
بواسطتها هذه المحسوسات فقط وليس هذا موضع يليق ببيان ذلك المخالفة للمشهور ولعلنا ان شاء الله
تعالى نعقد في احوال القوى فصلا وليس الصوت نفس القرع والقلع لوجوه الاول امكان تعقل الصوت
بدونهما الثاني ان القرع والقلع يدركان بالبصر والصوت لا يدرك الا بالسمع وليس الصوت نفس
الحركة التموجية الحاصلة من القرع والقلع لامكان تعقل الصوت دونها وتعقل حركة التموجية بدونه
ثم التموج يدرك بحاسة اللمس غير السمع فالصوت امر عارض للحركة القرعية والقلعية فاذا انتهت
تلك الحركة التموجية هوائية كانت او مائية الى الصماخ وفي تجويفه هواء راكد موجه وشكله بشكل نفسه
ثم وقع على الجلدة الممدودة على العصبة المفروشة الجواهر الفلكية فقد اثبت وجودها اكثر القدماء كـ
هرمس وفيثاغورس وافلاطن وغيرهم من الاساطين ومنعها ارباب البحث والنظر كالمعلم الاول واتباعه
والفيثاغوريون المثبتون للاصوات اثبتوا الهوا بينها وخرجه عنها وانما لم نسمع تلك الاصوات
لامتناع ابعاعها منه وهذا الكلام في غاية الضعف فما ادري اثباتهم للهوا بينها هو لكونه متوسطا في اسماعها
كما هو عندنا او هو رمز والظاهر انه رمز فان مراتب اولئك الحكماء الافاضل اعظم من ان يخفى عليهم امثال هذه
فان انواع العلوم الحكمية الواصلة الينا من استنباطاتهم واستخراجاتهم وكانت عزيزة عندهم يتكلمون بها
على الرمز والايما لمصالح وارسطو هو الذي جمع تلك الاقاويل وكساها ترتيبا وتهذيبا والنافون لهذه
الاصوات انما نفوها لعدم وجود المودي للصوت من الهواء او الماء فانهم لما وجدوا ههنا لا يصح قيام
الصوت الا بهما وهما معدومان فهو استقراء ناقص فانه يجوز ان يكون للشيء عدة اسباب فحينئذ
يمكن ان يكون الاصوات الفلكية معلقة باسباب اقوى كيف وقد علمت ان التموج والهوالب خارجة
عن حقيقة الصوت وانما هو من مقومات وجوده فيجوز ان يكون هناك اسباب غير ما ذكر من القرع والقلع
والتموج التي لا يوجد في عالم الافلاك وعدم سماعنا لهذه الاصوات لا يدل على عدمها فانه يجوز ان يكون
عدم سماعنا متعلقا بعدم الموصل المودي الى اسماعنا ثم اصواتها انما يكون في داخلها لا سبيل الى الخروج
وهي غير متخرقة ولا في داخلها هو يحمل الصوت اليه فلا مبلغ فلا وصول ومن قول الخصم لو كان لها اصوات
لكانت عظيمة هائلة مناسبة لاجسامها فكان يجب ان تهدم الجبال الشامخة وتشقق الصخور الهائلة
والعمارات الموجودة في العالم كما يفعله الرعود الهائلة والبروق الشديدة فان هذا الكلام انما يلزم ان لو كان
هناك مبلغ ومودي الاصوات الى ههنا من هواء او غيره وجميع السالك والافاضل الواصلين الى الامور
الشريفة الروحانية من العطويين والبابليين واليونانيين والهنديين يسمعون هذه الاصوات في العالم الاوسط
لا في مقام جابلقا وجابرصا بل في المقام الثالث المسمى عندهم هورقليا الكثير العجايب والغرايب لظهور
للوصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور المليحة والمحاسن الانيقة ويعرف الاصوات الموسيقية
والنسب اللطيفة التي يحير لها العقل ويتحير منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم
العلوي حتى سمع بصفا جوهر نفسه وذكا قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب وسمع مع
اصوات حركات الافلاك خفيف الاملاك ثم رجع ورتب عليها الالحان والنغمات ووضع علم الموسيقى وهو
اول من تكلم في هذا العلم ثم تبعه نيقوماخس وبطليموس واقليدس وغيرهم من الحكماء ثم كيف لا يكون لها اصوات

الثاني بقاؤه بعد الفراغ عن القرع والقلع ولو كانا نفسه او جزءا منه لما بقي الصوت بعدهما صح

الجلد على الطبل فيحصل الشعور بذلك للقوة والحروف يدرك بسبب التقطيعات واما الصوت صح

تجويب تلك ص

يسمون ظ

وقد بحث عنها اتم والحكم ممكن ان يكون عليه الاجسام المتحركة بالحركة الدائمة من الوثاقة والصلابة
والملاسة والخلو محال فاذا احتكت بعضها ببعض فلا بد وان يظهر لها الحان ونغمات يناسب
عشقها وشوقها ولا يجوز ان يكون هذه الاصوات ضالات فان هذا المقام لا يصل اليه الكسل
والمناظرون وهم يعلمون حينئذ انه ارفع من الخيال ولهم على صحة هذه الامور موازين يميزون بها
بينها وبين الخيال فالحاصل ان من لدن الفلك الاعظم المنتهى فلك القمر روح وريحان ونغمات
لذيذة والحان منتجية وصور حسان ومساكن الحور والولدان وهو سرور وحبور كما ان ما تحت
العالم الفلكي بالالحان المطربة والنغمات اللذيذة مرتفعة وانما بالتسبيح والتقديس والثنا والمدح باللغات
المختلفة والالسنة المتفننة للواجب لذاته عز شانه وقد اتفق الحكماء ان العالم السفلي ظل للعالم
العلوي وكل ما يكون ههنا يجب ان يكون هناك افضل منه واكمل اذ لو لم يوجد المنطق هناك لم يمكن وجوده
هنا واما الصدا فهو تموج من الهواء آخر يشبه الراجع الى خلف من مصادمة جبل او حائط المنضغط
بين كل واحد منهما وبين ما يقرعه من هواء كالكرة فان الكرة المرمى بها الحائط اذا رجعت موجب الهواء المنقلب
الى هو نفس الصوت الذي هو من تموج الهواء الثاني او هو لازم تموج الهواء الاول المنعطف والاشبه
انه هو تموج الهواء المنعطف الثاني ولاجل ذلك يكون بصفته وهيئته والقرع الكائن من هذا الهواء
المولد صوتا من تموج هو تارة لا يكون شديدا ولو كان كذلك لاضر بالسمع ولا يبعد ان يكون لكل صوت
صدا عند كل مصادمة ولكن لا نسمع كما ان لكل ضوء عكسا وقد لا يرى لضعفه واما لا نسمع الصدا
في البيوت لان المسافة اذا كانت قريبة بين الصوت وعاكس الصوت يقع الصوت والتعاكس في زمان
واحد فلا يحصل التمايز بينهما فلا يقع الشعور بالعكس الصدائي ولاجل هذا يكون صوت المغني في البيوت اقوى
مما يكون في الصحراء لانضمام العكس الى الصوت الاصلي بخلاف ما اذا كان العاكس بعيدا فان الزمان يفرق
بين الصوتين تفريقا محسوسا واذا كان الموجب للصدا اشيا املس فان الصدا يثبت زمانا للتواتر
الانعكاس بسبب قوة الاندفاع فيندفع الجزء الواحد من المنعكس مرارا كثيرة كما هو في الحمامات ويكون
بين كل صدمة ورجوع تخلل سكنات على ما هو راي الجماعة ويرد عليهم بان الهواء اذا سكن قبل الانعكاس
فلا يحفظ تقطيعات الحروف وتشكيلاتها فلا يسمع الصوت المخصوص في الصدا وان لم يسكن فقد بطل
مذهبهم في اثبات السكون فان اجابوا بان التموج الذي انتهى الى المصادم لوقعه ينضغط بينه وبين هواء
آخر خلفه تقرعه فيموجه ويشكله بشكل نفسه فيقال لهم ان الهواء لا يكون له من القوة ان يشكل بالتشكل
بالتقطيعات هواء آخر فان الهواء جسم سيال لطيف سريع الالتيام والافتراق فكيف يحفظ الشكل
وتقطيعات الحروف ثم كان يجب ان الهواء الذي في الصماخ اذا تشوش لا يسمع شيئا لان التموجات
تشوشت واختلفت فان قالوا بان الصوت يخرق الهواء وينفذ فيه لقوته وشدته فلا يتشوش فيقال
اذا تشوش جميع الهواء الذي في الصماخ لا يبقى للبعض الآخر قوة النفوذ ولا يمكن ان يمنع ان
وانت فقد علمت ان القرع والقلع والتموج غير داخلة في ماهية الصوت بل هي اسباب بادية وفي علته
لوجود الصوت غير تامة والسبب التام المتمم والمشكل للصوت بالحروف والى قطعة زمانا ما هو بعض
الروحانيين المتقدسين وكذلك في الشم والذوق وغيرهما القوة الخامسة البصر وهي مشتملة
على بحثين البحث الاول في المبصرات الاجسام اما ان يحجب ورائها عن الابصار اولا فان حجبت فهي
الاجسام الكثيفة وان لم يحجب فهي الاجسام الشفافة والاجسام الكثيفة اما ان لا يحتاج في رؤيتها الى

الهواء ص

بلغ

حضور جسم آخر غير الشفاف وهو المضيء او يحتاج الى حضور ذلك وهو الجسم الملون ثم الشفاف انما
يصير شفافا بالفعل اذا صار الملون متلونا بالفعل وانما يصير الملون متلونا بالفعل اذا قابل المضيء
فاما قبل فهو متلون بالقوة والشفاف حكمه كذلك فانه قبل ان يصير الملون متلونا بالفعل يكون المقابلة صح
شفافا بالقوة فاذا صار متلونا بالفعل صار الشفاف شفافا بالفعل وبعض المتأخرين زعم ان الوان
المتلونات هو نفس الشعاع الحاصل في المضيء فسواد الاسود وحمرة الاحمر هو حصة من الشعاع الحاصل من النير
وانما اختلفت الالوان بسبب اختلاف الاستعدادات قالوا والالوان ليست حاصلة في الظلمة محجوبة بها
فان الظلمة عدمية لا تحجب فلو كان موجودا لرئي واللون انما هو كيفية ينفعل عنها البصر فاذا لم يحصل
انفعال البصر عنها في الظلمة فلا يكون موجودة واذا لم يكن موجودة في الظلمة الدخمة ووجدت
في الشعاع فهي نفسه والجواب ان هذا الكلام في غاية الضعف فان عدم ظهور اللون في الظلمة لا يدل
على عدم اللون بل يدل على انتفاء شرط الظهور وهو الشعاع او امر آخر وقوله في حد اللون انه كيفية
ينفعل عنها البصر فللخصم ان يمنع ان ذلك حد فان انفعال البصر عن الشيء لا يكون نفس حقيقة
ذلك الشيء بل هو تابع لحقيقته فان الشيء يجب تحققه اولا ثم يلزمه بعد ذلك ان ينفعل البصر عنه
ثانيا وليس انفعال البصر بالفعل لازما للون فان بعض الاشياء المتلونة او المضيئة غير مرئية بالفعل
اما لعدم باصر او لاختلال البصر او لانتفاء قصد فعلم ان انفعال البصر بالفعل لا يكون لازما للون فان قال
بان انفعال البصر انما يلزم اللون عند حضور الباصر والمقابلة والتحديق والثلثة موجودة في الظلمة
مع انا لا نرى شيئا فالالوان في الظلمة معدومة فيقول الخصم انما يكون انفعال البصر لازما للون مع ما
ذكرتم مع زيادة قيد آخر وهو اشراق الشعاع ثم اذا كان انفعال البصر متوقفا على امور لغوي ورآ الكو
ذكرناها على ما ثبت عدم عليه هذا الخصم فلم يبق في اللون سوى استعداد انفعال البصر عن اللون في الظلمة عدم انفعال البصر صح
لا يدل على عدم الامر المستعد له فان قال بانا حيث وجدنا اللون وجدنا الانفعال فهو رجوع الى
الاستقراء فيجوز ان يكون في الظلمة لون ما لا ينفعل عنه البصر بالفعل وايضا اذا كان مفهوم اللونية على
ما ذكر كونها بحيث ينفعل عنها البصر بالفعل وكان الانفعال غير حاصل في الظلمة بالفعل فلا يكون
الانفعال لازما للونية بل يكون عرضا عاما للسواد تابعا لحقيقته واذا كان اللونية عرضية للسواد
والبياض فلا يلزم من انتفاء العرض العام بالفعل انتفاء ما عرض له ولانه لا يلزم من عدم وجود اللون في الظلمة
ووجوده عند الشعاع ان يكون نفس الشعاع فانه ربما كان لازما له او من بعض شروط وجوده فقد
علمت انه لا يلزم من تلازم شيئين اتحاد حقيقتيهما بطريق اولى والذي يدل على ان الشعاع غير اللون انه
يقال لهم انتم تاخذون اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر او تاخذونه عبارة عنه مع جهة خاصة
من سواد وبياض فان اخذتموه بالمعنى الاول فهو باطل لان جميع اضواء الشمس والكواكب والنار
ظاهرة للبصر مع كونها ليست نفس اللون واذا غلب الضوء الشعاعي على الشيء غاب سواده
مع تحقق الظهور الشعاعي وان اخذتموه بالمعنى الثاني فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض
كنسبة اللون اليهما في انهما لا يزيدان على نفس السواد والبياض في الاعيان او لا يكون كذلك بل
يكون الظهور زائدا على السواد والبياض ومغايرا لهما فان كان الاول لزم ان يكون الظهور من
المحمولات العقلية كاللون وان لا يكون في الاعيان الا السواد والبياض وح لا يكون ظهور البياض
في الاعيان الا نفس البياض فيجب ان يكون الاتم بياضا او سوادا اتم ظهورا وليس الامر كذلك

فان النجم

فان الثلج اتم بياضا من العاج فاذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل وجدنا الثلج اتم بياضا من العاج
ووجدنا العاج الذي في الشعاع انور واضوأ من الثلج وهكذا يكون الحكم فيما اذا وضعنا الاتم سوادا في
الظل والانقص سوادا في الشعاع فانه يكون الانقص سوادا اضوأ والاشد سوادا انقص ضوءا فدل
هذا على ان الابيضية والاسودية غير الانورية واللون غير النور والشعاع ولا يجوز ان يقال ان ذلك
انما يكون كذا لاعتبار كونه في الظل الذي لا يخلو عن الظلمة لانا نقول فاذا عكسنا الامر فنقلنا الاتم
سوادا او بياضا الى الشعاع والانقص الى الظل فانا نرى الاتم سوادا او بياضا انور واضوأ مع بقاء
شدة السوادية والبياضية فبقي ان يكون الحق هو ان الظهور في الاعيان امر مغاير للسواد والبياض
فيكون الشعاع غير اللون وهو شرط في ظهوره ثم قول من بين ان الهواء ليس بمظلم لانه عبارة
عن انتفاء النور فيما يمكن عليه التنور فانه لا يلزم من ان يكون بعض اشخاص الشيء مع الامكان اسما
لشيء في بعض المواضع ان يكون في الجميع كذا والذي يدل على ظلمة الهواء انا اذا فتحنا اعيننا في الليالي
المظلمة ولم نر شيئا سميناه عندنا ظلمة سواء كان جبلا او جدارا او هواء مطلقا او غير ذلك سواء
كان ذلك الشيء قابلا للتنور او لم يكن قابلا والظلمة عند جماعة من الحكماء المتأخرين عبارة عن انتفاء
النور مطلقا من غير ان يشترط فيه الامكان فانا لو فرضنا العالم خلاء او ملاء لا نور فيه كان مظلما ح
ولازمته الظلمة مع عدم امكان النور فيه وليس هذا الفرض محالا بالنسبة الى ذات العالم وان
كان محالا بالنسبة الى علله فعند هؤلاء كل ما لا نور فيه فهو مظلم كيف كان البحث الثاني في
الابصار زعم قوم من الحكماء الاوائل وجماعة من ارباب العلوم الرياضية ان الابصار انما هو
مشروط بخروج شعاع من العين ومنهم من قال ان المرئي اذا كان مضيئا وقابله البصر حدث في الرطوبة
الجليدية صورة مساوية لصورة المرئي فيحصل بذلك الابصار ومنهم من قال ان الابصار ليس بالشعاع ولا
بالانطباع بل اذا كان المرئي حاضرا والحاسة سليمة والشروط كلها موجودة يحصل الابصار اما القائلون
بالشعاع فقد اختلفوا فمنهم من قال ان الشعاع يخرج من العين ثم يتصل بالمرئي ويكون عنده الابصار ح
ومنهم من قال ان الشعاع الخارج يتصل بالهواء المتصل بالمرئي ويصير ذلك الشعاع المتصل بالهواء المتصل
بالمرئي سببا للابصار والذي يدل على بطلان مذهب القائلين بالشعاع وجوه الوجه الاول ان ذلك
الشعاع الخارج من العين اما ان يكون جسما او عرضا لا جائز ان يكون عرضا لان الاعراض لا يصح عليها
الانتقال فيمتنع وصفها بالدخول والخروج ولا جائز ان يكون جسما والا لوجب ان يختلف الابصار
عند هبوب الرياح وركودها كما اختلف بذلك سماع الاصوات ولكانت الرؤية غير مختلفة بالقرب
والبعد لكون الشعاع هو المبصر فاذا اتصل بالمرئي ادركه كما هو قريبا كان او بعيدا فان قلت ان الشعاع
لم يتصل بجميع المرئي بل بقدر ما اتصل به فلاجل ذلك يبصر الكل قلت ما العلة الموجبة لتخصيص جزء من المرئي
بوصول الشعاع اليه دون سائر الاجزاء الباقية مع تساوي نسبة كل واحد من الرائي والمرئي الى الآخر
فكيف عجز الشعاع البصري عن استيعاب ظاهر شخص واحد من بعيد ولم يعجز عن استيعاب كرة العالم نعف م
التي هي الغاية في الكبر والبعد ثم قد نرى على جهات الجسم الذي رأيناه صغيرا اجساما اخرى كبيرة
ولا نراه كما هو في نفس الامر فان كان علة قصور ذلك الشعاع عن استيعابه وجب ان يعجز عن ابصار ما
على جهاته وحجته الثانية لو كان الشعاع جسما به الابصار لكانت حركته على خط مستقيم على زاوية
قائمة فما رؤيتنا الاشياء على خطوط غير قائمة ولا المختلفات في الجهات كفوق واسفل فان كل جسم

لطبيعة واحدة لا يجوز ان تتحرك بتلك الطبيعة الى جهات مختلفة وان كانت حركة هذا الشعاع ارادية
فالارادة اما ان يكون لنا او له فان كانت لنا كان لنا ان نفتح البصر ولا نرى ما يقابلنا من المضيء او
المستضيء بان نقبض الشعاع الينا بالارادة وليس كذا وان كانت الارادة للشعاع فهو حيوان متحرك
بالارادة فيكون ادراكه لذاته لا لنا وكل ذلك محال فكون الشعاع جسما محال الثالث ان الشعاع لو كان
جسما به الرؤية لكان رؤية ما في الخزف اولى من ما في الزجاج لكثرة المسام في الخزف بدليل الرشح ولا يجوز
ان يقال ان رؤية ما في الزجاج وتحت الماء الصافي للمسام التي هناك كما هو رأيهم فكان يجب ان لا نرى
جميع ما في الزجاج وتحت الصافي بل كان نرى بقدر المسام الموجودة وليس الامر كذا فانا قد نرى ما تحت الماء [الماء صح]
الكثير الرابع لو كانت الاشعة الخارجة من العين اجساما بها الرؤية وجب ان لا نرى الشمس والكواكب
لكون الفلك لا ينخرق بالشعاع الجسماني ولوجب ان نرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة بينهما وليس كذا بل نرى نصف كرة العالم دفعة واحدة اذا غمضنا العين ثم فتحناها
دفعة واما الفرقة الثانية من القائلين بالشعاع فيقولون ان حصول الابصار بخروج شعاع من العين
يتصل بالهواء المتصل بالمرئي فيدل على ابطاله وجوه الاول لو كان الشعاع الخارج من العين يفعل
في الهواء فيحيله الى كيفية صالحة لحصول الابصار لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت الكيفية اقوى
للابصار واقوى لقبول الهواء حينئذ بسبب اتصال الشعاع به لا اشد والاضعف فكان يجب ان يكون
الابصار اقوى واشد وكان ايضا اذا اجتمع ضعفاء البصر للابصار يكون ادراكهم للشيء اتم واكمل
مما اذا كانوا منفردين لان انفعال الهواء من المجموع اشد من انفعاله من الواحد المنفرد وبالرؤية
وكان يجب ان لا نرى الكواكب لامتناع وصول الهواء المنفعل اليها الثاني لو كانت الرؤية بانفعال
الهواء عن الاشعة البصرية فالاشعة المجتمعة لجماعة على جسم واحد بسبب استحالة الهواء اما ان يتراكم او يتنحى
او يتداخل او يماس كل واحد من الاشعة غير ماسة الاخر والاقسام الاربعة باطلة اما التراكم فلانه يوجب ان
يكون الابعد من الاشعة المتراكمة لا يرى صاحبها ما يرى صاحب الاقرب الماس للجسم المرئي وكان يلزم ان الشخص
اذا نظر الى شيء بعد نظر جماعة ان لا يرى كما يرى اذا نظر اليه قبلهم وكان الشعاع المتاخر يرى المتقدم مماسة
له وكان لجماعة ان نظروا الى شيء واحد يكون بعضهم اولى بالتبقي من البعض الاخر وكل ذلك محال واما التدافع
فانه يوجب ان يكون صاحب الاشعة المدفوعة لا يرى شيئا مع التحديق ومقابلة المضيء او المستضيء وليس
كذلك واما التداخل فقد عرفت استحالته واما القسم الاخير وهو الذي يماس كل شعاع غير ماسة الاخر
فيقتضي ان لا يرى اصحاب الاشعة شيئا واحدا وهو باطل وهكذا الكون الهوية المنفعلة فان قلت ان الهواء
انفعل عن اشعة الجميع فصار ادراكه الكل بذلك الهواء الواحد قلت لو كان الامر كذلك لكان يكفي في رؤية
الكل انفعال الهواء عن عيون البعض فكان يجب على من قابل جماعة انفعل الهواء عن اشعة عيونهم ان يرى
ما يرونه وليس كذلك الوجه الثالث لو كان الابصار بخروج شعاع من العين يلاقي المبصر لما امكن للاحول
ان يرى الشيء شيئين لان كل جزء من الشعاع يقع على موضع من الشعاع وماسته فلا يمكن ان يرى غيره
ولا يصح ان يرى الجزء الواحد مرتين سواء وقعت الاجزاء الشعاعية على الجسم المرئي متفرقة او مجتمعة على سبيل
الاتصال لا على سبيل التراكم الذي قد عرفت استحالته والغرض ان كان رؤية الشيء الواحد شيئين مختصا بالاحول
بل كان في الكل كذلك فانا اذا غمضنا احد العينين وفتحنا الاخرى ورأينا بها الشيء بخروج الشعاع
المنتشر فاذا فتحنا العين الاخرى فيخرج منها اشعة اقوى يوجب رؤية ذلك الشيء مرة اخرى وهؤلاء

الذين هم

الذين هم اصحاب الشعاع يقولون ان جميع ما يرى من الصور في المرايا انما هو بانعكاس الشعاع البصري من
المرايا الى ذيها مثلا اذا وصل الشعاع الى المرآة راها فاذا انعكس منها الى جسم آخر رآه
ايضا معا فيكون الشعاع الواحد يرى شيئين معا فيتخيل الى الرائي ان احد الشيئين مرآة في الاخر فان
اقتصرت على ابطال مذهب الانعكاس ببطلان اصل الشعاع مما ذكرناه من الوجوه فلك ذلك فان الانعكاس
يتفرع على صحة القول بالشعاع ولما بطل الاصل بطل الفرع وان اردت ان تشرع وتبطل الانعكاس خاصة [بطل صح]
فخذ اليك وجوها الاول ان الناظر في الماء يرى صورة الثوابت والكواكب ويمتنع خروج شعاع
من العين الى سطح الماء ثم منه الى الثوابت ثم راجعا الى الماء كل ذلك السفر والاياب الطويل في آن [ومن الثوابت صح]
واحد ويلزم من ذلك وقوع الحركة لا في زمان وقد علمت استحالته الثاني ان الناظر في المرآة الصغيرة
يرى وجهه صغيرا مع كمال الصورة والاعضاء وتمامها فاذا انعكست الاشعة من المرآة الى الوجه وعمه
ووصلت الى جميعه وجب ان يرى صورة وجهه كما هو لا اصغر منه وان انعكست الاشعة منها الى البعض الوجه
فكان يجب ان يرى ذلك البعض على ما هو عليه من كمال الصورة والهيئة دون البعض الاخر وان انعكست
ولاقت من كل عضو بعضه فما كنا نرى صورة الوجه على تمامه بل من كل عضو بعضه والاقسام كلها باطلة
الثالث لو كان الابصار بانعكاس الشعاع البصري لكان الماء والبلور يرى فيهما اشباح ما يقابلهما وصور
ورائهما من الاجسام ورؤية ما خلفهما انما هو لما فيهما من التخلخل وتفرق الاجزاء والمنافذ الموجب لنفوذ
الاشعة البصرية فيهما وتفرقهما فكان ينبغي ان لا يرى كل واحد منهما تاما بل كان رؤية احدهما تاما يقتضي
نقصان الاخر وبالعكس فما كنا نرى الشبح في الماء والبلور ورؤية ما وراءهما تامين وهو محال الرابع
انا اذا نظرنا الى المرآة فرأينا شيئا وصورته معا فاما ان يكون الشعاع المبصر للشيء الملاقي له الذي به الابصار
واحدا او كثيرا فان كان واحدا وجب ان لا نرى الاشياء واحدا لا اثنين كما هو الواقع وان كان
الابصار بشعاعين احدهما منعكس والاخر متصل فاما ان يتداخل او يتحدا بامتزاج واتصال او يتفرد
كل واحد منهما بجهة من الابصار او يتناوبا والاول محال والثاني يقتضي ان يكون ما يبصره صورة
واحدة وهو خلاف الواقع والثالث يوجب ان يكون المبصر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة
وبمجموع الشعاعين كلها فيكون المرئي صورة واحدة لا صورتان والمشاهدة يكذبه والتناوب محال
والا لكان المرئي لنا دائما واحدا لا على التعيين فان قال بتراكم الشعاعين فالتراكم لا يقتضي التعدد وانما
يقتضي زيادة ظهور فقط ولو كان التراكم يوجب تعددا لكنا اذا نظرنا باحد العينين الى شيء ثم فتحنا
العين الاخرى عليه ان نراه شيئين الخامس لو كانت الرؤية بالانعكاس فاذا وضعنا خاتما بين مرآتين
وجب ان لا نرى صورا كثيرة والتالي باطل لان الشعاع المنعكس من المرآتين الى الخاتم اذا تكثر باخذ
الشعاع منه صورا كثيرة لزم ان يكون في المادة الواحدة بالنوع عن المبدأ الواحد صور كثيرة وذلك
محال ولا يجوز ان يكون الكثرة بسبب التأدي عن المرآتين فانهما في جهتين مختلفتين وعلى تقدير ان
يكونا في جهة واحدة فما كنا نرى الا صورتين فقط ونحن نرى اكثر من ذلك ولما كانت الاشعة كلها
عكوسا ليس فيها اشعة اصل امتنع ان يكون التكثر بسبب ذلك وليست الهيئة الشعاعية واحدة
والا لادى صورة شيء واحد ولما بطلت جميع الاقسام التي يمكن ان يكون الانعكاس بسببها بطل
القول بالانعكاس الوجه السادس اذا نظرنا الى المرآة وابصرنا والصورة المرئية فيها معا في آن [المرآة صح]
واحد فان كانت رؤيتنا لتلك المرآة بالشعاع الذي كان قد انعكس عنها الى ذلك الشيء المقابل فيكون

مفارقة الشعاع الذي به رؤية المرآة غير موجب لانسلاخ صورة المرئي عن الرائي فكان يجب عند
اعراضنا عن الشيء ان نراه لان مفارقة الشعاع الذي به الرؤية عن الشيء المرئي غير موجب للانسلاخ
وان كان رؤيتنا المرآة والشيء المقابل بجزئين من الشعاع احدهما اصل والآخر عكس فيكون كل واحد
منهما مختصا بازاء والمرآة والشيء المقابل متباينان فيكون رؤيتهما كذلك متباينين وليس الامر
كذلك فانا نرى الصورة في المرآة فان قلت انما رأينا الصورة كانها في المرآة وان لم يكن فيها لان
الشعاع يؤدي الصورة الى النفس من الطريق الذي تأدت بها المرآة اليها فيكون تأديهما الى النفس
على طريق واحد فيلزم ان نرى احدهما مع الآخر وان كانا في نفس الامر متباينين قلت الشعاع الواصل
الى المبصر اما ان نفرضه باصرا او مؤديا والباصر ما ينتهي اليه التأدية فان كان الشعاع الواصل الى المبصر
هو الباصر بنفسه فيكون المنفصل بالمرآة منه غير المتصل بالصورة التي نراها فيها ويلزم من ذلك ان يكون
الباصران من الشعاعين والمبصران اعني المرآة والصورة المرئية فيها متباينة فيجب ان نراهما
متباينين كما هما في الوجود لا ان نرى احدهما في الآخر وايضا اذا فرضنا هذا الشعاع نفسه باصرا وكان
قد خرج من الانسان وفارقه فلا يكون الانسان في نفسه باصرا بل الشعاع الخارج وهو محال واما اذا فرضنا
الشعاع الخارج مؤديا والباصر ما ينتهي اليه التأدية فرؤيتنا للمرآة وما نراها فيها في الصورة معا ان كان
لان الشعاعين اختلطا في الطريق وتأديا الى الباصر على طريق واحد من الشعاعين فيلزم ان يكون هذا
الشعاع باصرا لا مؤديا وقد فرضناه مؤديا هذا خلف وان كان لان كل واحد من الشعاعين يؤدي شيئا
الى باصر واحد فان صار الشعاعا واحدا مؤديا لكون احدهما مع الآخر فلا يكون مفارقة الشعاع للمرئي
يوجب انسلاخ الرؤية فكنا نرى الشيء بعد الاعراض عنه وليس كذا وان كان لان كل واحد من الشعاعين
يؤدي عين ما ادى الآخر فكنا نرى احدهما دون الآخر بل نراهما معا وان اديا وهما اثنان الا انه لما كان
منتهاهما واحدا رؤيا معا فكان يجب في كل مبصرين ان نراهما معا لان منتهاهما في التأدية واحد وان كان
ذلك بسبب الاختلاط والمجاورة وجب ان يكون كل مبصرين متجاورين كذا لكون الشعاع الموصل الى
موضع واحد هو المدرك ثم اذا كان في مقابلتنا خيطان متجاورة متواصلة ورأينا كلها متواصلة
فالشعاع لابد وان يكون الى جميع الخيطان المتواصلة بتلك الاشعة فاذا انعكست وادت الى الباصر نك هو
ما ابصر به فكلما كانت الخطوط الشعاعية اقرب الى البصر اشتدت مخالطتها فنرى بسبب ذلك مجتمعا
ويقتضي ذلك ان نرى احد الشيئين في الآخر كما اعترف به اصحاب الشعاع فاذا ادت الاشعة وهي
متواصلة وبشدة اجتماعها واختلاطها كلما قربت من البصر وشدة ذلك الاجتماع والاختلاط
يقتضي رؤية احد المبصرين في الآخر فيجب ان نرى تلك الخيطان بعضها في بعض لا نراها متواصلة
الوجه السابع لو كان الانعكاس بالشعاع لكانت حركته اما ارادية او طبيعية او قسرية والاقسام الثلثة
للتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان الحركة الارادية فلانه يلزم ان يكون الشعاع حيوانا متحركا
بالارادة وهو محال ولكان انعكاسه بارادتنا والا لتمكنا مع التحديق والمقابلة من رد الانعكاس
فما كنا نرى شيئا وليس كذا واما بطلان الحركة الطبيعية فلان الانعكاس يكون على جهات مختلفة فانه
ينعكس صورة احدى المرآتين اللتين احديهما فوق والاخرى اسفل في الجو ولا شيء من الحركة الطبيعية
يتحرك الى جهات مختلفة فلا شيء من حركة الانعكاس بحركة طبيعية واما بطلان الحركة القسرية فلان
القسر لا يحدث بسبب الملاسة فان الماء الكثف من الشعاع ومع هذا اذا وقع على مرآة لا يصدم المرآة

مع كونه اولى بان يراد من الشعاع اللطيف الآن يقال ان طبيعة الشعاع تنافي الاجتماع مع المرآة وحينئذ يجب
ان ينعكس عن المرآة التي في وجهها الى يمين الناظر او يساره ويرى به الشيء المقابل والاقسام كلها باطلة
فبطل المقدم الوجه الثامن انه اذا كانت مشاهدة الاشباح بالانعكاس فالانعكاس اما بسبب الملاسة
او الصلابة او المجموع لا جائز ان يكون لاجل الصلابة والا لما وقع الانعكاس عن الماء فبقي ان يكون الانعكاس
بسبب الملاسة فيجب ان نرى في اجزاء الخشن صورا اذ الاجزاء النائية متناهية بالفعل فيكون هناك اجزاء
متساوية وضع ما يفرض من الاجزاء فيكون فيها ملاسة فيجب ان ينعكس عنها في الجسم الخشن شعاعات
ويترائى فيها الاشباح وليس كذلك فان قلت ان اجزاء الاشعة اذا اصغرت لا يمكن ان يدرك بها
شيء قلت كل جزء وقع على شيء فانه يدركه ولا يدرك ما لا يقع عليه سواء كان كبيرا او صغيرا والجزء
الكبير لا مدخل له في ادراك حصة غيره مما لا يلاقيه فالكبر والصغر لا اعتبار له والدليل على ان الصغر
لا مدخل له في عدم الادراك ان الشعاع الذي يخرج من العين ينبسط على نصف كرة العالم دفعة فيكون
اجزاؤه في غاية الصغر والدقة وبهذا يندفع قولهم ان الاجزاء الصغار في الجسم الخشن منتشرة فتنتشر
الاجزاء الشعاعية فلا يرى بها الاشباح فان كل جزء من الشعاع انما يدرك حصته مما يلاقيه ولا يدرك
ما لا يلاقيه ولا مدخل كما ذكرنا للصغر والكبر والانتشار ومذهب اصحاب الشعاع والانعكاس شديد
ضعيف باقل سعي ولا يحتاج الى هذا التطويل وقد طول في هذا الباب صاحب الشفاء والمطارحات
وقد نقلنا عيون ما ذكراه واما الذي يراه المعلم الاول ارسطاطاليس واتباعه فانهم يقولون ان
الرؤية لا يكون بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات ولا بدخول شيء الى البصر وانما يكون بانطباع
صورة المرئي في آلة البصر وهي الرطوبة الجليدية لا بان ينتقل الصورة عن الشيء الى الرطوبة الجليدية
فان الاعراض لا ينتقل بل يحصل تلك الصورة فيها من العقل الفياض لاستعداد يحصل بالمقابلة فان
القوى البشرية عاجزة عن تعليل ذلك فالرؤية لا يكون بمجرد الانطباع في الرطوبة الجليدية والا
لكنا نرى الشيء الواحد شيئين لانطباعه في جليديتي العينين وليس كذلك بل يتأدى الشبح من الرطوبتين
في العصبتين المجوفتين بواسطة الروح الذي فيهما الى ملتقاهما الصليبي فيحصل ابصار الشيء هناك
على ما يقولون واما سبب رؤية الشيء الواحد شيئين فيختلف اسبابه بحسب اختلاف المذاهب فاصحاب
الشعاع يقولون ان السبب فيه انكسار وضياع الشعاع عند البصر فيرى لذلك الشيء الواحد شيئين
متباينين وهذا باطل فان الابصار ان كان بمماسة اطراف الشعاعات وقد اجتمعت فيجب ان نرى
المبصر واحدا ولا يفيد انكسار الاطراف الشعاعية واما على قاعدة اصحاب الانطباع فيقولون ان
رؤية الشيء الواحد اثنان له اسباب منها انتقال الآلة المؤدية للشبح الذي في الرطوبة الجليدية الى ملتقى
العصبتين المجوفتين فلا يتأدى الشبحان الى موضع واحد على الاستقامة وانما ينتهي كل واحد الى جزء
من الروح الباصر المرتب هناك لكون الخطين المؤديين للشبحين لم ينفذ نفوذا يكونان متقاطعين عند
ملتقى العصبتين فلاجل ذلك ينطبع في كل شبح خيال واعتبر هذا بلمس حمصة باصبعين ملويين
ومنها ان حركة الروح يوجب ان يرتسم فيه الشبح قبل التقاطع فيرى بسببه شبحين كما يرتسم الشبح من
مرة ح الشمس في الماء الراكد واحدة وفي الماء المتموج يرتسم مرارا كثيرة ولهذا السبب في رؤية الابعد اصغر والا
والاقرب اكبر على قاعدة انطباع الشبح ان الابعد ينطبع في جزء اصغر في الجليدية والاقرب في جزء اكبر
منها فانا اذا توهمنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية الى المبصر على هيئة مخروط مبداه من الجليدية

دائرة صغيرة على قدرها وهذه الخطوط الخارجة الى المبصر منشأت متسعة الاسافل متضايقة الاعالي
فاذا كان المبصر قريبا كانت الزوايا التي عند البصر عظيمة فيرى المبصر كذلك فكلما بعد المبصر عن البصر يستدق
المخروط فيضيق زواياه التي عند البصر ويضيق لاجله دائرة المخروط الصغيرة التي عنده فيرى الشئ
صغيرا ولا يزال هكذا كلما ازداد المبصر بعدا يزداد صغر الزوايا والدائرة الى ان تمحي الصورة بالكلية
عند التوغل في البعد فلا يبصر واعترض بعض افاضل المتاخرين على هذا الكلام من وجهين الاول انا اذا
نظرنا عند الصعود الى عمود قائم على الارض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظرنا في هذه
الحالة الى انسان على بعد ذراعين عنا فاذا وضعنا على سطح الارض الذي عليه العمود والانسان قائمين عليه
فانا لا نرى ارتفاع العمود اقل من ارتفاع قامة الانسان لان الزاوية التي رأينا بها العمود نصف قائمة والزاوية
التي رأينا بها الانسان اعظم من نصف قائمة لانه لما كان بعد العمود عن البصر عشرين ذراعا والطول مثله
كان المربع الحاصل منهما متساوي الاضلاع فالخط المتوهم الخارج عن البصر الى رأس العمود يكون قطر المربع
وقاسما لتلك الزاوية القائمة الى نصفين فلا جرم رأينا بنصف قائمة واما الانسان اذا بعد عن البصر
ذراعين وكان طوله اكبر من ذلك فان المربع الحاصل منهما يكون مستطيلا فيكون الخط المتوهم الخارج
عن البصر الى رأس الانسان غير قاطع لهذا المربع بنصفين فلا جرم رأيناه من نصف قائمة فثبت انه لا يلزم
من صغر الزاوية الابصار ان يرى المبصر اصغر ولا من كبرها ان يرى المبصر اكبر الوجه الثاني انا اذا ابصرنا
شيئا على بعد نصف ذراع ثم تباعد عنا خمسة اذرع فانه لا يتفاوت مقدار ذلك المبصر ويتفاوت
مقدار الزاوية جدا فعلم ان صغر الزاوية لا يوجب ان يرى المبصر اصغر ولا كبرها يوجب ان يرى اكبر
واعترض اصحاب الشعاع على اصحاب الانطباع بوجوه الاول ان العقل الصريح يمنع انطباع العظيم كنصف
كرة العالم والجبال الشامخة والمسافات الشاسعة في المحل الصغير وهي الرطوبة الجليدية قالوا فان شنعتم
علينا وقلتم كيف يخرج شعاع من الرطوبة الجليدية يتصل بنصف كرة العالم دفعة واحدة فيدركه فنحن
نشنع عليكم بما هو اظهر فسادا واشد شناعة فنقول ان خروج جسم شعاعي صغير من البصر ليعظم حجمه بعد
الخروج عن البصر اما بالتخلخل او بامر آخر ثم يتصل بنصف كرة العالم فيدركه امر ممكن في نفسه واما حصول
انطباع نصف كرة العالم في الرطوبة الجليدية فهو امر محال لان نصف كرة العالم اذا حصلت في هذه
الرطوبة فاما ان يبقى على العظم الاول او لا فان بقيت لزم مساواة العظيم للصغير وهو محال وان لم يبق
لزم ان لا يرى عظيما وهو مكابرة للعقل الوجه الثاني لو كان الابصار بالانطباع فكنا اذا ادركنا
القرب والبعد الذي معناه حصول مقادير الابعاد بين الرائي والمرئي فكان يجب ارتسام هذه
الابعاد في البصر وهو باطل لوجهين الاول ان البصر الذي مقدار طوله عنا الف ذراع يمتنع ارتسامه
في البصر والا لكان قد حصل في البصر الذي مقداره اقل من اصبع مقدار الف ذراع وذلك معلوم
البطلان بالبديهة الثاني لو حصل في البصر ذي الامتداد لامتداد لكفى عند ابصار القرب والبعد ان يجتمع في
المادة الواحدة مقداران مختلفان وهو محال الوجه الثالث لو كان الابصار بالانطباع فالرطوبة
الجليدية ان كانت غير ملونة امتنع ارتسام الاشباح فيها كما يمتنع ذلك في الهواء الخالي عن اللون
وان كانت ملونة لزم ان لا يتادى الصورة الشبحية الى ملتقى العصبتين وانما ترتسم في الجليديتين فكان
يجب ان يرى المبصر شيئين لا شيئا واحدا وايضا لو كان لها لون فان كان لون المبصر على خلاف
لونها لزم ان يرى لونه ممتزجا من لون الجليدية ولون نفسه كما اذا اكثرنا النظر الى الخضرة ثم نظرنا

بلعرنا م

باكبر م

بعد ذلك

بعد ذلك الى الجسم الابيض فانا نراه على لون ممتزج منهما فان الجليدية لما تكيفت بالخضرة فاذا نظرنا بعد ذلك
الى الابيض امتزج اللونان فهكذا يكون الحكم فيما نحن فيه الوجه الرابع لو كان الابصار بالارتسام في الرطوبة
الجليدية لكان في موضع معين منها فكان كل من نظر اليها شاهد تلك الصورة الشبحية فيها من غير
ان يختلف ذلك الابصار باختلاف مقامات الناظرين ولما اختلف علمنا انه لا ارتسام هناك لا صورة
شبحية بالكلية واجاب بعض اصحاب الانطباع عن الاشكال الاول الذي هو اقوى اشكالاتهم وهو ان
هذه الاجسام العظيمة التي ذكرتموها تقبل القسمة الوهمية الى غير النهاية وكذلك الجليدية ايضا فيجوز
ان يكون نسبة الجزء اليها في هذا اللازم تجويز الارتسام العظيم في الصغير وهو كلام فاسد فان الاجسام
المذكورة وان قبلت القسمة الغير المتناهية وكذلك الرطوبة الجليدية الا ان هذه الاجسام العظيمة
ينقسم الى اجزاء لا يحصى كل واحد منها اعظم من اجزاء كثيرة فضلا عن اجزائها فكيف يرتسم كل هذه الاجزاء
العظيمة في الجليدية التي هي كالذرة وهذا يناسب قولهم ان الجبل يسعه قشرة بندقة لان كل واحد منهما
يقبل القسمة الى غير النهاية وهذا التعليل يجاري اوهن من بيت العنكبوت وبعض المتاخرين سلم هذا
واعترف بانه لا يمكن ان ينطبع في الجليدية الا ما هو بمقدارها الا ان النفس يستدل بعد ذلك بالمقدار المرتسم
فيها ان الشئ الذي صورته هذه كم يكون اصل مقداره وهذا وان كان اجود مما ذكروه الا انه فاسد ايضا فانا
اذا رأينا جبلا مقدار ارتفاعه الف ذراع مشاهدة فانا لا نرى في البصر جزءا صغيرا ثم نستدل به على ان الجبل
ان نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لا يمكن ان نشكك فيه متشكك فان قالوا بان النفس تنتقل بهذه الصورة
المقدرة يحصل فيها لكنهم لم يعلموا ان المقادير الجرمية لا يحصل في النفس ولو امكن حصولها في النفس بدون
البصر لاستغنت عنه وليس كذا ثم اذا كان المبصر هو المقدار الذي في الجليدية فيكون حجما زائدا على الشبح
بمنزلة الابصار فلا يكون البدن مبصرا واجاب بعضهم ان المادة تقبل المقدار الصغير والكبير فيكون المقدار
الصغير حاصلا في مادة الجليدية على انه مقدارها والمقدار الكبير حاصل فيها على انه مقدار شبح الشئ المبصر
وهو فاسد ايضا فان شبح المقدار العظيم اذا ارتسم في الجليدية ان فضل على مقدارها فالصورة الشبحية
تجاوزت اطرافها الجليدية وجميع مدركات الانسان فلا يكون مدركة بل يكون المدرك مقدار الطبيعي في
المدرك فقط وان لم يفضل الصورة الشبحية على الجليدية بل كانت مثلها فلا يرى به الجسم العظيم كما هو
وليس كذا فانا نبصر الاجسام على ما هي عليه وايضا الرطوبة الجليدية وما يشاكلها من المرايا التي يظهر فيها
الصور انما ظهرت فيها لملاستها وصقالتها واذا لم يكن الصور في المرآة على ما سيأتي وساعدتم
عليه فلا يكون في مرآة الجليدية صورة شبحية اصلا فسقط جميع ما ذكرتموه واما صاحب الخبر فانه
لما وقف على ما اوردنا من الشكوك على قاعدتي الشعاع والانطباع استصوب ذلك كله وتحير في
كيفية الادراك البصري بعد ذلك فتفكر زمانا ثم استخرج لنفسه مذهبا في الابصار غريبا عجيبا فقال
ان الابصار هو وصول النفس الى المبصر لان الادراك هو ان ينال ذات المدرك ذات المدرك
فاذا ادركت النفس الجبل فيكون قد ادركت ذاته وهو كلام مختل لان ادراك ذات الجسم بالبصر اذا كان
هو بملاقات ذاته فيكون هناك مماسة واتصال ويلزم من ذلك محالات منها ان يكون النفس
جسمية ليصح عليها مماسة جسم آخر والبرهان دل على تجردها عن المادة ثم اذا كانت النفس متصلة
ومماسة للجبل فلا يكون في تلك الحال متصلة بالبدن فيمتنع عليها في هذه الحال ادراكها للبدن وتحريكها
له لانه قد فارقته واتصلت بغيره فيصير البدن ميتا الى حين العود او يكون النفس في حالة واحدة

في الجليدية صح

في الرطوبة صح

منعقدة بجسمين وكاينة في موضعين ومنها انا اذا ابصرنا الشمس والقمر وباقي السيارات والثوابت
وكانت الرؤية على زعمه باتصال النفس بها ومماستها لها فيجب ان يعرف مقاديرها الخاصة وابعاد ما بينها
من غير احتياج الى برهان وتكلفات صعبة لم يحصل للحكماء الا في زمان طويل وارصاد كثيرة وكذا كنا فلك
كانت يعرف اجسامها واحوالها وابعادها وابعاد ما بينها بالمماسة والاتصال ومنها ان جماعة اذا
ابصروا الشمس او القمر او شيئا ما فقد اتصلت نفوس الجماعة بذلك الشيء ومسته فيجب ان يتصل نفوسهم
بعضها ببعض فبذلك يعرف بعضها بعضا ويعرف كل واحد منهم نفس الآخر وليس الامر كذلك ومنها ان النفس
اذا ابصرت جبلين متباينين متباعدين دفعة واحدة واتصلت بكليهما فهل كان لها عند ذلك الاتصال
امتداد بحيث يلاقي احد الجبلين بطرف والآخر بطرف آخر او انفصلت الى جزئين فلاقى كل جزء منها
جبلا او يكون معنى واحدا وجسم واحد في زمان واحد في موضعين متباينين والاقسام كلها باطلة فان
لم يعن بتبدل الذات الاتصال والمماسة ونحو الامتزاج فالاتحاد لا يتصور على غير هذه الوجوه ولم يبق للملاقاة
معنى سوى نفس الادراك فان اراد به ذلك فهو استعمال على سبيل المجاز ومنها انا اذا رأينا صورة
لا وجود لها في الاعيان في النوم فقد رأينا صورة مع انها لا ذات لها في الخارج فالتزم ابو البركات
بانها صورة في النفس ويرد عليه انه اذا جوز حلول المقادير في النفس المجردة فاذا تخيلنا صورة
جبل ثم تخيلنا بعد صورة جبل آخر اصغر من الاول مع بقاء صورة الاول فان حل الثاني حيث حل
الاول بحيث لا ينفصل محل احدهما عن محل الآخر فيلزم ان يكون في محل واحد مقداران احدهما كبير والآخر
صغير فوقع فيما هرب منه وان حل كل واحد منهما في محل غير محل الآخر اما بان لا ينفصل عن الاول شيء
لكنه عند حلول الثاني امتدت النفس حتى يحصل فيها صورة الثاني فالنفس تتخلخل وتتكاثف فلها
هيولى مشتركة فهي من جملة العنصريات وان فضل بمقدار ما يحل الثاني بحيث يكون كل جزء منها
يختص بواحد فالنفس لها مقدار فيكون جسما او حالة في جسم وعلى كل تقدير فقد وقع هذا الفيلسوف
المسكين في الخبث مما هرب عنه من مذهب الانطباع وليس عندي ريب في ان الرجل اذا لم يدخل على الحكمة
من ابوابها فلم يهذب نفسه بالاخلاق الشريفة ولم يكمل ذاته بانواع الحكمة النظرية ولم يتلطف بالرياضات
والمجاهدات لادراك جوهر نفسه وما فوقها من الروحانيين بمشاهدات ومكاشفات ثم رام
ادراك الحكمة والامور المهمة الصعبة واراد ان يتصرف فيها دون تأييد قدسي فقد حاول ادراك
ما ليس في وسعه وطاقته فلا جرم يكثر غلطه ويعظم زلله ويخبط في ميدان الحكمة خبط عشواء كما فعله
صاحب المعتبر وامثاله واما المذهب الحق في الابصار فلا يكون بخروج الشعاع ولا بدخوله ولا بانطباع
شبح ولا باستدلال وانما هو مقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة مرآتية فعند
وجود هذا الشرط يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة وهذا لا يفهم حق
الفهم الا بعد الرياضة وادراك النفس الناطقة **خاتمة الفصل** اعلم ان الصورة ليست في المرآة
واعني بالمرآة كل صقيل يظهر عند مقابلته الاشباح الروحانية ولو كانت هذه الصور في المرآة لوجب
ان لا يختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا اليها فان الهيئات الثابتة في الشيء لا يختلف
باختلاف نظر الناظر اليها ولانه اذا كان بين سطح المرآة وبين وجهنا ذراع ولمسناها باصبعنا
وجدنا بين رأس الاصبع الظاهر في المرآة وبين الوجه الظاهر فيها مسافة لا تفي بها عمق المرآة
فصور المرايا ليست فيها وايضا هذه الصور لا يجوز ان يكون في البصر ولا حاصلة بالانعكاس

بل التخالف ظ

المذهب الحق في الابصار

عن المرآة فقد ابطلنا المذهبين ولا هي في الهواء لانه شفاف ولو كانت في نفس المرآة لكانت في
سطحها الظاهر لانه هو المصقول فكانت تكون فيه كالسواد والبياض وسائر الاعراض المحسوسة
وحينئذ وجب ان لا يختلف ظهورها بالمقابلة وغيره وليس كذا ولا يجوز ان يكون ما نراه نفس ذلك
الشيء نراه بطريق آخر فانا قد نرى مثال شيء اصغر من ذلك الشيء بكثير مع تمام هيئته جميع الاعضاء
مع توجهها الى خلاف جهة ذلك الشيء فالصور والاشباح الظاهرة في جميع المرايا ليست في المرايا
الى الصور الظاهرة فيها **الفصل الثاني في الحواس الباطنة** اعلم ان القوى اما ان يكون مدركة واما
ان يكون محركة والمدركة اما ان يكون مدركة للكليات وهي النفس الناطقة واما للجزئيات وهي الحواس
الظاهرة وقد مضى حالها واما الحواس الباطنة فاما ان يكون مدركة فقط او مدركة متصرفة والمدركة
اما ان يكون مدركة للصور الجزئية او للمعاني الجزئية فالمدركة للصور الجزئية المحسوسة بالحواس الظاهرة تسمى بالحس
المشترك وباليونانية بنطاسيا وخزانته الخيال وهو الحافظ للصور الجزئيات بعد زوالها عن الحس المشترك
واما المدركة للمعاني الجزئية القائمة بالمحسوسات ككون هذا الشخص صديقا وذلك الآخر عدوا وهي
الوهم وخزانته الحافظة وهي التي تحفظ المعاني الجزئية واما المدركة والمتصرفة فهي التي تتصرف في المدركات
المخزونة في الخزانتين التي للحس المشترك والوهم بالتركيب والتحليل فتركب انسانا له رأسان وبحرا من زيبق
وهي عند استعمال العقل تسمى مفكرة وعند استعمال الوهم تسمى متخيلة فهذه قوى خمس **القوة الاولى**
الحس المشترك وهي القوة المرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ وهو المنبت الذي ينبت منه اعصاب
الحواس الظاهرة ويجتمع عندها مثل جميع المحسوسات الظاهرة فيدركها على سبيل المشاهدة فيكون الصور
المأخوذة من خارج منطبعة فيها ما دامت النسبة بينها وبين المبصر او المسموع او غيرهما محفوظة او
قريبة العهد فاذا غاب المبصر او غيره انمحت الصورة عنها ولم تثبت زمانا معتبرا ومهما كانت الصور
في الحس المشترك فهي محسوسة فقط واذا انطبع فيها صورة كاذبة كالمرورين احسته فاذا انتقلت
الصورة الى الخيال يصير متخيلة لا محسوسة واحتج المشاؤون على اثبات هذه القوة بوجوه الاول انا اذا
رأينا لون العسل نحكم عليه بانه حلو والحاكم بالشيء على الشيء كالحاكم على لون العسل بان موضوعه حلو
لا بد وان يحضره المقضي به وعليه فيكون مدركا لكل واحد منهما بناء على ان التصديق يسبقه تصور
الطرفين فوجب اثبات قوة مدركة لمحسوسات الحواس الخمس الظاهرة وهذا الحاكم ليس النفس الناطقة لانها
مجردة عن المادة فمدركاتها يجب ان يكون مجردة عن اللواحق المادية فلا تدرك الجزئيات المحسوسة
بالحواس الخمس المادية فلا بد من وجود قوة اخرى جسمانية مدركة لجميع هذه المحسوسات وهي الحس المشترك
واعترضوا على هذه الحجة من وجهين الاول لما يمكننا ان نحكم على الجزئي بجزئي فنقول ان صاحب هذا اللون
هو صاحب هذه الحلاوة فيمكننا ان نحكم بالكلي على الجزئي فنقول ان هذا الشخص انسان فلو كان الحاكم على
الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليه وبه لكان لنا قوة واحدة تدرك الكلي والجزئي لكن المدرك للكلي
هو النفس فيكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس ايضا فيكون النفس مدركة للجزئيات وانتم انما احتججتم
الى اثبات هذه القوة بناء على ان النفس لا تدرك الجزئيات فيسقط دليلكم الوجه الثاني انه لم لا يجوز ان
يكون المدرك لجميع المحسوسات هي الحواس الظاهرة ويجوز الحاكم عليها هي المفكرة المتصرفة في الخزانتين
بالتحليل والتركيب ويستغنى بذلك عن الحس المشترك وحاصل ما اجاب به بعض المتأخرين عن هذا السؤال
انه يمتنع ان يكون لنا قوة تدرك الكلي والجزئي بل الذي يلزم ان يكون لنا قوة تدرك صورة معا

تفصيل حواس باطنة

صوابه كالممرورين ظ

الوجه

لان ان تلك القوة تدرك الصورة المطابقة لهذا الانسان وهي الصورة الموصوفة بالعوارض الكلية فيحصل
لنا من ذلك صورة مطابقة لهذا الانسان ويكون من حيث هي تلك الصورة غير مانعة من وقوع الشركة
وان كان الواقع من تلك الصورة في الخارج شخصا واحدا ويكون ادراكنا لهذا الانسان على الوجه الكلي
وحينئذ لا يلزم ان يكون لنا قوة تدرك الجزئي من حيث هو جزئي وهذا جواب ظاهر الفساد لانه
لا يجوز ان يريد بالقوة المدركة للجزئي من حيث هو كلي الحس المشترك فانه لا يدرك الكلي بوجه ما بل يكون مراده
بتلك النفس الناطقة ويلزم من مفهوم كلامه ان لا تكون النفس مدركة للجزئيات من حيث هي جزئيات
وهو خطأ فانها تدرك جميع الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة بواسطة قواها فيدرك زيدا
موصوفا بجميع العوارض الغريبة الجزئية من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لكنها يدركها بذاتها
من غير افتقار الى شيء من تلك القوى والادلة التي ذكرناها في انه يمتنع ان ينطبع شيء في الرطوبة الجليدية
بعينه يدل على انه يمتنع ان ينطبع في الحس المشترك شيء او في موضع من الدماغ ثم الذي يدل على نفي الحس
المشترك انا اذا احسسنا بالملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات بقواها التي تخصها
بها ثم احسسنا بها مرة اخرى بالحس المشترك فيكون قد احسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرتين
احديهما بالحواس الظاهرة والثانية بالحس المشترك ونحن نجد من انفسنا عند احساسنا بهذه المحسوسات
انا لا نحس بها الا مرة واحدة فقط فنعلم بالضرورة انا اذا راينا رجلا قائما فانا ما رأيناه في الحالة الواحدة بها ح
الا او ان غيبته عن الحس الا مرة واحدة فقط وما عدا ذلك فاباه صريح العقل وايضا فالحس المشترك
قوة واحدة حالة في محل واحد والواحد من غير تعدد الالات والقوابل لا يصدر عنه الا واحد على
ما هو مشهور من قواعدهم ثم يقولون ان الحس المشترك يدرك جميع انواع المحسوسات بالحواس الظاهرة
وهو يناقض ما ذكروه من القواعد الوجه الثالث من الوجوه التي اثبتوا بها الحس المشترك قولهم هو انا نرى
القطرة النازلة من العلو خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل
المشاهدة لا على سبيل التخيل فاما ان يكون ذلك كذلك في الخارج وهو محال فانه ليس في الخارج الا نقطة
فالنقطة المتحركة عند وصولها الى مكان مقابل للبصر يرتسم فيه نقطة ثم يزول عنه بزوال المقابلة
التي انما يحصل في آن يحيط به زمانان لا يكون حاصلة فيهما لان الحركة غير قارة الذات ولو لم يكن لنا
قوة غير البصر يرتسم فيها النقطة وتبقى فيها زمانا تتصل بها باقي الارتسامات المتتالية في البصر لم يمكن
ان نرى خطا فبقي ان يكون فينا قوة لنا بها تدرك ذلك ولا يجوز ان يكون هي القوة الباصرة فانه
لا يدرك الا ما يقابله ففينا قوة تدرك الامور الجزئية مشاهدة وتسمى بالحس المشترك الوجه الرابع
ان النائم والمبرسم وبعض المرضى يشاهدون صورا محسوسة لا وجود لها في الخارج اذ لو كانت موجودة
لرآها كل سليم الحس وليس وجودها في بعض الحواس الظاهرة لان جميعها معطل اما بالنوم او بامر آخر
فيلزم ان يكون في قوة اخرى يدركها على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل وهو الحس المشترك واورد
فخر الدين على الوجه الثالث ان تلك الارتسامات لم لا يجوز ان يكون اتصالها بالهواء فيكون لكل شكل
يحصل في جزء من الهواء عند وصول النقطة اليه ينضم اليه قبل زواله شكل لاحق فيتصل التشكلات فنرى
لذلك خطا والارتسام في الهواء اولى من الارتسام في الحس المشترك لان مشاهدة ما لا وجود له
في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون هذه الارتسامات في البصر وقولهم ان البصر لا يرتسم
فيه الا صورة ما قابله فلم يذكروا عليه برهانا واجاب عنه بعض المتاخرين بجواب لا يستحق ان يذكر

وهو كلام

وهو كلام من لم يفهم مباحث القوى ولا النفس ولا وقف كيفية ارتباط النفس بالقوى والجواب الحق
ان الهواء للطافته وسرعة التيامه وافتراقه لا يحفظ الشكل بل الماء مع كونه اكثف منه لا يحفظ
الشكل وحفظه يحتاج الى يبوسة ما ومع كون الارتسام في القوة في الهواء الا ان الارتسام في الهواء محال صح
اقل استحالة فيما اذا كان المرتسم اعظم في محل القوة فقد صدق في قوله ان الارتسام في الهواء اولى وما اولى من الارتسام في الحس المشترك ظ
ذكرناه انه لا يجوز ان يرتسم في الجليدية صورة الشبح وابطال مذهب الانطباع بالكلية يكفي في جواب
السؤال الثاني فظهر انه لا يرتسم في الحس المشترك شيء لست اقول لا يظهر فيه شيء فانه من جملة
مرايا النفس الذي يظهر فيه الامور الغريبة العجيبة القوة الثانية الخيال ويسمى بالمصورة وهي مرتبة في
اخر التجويف الاول يجتمع عندها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس المشترك فيدركها وهي خزانة وعن الحس
الحس المشترك يؤدي اليه على سبيل الاختزان وقد يخزن ما ليس بمخزون مأخوذا عن الحس المشترك بل عن
المفكرة كما اذا تصرفت في الصور التي فيها بالتحليل والتركيب فركبت صورة منها او فصلتها فتحفظ
في هذه الخزانة ايضا وانما حكمنا على الخيال انه خزانة للحس المشترك لانا اذا شاهدنا زيدا مثلا ثم ذهلنا
عنه زمانا فان صورته تبقى في ذلك الزمان في الخيال لانا اذا شاهدناه بعد ذلك مرة اخرى فانا نحكم
عليه بان هذا المشاهد هو الذي شاهدناه قبل ذلك فلو لم يكن صورته محفوظة عندنا ما امكننا ان
نحكم ان هذا المشاهد هو الذي شاهدناه قبل ذلك واستدلوا على مغايرة هذه القوة الحافظة للحس
المشترك بوجوه الاول ان صور جميع المحسوسات اذا تأدت من حواسها الى الحس المشترك وانطبعت
فيه كانت حينئذ مشاهدة واذا كانت في خزانة الخيال لم يكن مشاهدة بل كانت متخيلة فالحس المشترك
غير الخيال الوجه الثاني الدال على مغايرتهما ان الحس المشترك قابل له قوة اخذ هذه الصورة واما الخيال
فله قوة حفظها والقابل غير الحافظ لوجهين اما اولا فلان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا يكون
الذي له قوة القبول بعينه هو الذي له قوة الحفظ واما ثانيا فلان الحفظ لا يحصل بما يحصل به القبول لان
الماء له قوة قبول الصورة والحفظ ليس له قوة حفظها الوجه الثالث انا قد نستحضر صور جميع المحسوسات
تارة ونذهل عنها اخرى ثم ذلك الذهول قد يكون مع نسيان وقد لا يكون فان الاستحضار
لما كان عبارة عن حصول الصورة في القوتين وكان الذهول عبارة عن حصولها في القوة الحافظة
دون القابلة والنسيان هو زوال الصورة عن القوتين جميعا فالذي عنده الذهول غير الذي عنده الفرق بين الذهول والنسيان
الحضور فالحس المشترك غير الخيال والحق ضعيف اما استدلاله بكون الخيال خزانة بانا نذهل عن
الصورة زمانا ونحفظها في ذلك الزمان بعد الغيبوبة عن الحس المشترك في الخيال فان هذا القدر
لا يدل على انها كانت في الخيال محفوظة ولم لا يجوز ان يكون الصورة منقوشة في بعض الافلاك
ومحفوظة فيها فيستفيدها النفس ويستحضرها من هناك اما بطلب او بغير طلب بسبب حركات
فلكية ومناسبات ادركتها وقد يتفق انا ننسى شيئا اما صورة خيالية او معنى وهميا يكون في
الحافظة على زعمهم ثم انا نجتهد كثيرا في ذكره فلا نذكره ثم انا نظفر به بغتة ونذكره ونستحضره
فلو كان في بعض القوى البدنية لم يجز ان يغيب عن النفس المدبرة للبدن وجميع ما فيه وكيف
يغيب عن الخازن النوراني شيء وضعه في خزانته وليس بينه وبينه حجاب ولا مانع جسماني فانه مجرد
عن المادة مشرف على البدن وعلى ما فيه من الخزائن والذخائر في الاحوال فالتذكر انما يكون من عالم
الافلاك ولو كان في الخيال صور منطبعة لكانت حاضرة وادركتها النفس ونحن لا نجد في انفسنا

عند غيبة زيد وذهولنا عنه شيئا مدركا له فاذا احسسنا بشيء يناسبه او تفكرنا فيه بسبب من الاسباب
ينتقل فكرنا الى زيد فيستفيد النفس ذلك من عالم الافلاك وبما ذكرنا من امتناع العظيم في الصغير انطباع م
يمتنع ان ينطبع في الخيال شيء فانا قد نتخيل الافلاك العظيمة وما فيها من الكواكب الكبيرة الكثيرة والجبال
الشامخة والبحار الهائلة وغير ذلك من المسافات الشاسعة فكيف ينطبع جميع ذلك في الخيال الذي
يكون بقدر اصبع ما هذا الا عجب وانه لاعجب من المعلم الاول واصحابه مع ما اتاهم الله من الذكاء والفطنة
والفضيلة التامة واستخراج الامور اللطيفة والمسائل العويصة المشكلة كيف غفلوا عن هذا وامثاله
وما ذلك بسبب الا ترك السلوك والتجرد والرياضة واشتغالهم بعلائق الدنيا والا فالقوم كانوا من
رؤساء العالم واشراف الناس وافضل الخلق وبهذا يندفع استدلالهم على التغاير بين الحس المشترك والخيال
في الوجه الاول وقولهم في الوجه الثاني ان غير الحافظ فنقول لهم الذي حفظ شيئا ان كان قابلا فقد القابل صح
خالفتم ما قلتموه ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اثران وحينئذ لا يصح قولكم ان الحفظ يحصل بمحل
به القبول وان لم يكن الحافظ قابلا فهو محال لان الحافظ اذا لم يقبل تلك الصورة كيف يمكن ان يحفظها
فان الحفظ فرع القبول فمهما لم يقبل الشيء فانه لا يتصور ان يحفظه ثم الذي يدل على انه لا ينطبع في هذه
الخزانة شيء انه لو جاز ان ينطبع فيها الصور الكثيرة المختلفة مع صغرها يلزم ان يقع النقوش التي لها
بعضها على بعض ويختلط البعض بالبعض ويختل جميع تلك الصور فلا يمكننا بعد ذلك تخيل شيء منها
واستحضاره وكذلك الكلام بالحس المشترك وان رجعتم عن مذهبكم فقلتم ما ارتسم فيها صورة شيء بالكلية
فهو المطلوب وايضا اذا كان الادراك عندهم هو حصول صورة المدرك فاذا كانت الصورة منطبعة
في هذه القوة يكون لا محالة حاصلة فيها والمدرك هو القوة الحالة في محل هذه الصور فيكون الصور في المدرك صح
دائما حاصلة لها فيلزم ان يدركها دائما وليس كذلك فعلمنا انه ليس هناك ارتسام صورة
وقولهم ان محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ الا ان الحس المشترك في مقدمه والخيال
في مؤخره ويلزم من ذلك انه اذا اختل احد الفعلين باختلال محله ان لا يختل الآخر وليس كذا فانهم يقولون
متى اختل احد الفعلين اختل الآخر وح لا يمكن الاستدلال بتغاير القوتين لتغاير محليهما **القوة الثالثة**
الوهمية وهي القوة التي تدرك بها الحيوان المعاني الجزئية الغير المحسوسة بالحواس الظاهرة التي لم تتأد هو الحواس صح
اليها كادراك الشاة معنى في الذئب موجبا للهرب وهي العداوة وادراك زيد معنى في عمرو موجبا
للطلب وهي المحبة والصداقة والموافقة وامثالها من المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات واذا لم
تتأد بالحواس الظاهرة ولا للحس المشترك والخيال قوة ادراكها فلا بد من اثبات قوة للقوى غيرها تدركها وهي القوة
الوهمية وايضا كون هذه المعاني المدركة بالقوة الوهمية لم تتأد اليها من الحواس الظاهرة فهو دليل على
مغايرتها للحس المشترك والخيال وكون القوة الوهمية موجودة في الحيوانات العجم يدل على مغايرتها النفس
الناطقة على ما يقولون ووجه آخر في مغايرتها للنفس انها ربما تخوف من شيء لا ينبغي ان يخاف منه
كالثبات عند الموتى والنفس الناطقة تؤمنه من ذلك الخوف وتعلم بالضرورة ان الذي يؤمن غير الذي خوف
وذكر بعضهم انا اذا حكمنا على هذا الشخص المحسوس بكونه عدوا والمدرك للعداوة والحاكم بها هي القوة
الوهمية وهي موجودة في الشخص فيكون القوة الوهمية الحاكمة مدركة لمعنى العداوة ومدركة للشخص
ايضا لان الحاكم بشيء على شيء يجب ان يكون مدركا لكل واحد منهما فيكون المدرك للمعنى هو المدرك
للصور فالوهم والخيال قوة واحدة وهذا قريب وسيأتي تتمته **القوة الرابعة المتخيلة** وهي المدركة

والمتصرفة

والمتصرفة وهي قوة من شأنها التركيب والتفصيل فتركب الصور والمعاني التي في الخيال والحافظة بعضها
ببعض فيجمع بين المختلفات المتباينة ويفرق بين المناسبات المجتمعة ويمثل امورا لا توجد في الخارج
ومثال تركيبها الصور الخيالية بعضها ببعض ان تركب انسانا له الف رأس او له جناحان يطير بهما
في الهواء وجبل من ياقوت وبحر من زيبق وامثال ذلك ومثال تركيبها الصور الخيالية بالمعاني الوهمية
ان تحكم ان هذا الشخص صديق والآخر عدو ومثال تفصيلها كما يفرض صورة انسان بلا رأس و
لا رجلين او يفرضه عاريا عن المعاني الوهمية كالصداقة وغيرها وهذه القوة هي التي تسمى عند استعمال
الوهم متخيلة وعند استعمال العقل مفكرة ومن طبيعة هذه القوة الحركة دائما لا تسكن نوما
ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط وتحاكي المدركات والهيئات المزاجية مثل محاكاتها لادراكها
ان تدرك السلطان نوما او يقظة فتحاكيه بالشمس او الوزير فتحاكيه بالقمر او العدو فتحاكيه بالحية الى
غير ذلك ومثال محاكاتها للهيئات المزاجية كما اذا غلب على مزاج وتنقله وعلى احوال الاخلاط
الدماغ الحرارة رأى النيران في النوم وان غلب البرد رأى الثلج والثلوج والاطباء يستدلون بهذه المنامات على تغير المزاج صح
وهي منشأ الانتقالات فتنتقل من الضد الى الضد ومن الشبيه او المناسب الى مثله وقد تنتقل من الضد
الى الشبيه وبالعكس ويرد على هذا ان القوة المتخيلة المتصرفة في الصور والمعاني الجزئيين ان كانت
مدركة لها فقد صدر عن القوة الواحدة ادراك وتصرف وانتم لا تقولون به وان لم تكن مدركة
كما هو مذهب بعضهم فمن لا ادراك له ولا شعور لشيء كيف يمكنه ان يتصرف فيه بالتركيب والتحليل
ثم اذا تصرفت وفعلت من غير ادراك ففعلها ان كان طبيعيا محضا فلا يكون على جهات مختلفة
كتفصيلها وتركيبها وان كان اراديا وكانت لا ارادة لها فكيف ارادت ولا ادراك لها وان كان
لغيرها فذلك الغير لا يجوز ان يكون ذا ارادة كلية كالعقل فانه لا يتمكن بها من التركيب والتفصيل
الجزئي فيحتاج الى تصور تركيب وتفصيل جزئي خاص وتصور الاحكام الخاصة ليتعين الارادة
جزئية خاصة فذلك الغير اذا كان جامعا للتصورات الخاصة الجزئية والاحكام الخاصة فيكون له
الجمع والتفصيل بذاته فلا احتياج معه الى اثبات المتخيلة التي ما دل عليها الا التفصيل والتركيب [illegible]
لغيرها ومحل القوة الوهمية والمتخيلة هو التجويف الاوسط من الدماغ والمدعى ان يدعى ان الوهم هو
المتخيلة فهما قوة واحدة تحكم وتركب وتفصل واستدلالهم على تغاير القوى اما باختلال افعالها
مع بقاء البعض او بتعدد الافاعيل فان كان الاول فلا يمكنهم دعوى بقاء المتخيلة سليمة من غير
ان يكون هناك حاكم وهمي في الجزئيات فانهما لما كانا في البطن الاوسط من الدماغ وكنا عرفنا
اختلال القوى باختلال مواضعها فلا يمكن ان يختل احدهما مع بقاء الآخر واذا لم يختل احدهما مع
بقاء الآخر فلا يتم استدلالهم على التغاير وان كان الثاني فلا يمكنهم ان يستدلوا بتعدد القوى لتعدد
الافاعيل فان القوة الواحدة يجوز ان يصدر عنها افعال باعتبارات فان القوة البدنية لما كانت
لها تركب مع المواد والاعضاء وبحسب تصرفات النفس وغيرها من القوى والاستعدادات التي
في البدن يحصل عنها احكام كثيرة وافعال متعددة والقوة الواحدة التي لا يصح ان يصدر عنها
افعال متعددة انما هو في المجرد عن المادة بالكلية لا في الامور ذوات العلائق فان النفس مع كونها
واحدة اثبتوا لها قوتين مختلفتين احديهما نظرية والاخرى عملية والحس المشترك مع كونه قوة
واحدة يدرك جميع المحسوسات الظاهرة التي لا يمكن ادراكها الا بحواس خمسة فلم لا يجوز مثله في المتخيلة
مع كون الاحكام الوهمية غير مخالفة لافعال المتخيلة ثم المتخيلة انما يتمكن في الاحكام عند النظر الى الصور

المخزونة في الخيال فلا يتصور ان يختل الخيال او موضعه مع سلامة المتخيلة وبقائها على افعالها فالحق
الذي يلزم من هذا ان يكون الوهم والمتخيلة والخيال كلها قوة واحدة وشيئا واحدا يعبر عنها بهذه
العبارات الثلث مع كونها في نفس الامر حقيقة واحدة وهذه القوة غير النفس الناطقة وبرهانه ان
القوة العقلية اذا عزمت على الثبت على شيء كالانفراد مع ميت نجد في ابداننا ما ينفر عن ذلك ويهرب
فنعلم بالضرورة ان الذي يجتهد في الثبت غير الذي يجتهد في الهرب ونعلم ايضا ان الذي يقبل بعض
الاشياء الحقة كوجود موجود لا جهة له ولا هو في داخل العالم ولا خارجه غير الذي ينكر ذلك واذا كان
في ابداننا ما احكامه يخالف احكام نفوسنا فهو غير نفوسنا فهي القوة لزمت عن النفس الناطقة منطبعة
في الدماغ فتكون لذلك ظلمانية تنكر الانوار المجردة ولا تعرف الا بالمحسوسات ومتعلقاتها وقد تنكر
نفسها احيانا وتساعد في المقدمات المنتجة فاذا وصلت الى النتيجة نكصت على عقبها فانكرت موجب
ما قد سلمت القوة الخامسة الحافظة وتسمى الذاكرة ايضا وهي مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ من — قوة صح
شانها ان تحفظ احكام الوهم من المعاني الجزئية التي في المحسوسات وجميع تصرفات المتخيلة وهي خزانة
للوهم كما كان الخيال خزانة الحس المشترك وهذه القوة الحافظة سريعة الطاعة للقوة الناطقة في
التذكر ويتاتى للروية بسببها ان تستخرج عن امور معهودة امورا منسية كانت مصاحبة لها وهل
القوة الحافظة بعينها هي المتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ او غيرها فذكر بعض المتاخرين انه يجب
ان يتغاير لتغاير مفهومي الحفظ للمعاني الوهمية واسترجاعها بعد زوالها لكون الحفظ امساكا والتذكر
استرجاعا وهو فعل فعلى هذا يكون القوى ستة لانتساب كل فعل الى قوة وذكر الشيخ في الشفاء ما يدل
على كونهما واحدة الا انها تسمى حافظة باعتبار ومتذكرة باعتبار آخر فقال ان الحافظة تسمى
متذكرة الا انها انما تكون حافظة لصيانتها ما فيها من المعاني الجزئية ويكون متذكرة باعتبار
سرعة استعدادها لاستثبات تلك المعاني واستعادتها عند فقدها وذكر ايضا في الفصل الاول
من المقالة الرابعة من كتاب النفس بهذه العبارة ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة
خزانتها ويشبه ان يكون التذكر الواقع بالقصد معنى للانسان وحده وهذا كلام صريح في ان الوهم
والمتخيلة والمفكرة والمتذكرة كلها قوة واحدة لكنها بحسب اعتبارات اخرى يعبر عنها بهذه
العبارات المختلفة وهو موافق لما ذكرنا من قبل ان المجموع قوة واحدة وكنا قد ذكرنا من انه لو
كان في خزانة الحفظ شيء مخزون لما غاب عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه وان التذكر انما هو
من مواقع سلطان الانوار الفلكية التي لا ينسى شيئا الا يغيب عنها شيء فلا يجوز ان يكون في البطن
المؤخر قوة ما واستعدادها للتذكر من العالم الفلكي يستعد النفس الناطقة المنتقش منه بواسطة هذا
الاستعداد وقول بعض المتاخرين ان مراد الشيخ من قوله ان هذه القوى واحدة ان المبدا الذي
ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجميع في الانسان هو الناطقة ليس
ببعيد فانه ليس في كلام الشيخ ما يدل على ذلك بل كلامه كالصريح في انها واحدة واما استدلاله على
التغاير بقوله ان الشيخ قال متصلا بالكلام الذي نقلنا عنه قبله وهذه القوة المركبة بين الصورة
والصورة وبين الصورة والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضوع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل لتصل — وبين المعنى والمعنى صح

الحاكم

الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة قال وهذا يدل
على ان حامل القوتين عضو واحد ومن مذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا يصدر عنها
فعلين مختلفين فيحتاج الى وجود قوتين مختلفتين واقول قد ذكرنا ان القوة الواحدة يجوز ان يصدر
عنها فعلين واكثر بحسب تعدد الآلات والقوابل والتصرفات من النفس وهذه القوى اذا
جعلناها واحدة فيكون افعالها متكثرة بحسب المحال البدنية والبطون الثلثة الدماغية و
ان كان محلها الخاص بها هو البطن الاوسط وانت جوزت ذلك لان المتخيلة على مذهبك حالة — فقدم صح
في البطن الاوسط ومع ذلك فهي تنظر في خزانة الخيال والحافظة وتركب وتفصل منهما ثم الشيخ
لم يجزم ان الموضوع الذي للقوتين اذا كان واحدا واختلفت الافعال يجب ان يختلف القوى
بل قال وكان المركبة هي القوة الوهمية ثم انه اضرب عن هذا الكلام الذي اورده على سبيل
الشك لا على سبيل اليقين والجزم بما هو اقرب الى الصواب من ذلك وان لم يكن على سبيل القطع — وذكر صح
فقال ويشبه ان يكون الى آخر الفصل المنقول عنه وختم به الفصل وذلك هو الكلام الدال على ان
القوى الثلثة قوة واحدة فاندفع ما ذكره هذا الرجل الفاضل فهذه هي القوى الخمس الباطنة على
مذهب القوم قوتان للتصور الجزئي مبدا وخازن وهما الحس المشترك والخيال وقوتان للتصديق الجزئي
كذلك وهما الوهم والحافظة وقوة للقوى للادراك والتصرف وهي المتخيلة على مذهب اهل الحق منهم
المتالهين كلها يرجع الى قوة واحدة وبحسب اختلاف الافعال والآلات يسمى باسم آخر واما عند — فالقوى ثلثة الخيال وآلته البطن المقدم من الدماغ و فكر وآلته البطن الاوسط منه عند العدوة وذكر وآلته صح
الاطباء البطن الاخير منه والاطباء والحكماء من اهل البحث مقصرون في بحوث القوى والذي بلغ الى
القصوى في التحقيق هم المتالهون منهم ولكل واحد من هذه الآلات روح يختص به وهو جرم حار
لطيف حادث من لطافة الاخلاط على النسبة المحدودة المخصوصة ويتولد في التجويف الايسر من
القلب وهو يقرب الى شبه الاجرام السماوية لنوريته ولذلك يهش النفس اذا ابصرت النور
وتستوحش من الظلمة لان النور مناسب لمركبها فيقوى به مركبها والظلمة مضادة له وهو حامل
جميع القوى المدركة والمحركة والروح المتولد في القلب يسمى روحا حيوانيا وما يسري منه الى الكبد يسمى
روحا طبيعيا وبه يتم الافعال النباتية من التغذي والنمو والتوليد والمتصاعد منه الى الدماغ ان
يعتدل ببرودة في تجاويفه لبرودة الدماغ ويكتسب استعدادا النوري يسمى روحا نفسانيا وه
ينبعث الى جميع الاعضاء المدركة والمحركة مساوقا في جميع اجزاء البدن وبه يحصل الحس والحركة للحيوان
وحينئذ يستعد لقبول القوى من واهب الصور وهذا الروح ليس مزاجه متشابها بحال متفقا
في الكل والا لزم اتفاق القوى والآثار وليس كذا بل لكل جزء من الدماغ والبدن مزاج خاص
يخالف مزاج الروح الآخر والذي يدل على ان المتعلق الاول للنفس هو الروح انه اذا انسدت
مجاري البدن وانقطع بذلك سريانه فيه ينقطع عنه الحس والحركة الارادية واثار الحيوة بالكلية
واذا زال الانسداد وجرى الروح في الاعضاء على المجرى الطبيعي عادت الحيوة واثارها وكذا اذا
شددنا العضو شدا منيعا بحيث يمنع نفوذ الروح الى العضو بطل عنه الحيوة وتوابعها وهذا
الروح لطيف جدا ولذلك يسري في مشابك الاعصاب والعظام واذا انقطعت النفس اولا
الروح تعلقت بسببه بالقلب ثم بالدماغ والكبد ثم بسائر الاعضاء وبعضهم قال ان الروح هو
الهواء وليس ذلك بصواب فان الروح يزيد بتناول الغذاء وينقص عند فقدانه وليس كذلك

بيان الروح الحيواني والطبيعي

الهواء بل الهواء يصحب الروح في العروق والمنافذ لتعديله وتنقص فضلة الدخانية فقط لا انه نفس
الروح والعضو الرئيس على الاطلاق انما هو القلب ويليه في الرياسة الدماغ ثم الكبد فهذه الثلثة هم
رؤساء البدن وزعم جالينوس ان المبدأ للروح انما هو الدماغ ولو كان كذلك كان الدماغ كثير الحرارة
لان الروح الحار الرطب الذي يكون فيه لسخنه ولطفه فلم يكن مزاجه باردا رطبا على ما هو موجود في الواقع
وكان يشتعل نارا عند انضمام التسخين الحاصل من افعال القوى وحركات الافكار بل الصانع تعالى
لكمال عنايته وتمام حكمته خلق مزاجه باردا رطبا ليعتدل الروح الحيواني الصاعد اليه من القلب ببرودة
في تجاويفه ولئلا يشتعل عند الافكار فيحترق واما المحركة الحيوانية فتنقسم الى قسمين الى محركة على
انها باعثة والى محركة على انها فاعلة اما المحركة على انها الباعثة فهي القوة الشوقية وذلك ان الحيوان
اذا لم يشتق الى شيء يدركه اما بالعقل او بالتخيل او بالحس لم ينبعث الى طلبه بالحركة الارادية وليس
الشوق نفس الادراك فانا قد ندرك اشياء كثيرة ولا نجد في انفسنا شوقا الى طلبها كتخيل الطعام
عند الشبع واللذات المستكرهة عند حسن الاخلاق وليس الشوق لشيء من القوى المدركة فانه ليس
لها الا الحكم والادراك وليس كل ما ادرك او احسن يجب ان يشتاق الى ذلك الشيء فان جماعة
من الناس او الحيوان قد يتفقون في ادراك شيء ويختلفون في الشوق اليه والشوق قد يختلف في الحيوان
فمنه ما يكون ضعيفا ومنه ما يقوى حتى يوجب الاجماع وليس الاجماع نفس الشوق فان الشوق قد يشتد
الى الشيء ولا يجمع الى الحركة اليه كما ان التخيل يقوى في بعضهم في شيء من غير ان يشتاق الى ما يخيله فاذا
حصل الاجماع اطاعت القوى المحركة المنتشرة للعضل والمرسلة لها وليست هذه القوى المحركة نفس
الاجماع او الشوق لان الحيوان قد يمنع عن الحركة ولا يمكنه ان يمنع من شدة الشوق ولا من الاجماع والاجماع
هو العزم الذي يعد التردد في الفعل والترك ويسمى بالارادة والكراهة والقوة الشوقية ينقسم الى
قسمين الى الشهوانية وهي الحاملة على طلب ما يلايم من اللذائذ او النافع والى الغضبية وهي الحاملة على
طلب الغلبة ودفع ما لا يلايم وقد يكون في الحيوانات حركات الى غير شهوة كحركة الوالدة الى ولدها
والاليف الى اليفه واشتياق الطيور الى الانفلات من الاقفاص فهذا واشباله وان لم يكن شهوة للقوة
الشهوانية فهو اشتياق الى شهوة القوة الخيالية كما نشتاق ونتحرك لاجل الجميل من المعقولات
واما المحركة على انها الفاعلة فهي القوة التي تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان
تشنج العضلات لجذب الاوتار والرباطات او ارخائها وتمديدها فلكل حركة ارادية مبدأ قوة
في كل عضو تخصها يوجد في العضل المختصة بتلك الحركة فتكون القوى المحركة في البدن خمسمائة وعشرين
مبدأ بعدد العضلات وجميع القوى المدركة والمحركة انما تكون موجودة في الحيوان الكامل فقد
تتعرى بعض الحيوانات الضعيفة عن بعضها وجميع هذه القوى المذكورة جسمانية لان افعالها
لا تتم الا بالاجسام لاختلافها بحسب اختلاف الاجسام وكل ما لا تتم فعلها الا بالاجسام ويختلف
بحسب اختلاف الاجسام فهي قوة جسمانية ينتج ان القوى المذكورة جسمانية اما بيان ان هذه
القوى لا تتم افعالها الا بالاجسام ويختلف تلك الافعال بحسب اختلاف الاجسام فيدل عليه وجوه
الاول ان الافات الداخلة على الافعال الصادرة عن القوى تكون على ثلثة اضرب التشوش
والنقصان والبطلان فحصول التشوش يكون بسبب الحرارة والنقصان والبطلان بسبب البرد و
هذه القوى يحصل فيها جميع هذه الوجوه الثلثة فان البصر اذا لم ير الشيء على ما هو عليه يكون لتشوش

عرض له وان رآه ضعيفا فهو لنقصان او لم يره بالكلية فهو لبطلان وكذلك حكم سائر الحواس الظاهرة والباطنة
فعلم ان هذه القوى لا تتم افعالها الا بالاجسام فاذا تغيرت الاجسام عن الامزجة الموافقة للافعال
اختلت الافعال الصادرة منها اما بالتشويش او بالنقصان او بالبطلان على ما ذكرنا الوجه الثاني ان هذه
القوى لا يدرك كل واحد منها آلتها المخصوصة لان القوة الباصرة لا يدرك العين ولا الشامة يدرك
الانف وكذا الباقي ولا يدرك هذه القوى ادراكها لان القوة الباصرة لا ترى كونها رائية ولا يدرك
نفسها ايضا واذا امتنع ادراكها لذاتها ولادراكها ولآلتها لانه لا يتوسط بينها وبين آلتها شيء
من الالات فيكون جسمانية يحتاج في افعالها الى الاجسام الوجه الثالث ان هذه القوى لا يدرك الضعيف
بعد القوى فلا ينظر السراج عند النظر الى الشمس ولا يسمع صوت البعوضة عند سماع الرعد ولا يحس الحرارة
الضعيفة عند الاحساس بالحرارة القوية والعلة فيه ان الاحساس انفعال وتاثر عن المحسوس واذا قوي
الاحساس قوي الانفعال فيثبت الاثر واذا ثبت الاثر القوي لا ينفعل الاثر الضعيف معه الوجه الرابع
ان بعد الاربعين ياخذ البدن في الضعف ويتبعه هذه القوى في ذلك فلما كان ضعف البدن مستلزما
لضعف هذه القوى دل على ان هذه القوى جسمانية واذ قد عرفت احوال هذه القوى وانه
ليس في الدماغ الا قوة واحدة والباقي مستعدات للادراك والتصرف وان الموصوف بجميع القوى
المدركة والمحركة انما هو جوهر النفس الناطقة وهو حس جميع القوى البدنية ويجوز ان يكون المدرك
والمتصرف في الكل هو جوهر النفس واختلاف افعاله وادراكاته عند اختلاف الاجسام لا يدل على ان
المدرك جسماني لجواز ان يكون هذه الاجسام الات للنفس في هذه الافعال بسبب استعدادات موجودة
فيها فاذا اختلفت الاجسام اختلفت الافعال لذلك وادراكها لكل واحد من انواع المحسوسات الظاهرة
والباطنة يكون مشروطا بوجود آلة وحصول استعداد فيه وسلامته من الموانع فيدرك النفس بالقوة
الباصرة الاضواء والالوان ولا يدرك بالقوة الباصرة غير ذلك وكذلك الحال في باقي القوى ثم
استدلوا على ان القوة المحركة جسمانية لان تحريكها لا يمكن ان يكون الا مع حركة الالات الجسمانية وهي
الاعصاب والعضلات والاوتار والرباطات وكل ما لا يمكنه تحريكها الا مع الالات الجسمانية فهي
جسمانية فالقوى المحركة جسمانية وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المحرك للبدن ولجميع القوى البدنية
هو جوهر النفس ويكون ذلك التحريك موقوفا على توسط هذه الالات الجسمانية وحصول استعدادات
خاصة فيها فان سميتم هذه الاستعداد قوة فمسلم ولكنه لا يكون محركا وفاعلا للحركة بل يكون
حصوله شرطا لقدرة النفس لتحريك كل واحد من الاعضاء ويكون الفاعل المطلق للحركة ولغيره هو
جوهر النفس فاني اعلم بالضرورة اني انا الذي تحركت وابصرت وسمعت وذقت ولمست وتخيلت
وتفكرت واشتهيت وغضبت لا غيري ولو كان لي مشارك في ادراك هذه الاشياء من هذه الوجوه
لكان النفس شعور بذلك الادراك المغاير لادراكها ونحن لا نجد عند ابصارنا لزيد في انفسنا الا انا
ادركنا عند مقابلته للبصر ولا نجد عند البصر او غيره ادراكا آخر يؤدي به الى النفس على ما يقولون ان
القوى يدرك المحسوسات ويؤدي بعضها الى البعض حتى ينتهي التادية الى النفس وكذا الحكم جميع
القوى فالنفس هي المدركة للمحسوسات الجزئية بواسطة هذه الالات والحواس الجزئية ويدرك الكليات
بذاتها وهذا واضح جلي عند التامل ومما يناسب الكلام في القوى بحثية الكلام في اليقظة والنوم
فنقول ان اليقظة عبارة عن الحالة التي يكون النفس فيها مستعملة للحواس الظاهرة والقوى المحركة

الكلام في اليقظة والنوم

بالارادة ولا ينتقض هذا التعريف بالانسان الذي يمسك حواسه الظاهرة عن الاحساس بها بالفعل وقوة
المحركة عند التحريك بها فلا يستعملها بالفعل لان هذا الامساك ايضا فعل وتصرف في الحواس الظاهرة فان
اليقظة عبارة عن استعمالها وعلى تقدير ان لا يكون هذا الامساك فعلا وليس من شرط الاستعمال للحواس
الظاهرة ان يكون اليقظان مستعملا لها بالفعل بل اليقظة حالة يتاتى فيها هذا الاستعمال بالفعل ويكون
اليقظة هي حالة يكون للنفس شعور باحد الحواس الظاهرة مع صدور الحركات والافعال الارادية. واما
النوم فهو ما يقابل ما ذكرنا فيكون حالة اعراض النفس عن استعمال الحواس الظاهرة الى استعمال الحواس الباطنة
اعراضا طبيعيا ليخرج عنه الاغماء والغشي فينجذب الروح من الظاهر الى الباطن وعود الروح من الظاهر
الى الباطن وعدم بروزه اما ان يكون طبيعيا او لا يكون اما اقسام العود الطبيعي فلان عود الروح النفساني
الى الباطن اما ان يكون تبعا لغيره او لا يكون فان كان تبعا لغيره فيكون ذلك الغير من الامور الطبيعية مثل
ان يرجع الروح الحيواني الى الباطن لينضج الغذاء فيتبعه الروح النفسانية والذي لا يكون تبعا لغيره فعند ما يتحلل
من الروح شيء كثير في اليقظة بسبب الحركات المسرعة فيرجع الى الباطن ليحصل بدل ما يتحلل واما الذي لا يكون
رجوع الروح طبيعيا فله ستة اقسام الاول عند اقبال الطبيعة على هضم الغذاء فيتبعه الروح النفساني
ايضا وهذا يشبه القسم الاول الثاني ان يكون الروح قد عرض له تحلل غير طبيعي كالنصب والتعب والاوجاع
فيرجع الى الباطن لتحصيل البدل وهذا يشبه القسم الثاني الثالث ان البرد موجب للنوم لوجهين الاول انه
يكثف مجاري الروح النفسانية فلا يتمكن من النفوذ فيها الثاني ان يكون البرد قد افسد ما في المجاري من الروح
النفساني فلا يقبل بعد ذلك القوى النفسانية ويهرب الباقي من الضد الرابع ان الرطوبة موجبة للنوم لوجوه
ثلاثة الاول ان الرطوبة متعلقة لجوهر الروح وحينئذ يعسر نفوذه في المجاري الثانية انها تسد المجاري والمنافذ
الثالث انها ترخي الاعصاب والعضلات فتطبق مجاري الروح ونبته وهذه الرطوبة التي في الدماغ
الموجبة لهذا قد ترتقي من المعدة الى الدماغ وقد يكون تولدها في الدماغ الخامس ان يكون الدماغ قد
انضغط تحت عظم القحف وذلك عندما يعرض له صدمة او ضربة السادس عندما يصيب عضوا من
الصدغ او في المعدة او الرحم آفة فينقبض الدماغ لمشاركة التي بينه وبين كل واحد منها فينسد لذلك
مسالك الروح فيصعب عليه الحركة والنفوذ فيها واما عدم البروز الطبيعي فاما ان يكون لقلة الروح
النفساني فلا يفي بالانبساط على الظاهر مع بقاء بعضه في المبدأ الذي هو الدماغ واما لانسداد
المجاري لامتلاء الدماغ من الرطوبات فلا يتمكن الروح من النفوذ واما لرطوبة الروح فلا يقوى
على البروز كما يعرض للنائم عند الشيخ **القسم الثامن في النفس الناطقة** ويشتمل على فصول
الفصل الاول في ماهية النفس وانها ليست بمزاج ولا جسم ولا جسماني النفس الناطقة عرفوها
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الكليات ويتحرك بالارادة ونعني بالنفس الشيء
الذي يشير اليه كل احد بقوله انا فان نفس كل شيء هي حقيقته التي هو بها ذلك الشيء فيكون حقيقة
الانسان هو الذي يشير اليه كل شخص بقوله انا ابصرت وسمعت وذقت واشتهيت وغضبت و
عقلت والذي يدل على ان المشار اليه ليس هو البدن ولا بعض اجزائه انه عند الاهتمام والاستغراق
بفكر او فعل اقول انا تفكرت وفعلت فيكون المشار اليه بقولي انا فعلت حاصلا في ذهني مع غفلتي
في تلك الحالة عن البدن واجزائه فهو مغاير للبدن واجزائه وهو نور مجرد عن المادة وظاهر في ذاته
ولذاته مدبر للبدن قائم بنفسه افاضه العقل المفارق على البدن عند استعداده فبعضهم زعم ان

تعريف النفس الناطقة

بهذا الجوهر

بهذا الجوهر مزاج وهو باطل لوجوه الاول لو كانت النفس مزاجا وجب ان يصدر عن بسائط العناصر
جميع ما يصدر عن النفس من الادراك والتحريك والتالي باطل فالمقدم باطل وبيان اللزوم ان
المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع فيكون اما حرارة مكسورة او رطوبة او يبوسة مكسورة فان
فلو كانت النفس مزاجا واقتضى هذه الكيفيات الاربع المكسورة شيئا من افاعيل النفس لوجب ان
يكون الكيفية التي ما انكسرت سورتها اولى بان يصدر عنها ذلك الافاعيل من الكيفية المنكسرة و
يلزم ان يكون للجسم البسيط صاحب تلك الكيفية اولى بان يصدر عنه جميع افعال النفس من الجسم
الممتزج المنكسر الكيفية وليس الامر كذلك الوجه الثاني ان مقتضى المزاج يخالف مقتضى النفس
لان الذي يغلب على مزاجه البرودة يقتضي مزاجه الحركة الى الاسفل والنفس يريد الحركة الى الفوق فلو
كانت النفس هي المزاج لم يكن ممانعا لما يقتضيه نفسه الوجه الثالث لو كانت النفس هي المزاج لكنا اذا
لمسنا شيئا شديد الحر وتغير كيفية مزاج العضو الى الكيفية المضادة له فلو كان النفس هو المزاج
فلا يجوز ان يكون هي الكيفية الحادثة فانها شبيهة بالكيفية الملموسة فيجب ان لا يدرك بها لمشابهة
الكيفية الملموسة للكيفية اللامسة فلا يحصل الانفعال والادراك يفتقر الى الانفعال الحاصل عن
الضد والا لزم ان يكون نسبة المدرك الى المدرك قبل الادراك كنسبته اليه بعد الادراك فيستوي
حاله ما قبل الادراك وما بعده وذلك محال ولا يجوز ان يكون المدرك هو الكيفية المعدومة التي
كانت في العضو قبل اللمس فان المعدوم لا يدرك شيئا فيجب ان يكون المدرك شيئا غير المزاج
وذلك هو النفس الوجه الرابع ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فهي مجتمعة فيه مع ان طبائعها الى
الانفكاك لتضادها فلا بد لها من جامع مانع لها عن ذلك ولا جائز ان يكون الجامع هو المزاج فانه لو
كان الجامع هو المزاج فلا يجوز ان يكون مزاج الابوين والا لامتنع وجود الحيوانات الحاصلة بالتولد و
لا يجوز ان يكون هو المزاج المختص بذلك الحيوان لان مزاجه قائم بالبسائط فلا بد من قاسر يجبرها على
الالتئام فيكون هو الحافظ لذلك المزاج ومتقدم عليه ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يكون
مزاجا ثالثا لعود الكلام اليه فينبغي ان يكون الجامع شيئا آخر غير المزاج وهو النفس الوجه الخامس
النفس لها شعور بذاتها دائما غير متبدلة والمزاج متبدل يختلف بالصحة والمرض والقوة والضعف
فلا شيء من النفس بمزاج وايضا المزاج يقبل الاشتداد والضعف ولا شيء من النفس يقبل لهما فلا شيء
من المزاج بنفس في قياس آخر لو كانت النفس مزاجا لوجب ان يكون لكل شيء جزء من اجزاء الممتزج
شيء من الكل لكون نحو مزاجه والتالي باطل فالمقدم مثله وايضا النفس يحرك التحريكات المختلفة
والمزاج كيفية واحدة لا يصدر عنه الافعال المختلفة فالنفس ليست بمزاج وكذلك النفس مدركة
للكليات والمزاج كيفية جسمية لا ادراك لها وسيتبين بعد هذا ان النفس مجردة عن المادة
ويلزم من ذلك ان لا يكون مزاجا ولا نسبا بين العناصر ولا جسما ولا جسمانيا وهو الجوهر والحكم
ويستغنى عن هذه واشباهها ثم ان النفس عند انحراف المزاج وتغيره يعيده الى الحالة الاولى الملائمة
ولو كانت النفس هي المزاج فكيف يعيد المزاج المعدوم نفسه او مثله وسيتبين ان النفس جوهر والمزاج
عرض والجوهر لا يكون عرضا واورد على الوجه الرابع بانكم قد علمتم انه لا يجوز ان يكون الجامع للعناصر الحيوان
هو المزاج بعين ما ذكرتم من العلة لكن الجامع والحافظ للعناصر هو النفس فيجب تقدمها على الامتزاج والحفظ
وحينئذ يجب تقدمها على المزاج ايضا وهذا خالف قواعدكم المشهورة ان المركبات المزاجية انما يحدث

آخر ٤

لقبول الصور من المبدأ المفارق بسبب امزجتها المختلفة فيجب تقدم الامزجة على تلك النفوس فهو
ينافي ما ذكرتم من تقدم النفوس على الامزجة واجاب فخر الدين عنه بان الجامع لاجزاء النطفة هو نفس
الوالدين ثم يبقى النطفة بعد سقوطها في الرحم في تدبير الام الى ان استعدادها لقبول نفس وحينئذ تشتغل النفس لام
بحفظ المزاج وجمع اجزاء عناصره بطريق ايراد الغذاء وقال في موضع آخر ان الجامع غير الحافظ لان
الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع في الاول القوة المصورة الى ان يوجد
النفس فيشتغل بالحفظ والقوة المصورة ليست قوة واحدة يبقى في جميع الاحوال وانما هي قوى متعاقبة
يحصل بحسب الاستعدادات المختلفة التي في المادة واورد عليه بعض المتأخرين ان نفس الام اذا كانت مدبرة
لمزاج النطفة والجنين مدة فكيف جعلت التدبير بعد ذلك مفوضا الى النفس وهذه الافعال على هذا الوجه
انما تتصور في الافعال الصادرة على سبيل الاختيار وليس ههنا كذلك واما القوة المصورة فهي من جملة قوى
النفس والآتها الخادمة لها فلا تحدث الا بعد حدوثها وقد قال الشيخ في الشفاء ما يخالف هذا فانه قال
ان النفس التي لكل حيوان هي الجامعة لاسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو من الانحاء يصلح
ان يكون بدنا لها وهي الحافظة لهذا البدن ثم قال بان نفس الابوين يجمع باستخدام القوة الجاذبة لغذاء الغذاء
ويجعله اخلاطا ثم يفرز من خلاصة ذلك الغذاء بواسطة القوة المولدة للمني ويجعله مستعدا الى ان يصير انا
والقوة المولدة الحافظة التي يحفظ مزاج المني وهو يتزايد كمالا بعد كمال الى ان يستعد لقبول النفس الحل هي
من القوة المولدة فحينئذ يصدر عنها مع الحفظ الذي للمادة افعال النبات من جذب الغذاء الى المادة
وتنميتها الى ان تتكامل المادة وتستعد لقبول نفس الحمل في نفس النبات فيصدر عنها مع جميع الافعال المتقدمة
الافعال الحيوانية الى ان يصير مستعدا لقبول النفس الناطقة فحينئذ يصدر عنها مع الافعال النباتية والحيوانية
افعال النطق من الفكر والروية ويبقى مدبرة للبدن الى آخر العمر وشبه الحكماء هذه القوى في الافعال المذكورة
من اول حدوثها الى ان يحدث النفس الناطقة بحرارة حادثة في فحم بسبب نار مجاورة له ثم تشتد تلك
الحرارة في ذلك الفحم فيستعد بذلك الفحم ثم يستعد للاشتعال فالحرارة الحادثة في الفحم شبيه بالصورة
الحافظة واستدادها شبيه مبدأ الافعال النباتية وتجمره شبيه الافعال الحيوانية واشتعالها شبيه النفس
الناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من النقصان الى الكمال ويكون اسم النفس واقعا على الكل
الذي يصدر عنه الافعال النباتية والحيوانية والناطقة بالاشتراك هي نفس لبدن المولود وقد اختلف
كلام الشيخ في ان الجامع والحافظ هو شيء واحد ام لا على قولين فقوله في بعض المواضع ان الجامع غير الحافظ
يجوز ان مراده ان النفس الجامعة لاجزاء الغذاء وافراز المني وتمييزها هو نفس الابوين ويكون الجامع لاجزاء
للنطفة الى تلك المادة الى ان يتم تكونها والى حلول الحمل والحافظ للمزاج انما هو نفس المولود ويجوز
مراده ان الجامع هو الحافظ باعتبار الآخر فقط دون الاول ان الجامع الاجزاء المنضمة للمزاج انما والحافظ
هو نفس المولود فهذا خلاصة ما ذكره المتأخرون في تحقيق هذا الموضع وهذا الكلام وان كان فيه
تدقيق بحسب البحث فليس فيه تحقيق بحسب الامر نفسه فان الحكماء المتألهين من المتقدمين والمتأخرين
كلهم متفقون على ان الافعال الصادرة من النبات كالتغذية والنمو والتوليد والجذب والدفع وغير
ذلك من الافعال لا يصح ان يصدر الا من ذات جوهرية قائمة بذاتها مدركة ويسمونه صاحب النوع
ورب الصنم وجعلوا لكل نوع من انواع النبات والحيوان واحدا من ارباب الاصنام يدبره ويغذيه
وينميه ويعطي بعض المواد قوى التوليد وكذا باقي الافعال فان هذه الصناعات المختلفة والتحريكات

المنفعة

المنفعة لا يتصور ان يكون الا بشعور وادراك لان الفاعل بالطبع لا يختلف آثاره وتحريكاته فثبت
هذه الافعال صادرة عن هذه القوى النباتية ولا يصح ان يكون هي المؤثرة على سبيل الاستقلال وكذلك
لو كانت هذه الافعال في الانسان حاصلة من نفسه الناطقة لوجب ان يكون لها شعور بذلك لكن
النفس غافلة عن هذه التاثيرات المختلفة والتدبيرات المتقنة النظام ثم العجب من هؤلاء وقولهم ان نفس
الابوين هي الجامعة لاجزاء الغذاء وهي المفرزة للمني من ذلك الغذاء فكيف يكون شيء مجرد عن المادة مدركا
لذاته يجمع لاجزاء الغذاء ويميز بعضه عن بعض بادراكه ويتصرف فيه تصرفا كثيرا بشعوره وهو لا خبر له
عن ادراكه ولا عن تصرفه وتمييزه كيف كان ومتى كان انحدار الكيلوس عن المعدة ومتى وصل خلاصة
هذا الكيلوس الى الكبد وكيف هضمه وفي اي آن وزمان تميزت الاخلاط الاربعة هناك وكذلك
ذهاب الاخلاط الى مواضعها في البدن وتميز المني والارواح وغير ذلك من الافعال والاحوال العجيب
الكثيرة المتقنة الموجودة في ابداننا فكيف يكون الفاعل لجميع هذا هو النفس ولا ادراك لها فهذا القدر
من الانموذج يعرف ضعف ما ذكروه في هذا الباب واما استقصاء هذه البحوث وما فيها من لطائف
الكلام وطرائف الحكم التي يشهد بصحتها الفطرة الصحيحة والقريحة السليمة والنفوس الزكية والعقول
الذكية فمبانيه في العلم الالهي ان شاء الله تعالى **في بيان ان النفس ليست بجسم ولا جسماني** ويدل عليه
وجوه الاول انا لا نغفل عن ذواتنا في حال من الحالات وكل جسم وعرض فانا قد نغفل عنه في بعض هذه
الحالات فينتج من الثاني ان ذواتنا ليست بجسم ولا عرض فهو جوهر مجرد قائم بذاته اما الكبرى فبينة واما
الصغرى وهو انا لا نغفل في حال عن الحالات فلان الحالات التي لا يخلو الانسان عنها خمسة يقظة
ونوم وسكر وصحو والحالة المسماة هي حالة المتألهين اما انا لا اغفل عن ذاتي في اليقظة فلان النفس
ظهور محض ونور صرف فلا يمكن ان نغفل عنه اذ الغفلة انما يتصور على ما فيه خفاء وظلمة ويحتاج في
معرفة هذا الى الاعتبار والتفطن ويظهر ظهورا جليا بالرياضة ولاني في حال تصرفي وفكري اعرف
اني انا المتصرف المفكر فيكون لي لا محالة شعور بذاتي واما اني لا اغفل عن ذاتي في النوم فلتصرف
نفسي فيه في المثل الخيالية والمعاني الوهمية وكذلك في الامور الفكرية العقلية ويكون لي في هذه الحال
شعور بذاتي انها هي المتصرفة والمفكرة فيكون لي شعور بها بالضرورة وكذلك الحكم في الصحو والسكر
واما في الحالة الشريفة التي يتعاناها متألهو الحكماء والمشايخ فهو اني افرض كوني وجدت في تمام
ليلا اذكر شيئا صحيح العقل والهيئة لا جنبه لذاتي جزء غير مانع من فرض يمنعني عن ادراكها فلا ابصر البدن
ولا اجزاءه فاكون قد ادركت جملة هي غير ذاتي فاحكم عليها بانها ذاتي ولا يتلامس اعضائي فاحس
بغير ذاتي بل فرضت ذاتي معلقة في هواء طلق لئلا احس بكيفية غريبة خارجة عني من حر او برد
فانا في مثل هذه الحالة اغفل عن كل شيء من بدني واجزائه وقواه الظاهرة والباطنة والخارج عني ولا اغفل الظاهرة
عن ذاتي فادركها من اوضح الادراك واجلاها ولا يمكن ان يكتسب هذا الادراك بحد او رسم او
يثبت ببرهان اذ يحتاج الى وسط فان كل ما يومى وسطا فاني قد نفيته بحسب ذلك الفرض المذكور ولو
كان ادراكي لذاتي يحتاج الى وسط لما امكن ان يحصل بدون ذلك الوسط فمعرفتي بذاتي المخصوصة
وشعوري بها ضرورية واصحاب الطبائع الكثيفة اما الجهل بالحكمة او عدم الخطار بالبال وقعوا عن والقوام
معرفتها في الحرمان الابدي وقد سئل ارسطو كيف يعمى النفس عن معرفة نفسها والحكمة فقال اذا
غابت الحكمة عن النفس عميت عن نفسها وغيرها كما يعمى البصر عن نفسه وغيره اذا غاب عنه المصباح وما

حسن ما قال بعض الحكماء ان العلوم كلها في النفس بالقوة فاذا عرفت ذاتها صارت العلوم كلها فيها بالفعل
فان قلت انك قد بينت ان شعورك بذاتك في هذا الفرض المذكور كان بغير وسط لكن هذا الفرض
الذي ذكرته لا بد فيه من فارض وهو انت ومفروض وهو الفعل الذي صدر عنك فيكون معرفتك
لذاتك بواسطة ذلك الفعل فلا تكون قد عرفت ذاتك بغير وسط قلت الفرض المذكور ليس هو بفعل
صدر عنك بل المفروض ان الفارض عريا عن الفعل فيكون المفروض على هذا التقدير عدميا والامر العدمي
لا يجوز ان يكون وسطا ثم اوردوا على هذا الجواب ان المفروض وان كان عدميا لكن فرض ذاتك عارية
عن ذلك الفعل يكون فعلا ايضا لكون الفرض غير المفروض وان كان هو العري عن ذلك الفعل فهو ثم المفروض صح
فعل ايضا واجابوا عنه بان المفروض لما كان ترك فعل فالفرض ايضا يكون ترك فعل وعلى تقدير
النزول عن كونه فعلا فلا يجوز ان يكون وسطا يعرف به الانسان نفسه لان كل احد من الناس اذا
اخطر في ذهنه هذا الفرض فيجب ان يكون الخطرة عند صاحب الخطرة فيكون عالما انه هو المخطر فيتقدم علمه
بذاته على الخطرة وصاحب الخطرة انما هو ذاته فذاته معلومة قبل الخطرة فيمتنع ان يكون الخطرة وسطا لا بالخطرة صح
لتقدم العلم بالوسط على العلم بما هو وسط له فالانسان لا يدرك ذاته الا بذاته ولا يحتاج في ادراكه
لذاته الى امر خارج عن ذاته من قوة وفعل وغير ذلك وبالجملة لا يفتقر في ادراكها لذاته الى وسط
كيف كان وهذا التطويل يفيد زيادة استبصار وتحقيق المختصر ان يقول كل انسان يعلم ثبوته مع غفلته
عن جميع اعضائه والمعلوم لا بد وان يكون مغايرا لما ليس بمعلوم فذات الانسان مغايرة لجميع اعضائه
الوجه الثاني في ان النفس ليست بجسم ولا حالة في الاجسام لو كانت النفس هو البدن او جزءا منه
او عرضا حالا فيه لوجب ان لا اغفل عنها لدوام غفلتي عن ذاتي في جميع الاوقات كما مر وانا فلا اعرف
اكثر الاعضاء الا بالتشريح وكثير من الاعضاء لا يخطر ببال الانسان وبعضها يخطر في بعض الاوقات دون
وقت وانا غير غارب عن ذاتي في حال من الاحوال ولو قدرت تبدل اهابي ولحمي وعظمي وما فيه من القوى
فانه لا يقدح في بقاء ذاتي ولا في شعوري بذاتي فانا وراء الجميع فهي الذات التي قيل فيها قد افلح من
زكيها وقد خاب من دسيها وقوله نسوا الله فانسيهم انفسهم وان الله يحول بين المرء وقلبه الوجه
الثالث كل جرم وعرض فيه من بدنك وغيره مشار اليه من جهتك بانه هو وكل مشار اليه من جهتك
بانه هو يكون غيرك لانه مفروز عنك ينتج ان كل جرم وعرض فيه فهو غيرك واذا كان كل واحد من هذه
الاجرام والاعراض غيرك فلا يكون مجموعها بحيث يكون كل واحد من افرادها جزءا من ذاتك فقد
بينا انه ليس شيء من الاجسام ومتعلقاتها يصح ان يكون جزءا من النفس فالنفس الناطقة ليست بجسم
ولا جسمانية الوجه الرابع لو انت انت بما يأتي من فعلها ولم تتحلل من بدنك العتيق شيء لازداد عظمه
كثيرا زيادة محسوسة في اقل زمان وليس كذا فلا بد من التحلل وكيف لا والحرارة من شانها ان يحلل الكثرة
من الرطوبات والادخنة من اليبوسات فلو كانت النفس هي البدن او جزءا منه او عرضا حالا فيه لتبدلت
الانانية بالكلية في كل عام او انتقصت ذاتها فلم اكن مدركا لانانيتي دائما على الاستمرار ولما كنت مدركا
لها في جميع الاحوال من غير غفلة وذهول علم انها ليست بجسم ولا جسماني ولا متجزية انها شعلة ملكوتية
لاهوتية تعالت عن ان ينطبع في مادة او ان يكون نفس المزاج فان قلت فما تقول في نفوس الحيوانات
فان التحلل فيها بين فان كانت نفسه منطبعة في روح او عضو وهما عنصريان فلا بد من التحلل فيكون في
كل يوم فرس غير الذي كان بالامس فكان يجب على تقدير صحته ان لا يعرف الحيوانات بيوتها واولادها

واصحابها ولا يعرف بعضها بعضا والحدس والعقل يحكمان ببطلانه او يكون لها نفوس ناطقة
مجردة عن المواد وكمالات فيقتضي من الغاية كمالا وهذا مما يجب ان يسكت عنه الى ان يصل الى موضعه
في الالهيات فنبذل الجهد والطاقة ونتكلم فيه بكلام ما سبقنا احد الى مثله ان شاء الله تعالى
وهي من المسائل التي لا ينتفع بها الا من انه حدس ثاقبا وكثير من مسائل هذا العلم لا يتم الا بانضمام انا ه صح
حدس الحجة وبراهينها **الفصل الثاني في تفصيل قوى النفس الناطقة وشرح احوالها** المشهور من
مذهب الشيخ ان القوى الحيوانية الظاهرة والباطنة متباينة الذوات لانها مبادي افعال مختلفة فتفصيلها
المذكور كان على سبيل التنويع وانقسام قوى النفس الى النظرية والعملية ليس كذلك بل هو على سبيل التضعيف
لانهما غير متباينين بالذات لانهما متعلقان بذات واحدة عقلية فهما شيء واحد لا يختلفان الا بالنسبة
الى اعتبارين واما على مذهب اهل الحق من المتالهين فقد عرفت ان الحواس الظاهرة ليس في الا انها الات متعددات
مختلفة وان المدرك للمحسوسات الظاهرة انما هو جوهر النفس واما الحواس الباطنة ليس فيها من القوى
المدركة الا قوة واحدة وهي المتخيلة والباقي انفس استعدادات مختلفة فيكون محل هذه الاستعدادات في الآن مختلفة صح
مباينة لجوهر النفس لا محالة واما قوى النفس فليس لها تحقق في نفس الامر وانما النفس لها باعتبار نظرها
الى ما فوقها وهو ادراك المعقولات والى ما تحتها وهو تدبيرها بدنها اعتبار ان يسمى كل واحد منها قوة
وهما في التحقيق شيء واحد وقوة واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر بوجه من الوجوه فالنفس الناطقة باعتبار
نظرها الى ما فوقها والى ما تحتها لها قوتان عملية ونظرية ويسمى كل واحد منهما عقلا وان كان العقل قد يقال
على التصورات والتصديقات النظرية فالقوة العملية هي التي يحرك البدن الى الافاعيل الجزئية على مقتضى آراء
مصلحية يخصها ولهذه القوة العملية نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والبكاء والخجل والحياء
والخوف والرجاء وما اشبه ذلك ولها نسبة الى القوى الباطنة كالمتوهمة والمتخيلة وذلك هو استعمالها
في استخراج التدابير في الامور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات البشرية ولها نسبة الى القوة
النظرية فيتولد بين العقلين الآراء المتعلقة بالاعمال ثم تستفيض ذايعة مثل ان الكذب قبيح والظلم
قبيح وشكر المنعم واجب وهذه القضايا وان لم يكن اولية الا انها قد الفها الناس لكثرة سماعها
منذ الصبى ويحتاج اليها في المشاركات الانسانية فان كانت مما ينبغي ان يفعل يسمى بالحسن والا يسمى
بالقبيح وهذه القوة يجب ان يكون مسلطة على سائر قوى البدن على ما توجبه احكام القوة النظرية
فيحصل في القوى البدنية هيئة الاذعان والانقياد وفي القوة العقلية هيئة الاستعلاء لئلا يحدث هيآت صح
فيها عن البدن وقواه انقيادية حاصلة من الاحوال الطبيعية وهي المسماة بالاخلاق الردية التي
يجعل النفس شديدة الانصراف الى البدن وذلك هو حجابها عن الاتصال بالسعادة العظمى والبهجة
القصوى وبقدر قوة علاقة النفس مع البدن وضعفه يكون قوة الحجاب وضعفه وبحسب ذلك
يكون للسعادة والشقاوة مراتب واما القوة النظرية فهي التي من شانها ادراك المعقولات
عن المبادي والانفعال عنها دائما والقبول عما هناك وبها ينال الفيض الالهي واورد بعض الناس
على ان النفس الناطقة لا يكون مجموع هاتين القوتين فقال القوة عدمية والنفس ليست بعدمية لان النفس فالقوة ليست بنفس صح
امر وجودي ويمتنع ان يكون الامر العدمي مدبرا للجوهر البدني ومدركا للمعقولات وزعم ان هاتين القوتين
بمعنيان واحدهما قوة على شيء كذا والاخرى قوة على شيء آخر والجواب ان القوة اسم مشترك يقال على
عدة معان فيقال بازاء المعنى الذي يصير به الشيء اما فاعلا او منفعلا كما هو حال هاتين القوتين فان

فان النظرية يجب ان ينفعل عما فوقها والعملية يجب ان يفعل فيما تحتها والقوة بهذا المعنى ليس بمعنى بل
القوة بمعنى الاستعداد وهي العدمية فانها لا تجتمع مع وجود الشيء الذي هي قوة له واما القوة النظرية
والعملية فيجتمع مع ما هي قوة له فان القوة النظرية عند ادراك المعقولات ولا العملية عند تدبير البدن
فلا يجوز ان يقال عليهما القوة بالاعتبار العدمي ثم العجب من هذا الرجل كيف جعل هاتين القوتين عدميتين
ثم جعلهما ميتين والهيئة لا يجوز ان يكون عدمية بل هما على ما ذكرنا اعتباران اضافيان للنفس الى النظر
الى الجهتين وليستا بجوهرين في ذات النفس فيلزم ان يكون مركبة من مادة وصورتين والحق انه ليس
في ذات النفس قوتان يقومان بها فيكون مركبة وبين انها وحدانية فيسمى عند ادراكها المعقول باسم
وعند تدبيرها للبدن باسم وادراك المعقولات انفعال وتدبير البدن فعل آخر وهي ذات واحدة
لا تكثر فيها ويجوز ان يفعل شيء واحد في غيره وينفعل من غيره لا باعتبار جهتين في ذاته بل باعتبار
نسبة تعرض له الى الامور الخارجية وقول بعضهم ان بعض النفوس يكون نظريتها اتم وبعضها عمليتها
يكون اتم فيلزم ان يكون في النفس قوى ثابتة وهيئات فعالة ليس بصواب بل سبب ذلك استعداد
يلحق النفس الناطقة من القوى البدنية لا سيما القوة المتخيلة وكثرة التفات النفس الى الجنبة
القدسية والبدنية والامزجة مدخل عظيم في جودة الادراك وحسن التدبير فان الامزجة القريبة
من الاعتدال الحقيقي القوى يكون ادراكها قويا وتدبيرها صوابا والذي يكون بالعكس فبالعكس
فان الاخلاق اعظم اسبابها اختلاف الامزجة الا ترى ان بعض الحارة تناسب الغضب وبعضها تناسب
الشهوة والمزاج السوداوي تناسب الغم والهم والخوف والالم والملال وغير ذلك فهذه الاشياء
لا تعرض للنفس من حيث جوهرها بل بعضها يعرض لها من حيث انها ذو بدن كالشهوة والغضب
وبعضها يعرض للبدن من حيث انه ذو نفس كالنوم واليقظة والالم وغير ذلك وللامور السماوية
في الحوادث التي تحتها في النفس مدخل عظيم لا سيما السيارات كما يقال ان زحل يعطي شدة النظر
في العواقب والمشتري يعطي قوة الاختيار والمريخ الظلم والزهرة الشوق والعشق وعطارد
النطق والتخيل والقمر الحس والشمس يعطي الحرارة الغريزية وللاجرام الفلكية كلها ولكل واحد من
الثوابت تاثير في كل ما في الوجود والجسمانية حتى ان بعضهم يصرح بانه ليس في النبات والحيوان قوة غاذية
ونامية ومولدة وغير ذلك بان يقول ان في هذه الاجسام استعدادات ولكل واحد مبدا واحد
يدبره تدبيرات تامة كاملة بمعاونة الامور السماوية والملكات والاعراض الكثيرة يصح على قوة
كالنفس والعقل باعتبارات مختلفة حتى ان الاشخاص الحادثة يصدر عنها آثار مختلفة باعتبار اسباب
سماوية وكذلك كل واحد من الحيوان الارضية وهو الاشخاص السماوية ومواضع القوى التي
هي استعدادات اكثر قبولا للتاثيرات الفلكية والاشعة الكوكبية وافلاطون ومن قبله من المتألهين
يقولون ان الذكر من النفوس السماوية وبرهانه ظاهر فانا قد نغفل عن شيء زمانا طويلا ولا نجد
في البدن قوة شاعرة بذلك الشيء ولا نجد في نفوسنا علما بذلك ولو كان ذلك الشيء في قوة
بدنية كالحافظة او المتخيلة ثابتا لها شعور به لوجب ان يكون للنفس شعور لانها قوتها ومبداها
وخزانتها وخادمة يستعملها في اغراضها ياخذ منها ويسلم اليها فكيف يغيب عما استودعت في
بعض قواها والطالب نور مشرق على جميع البدن وقواه والمطلوب محفوظ في الروح ثم انا ربما
طلبنا ذلك الشيء زمانا فلا نظفر به بعد اياما مع طلب وبغيره فنظفر به من الحوادث المحتاجة الى علة

لا يبطل صح

اختلافها صح

النوري صح

ثم تتفق انا نظفر به صح

حادثة من الحركات فتعدلك الحركة الفلكية نفس زيد مثلا لان ياخذ المعنى من نفس الفلك
ان كان معنى عقليا او يتذكر المعنى من نقوش لوح الفلك ان كان المعنى صورة جسمانية وهو محل
الذكر فهو الذكر في العالم الفلكي كما ان مدد المعقولات المجردة في العالم العقلي والطبع السليم يتفطن لهذا
عند الفكر والتامل التام واورد بعض الناس ان النفس وقواها لو كانت واحدة والمدرك للجزئي
والكلي هي ذات النفس لزم ان يكون شيء واحد من شانه ان يخالط المادة عند الادراكات الجسمانية
والتصرف في الغذاء والتجرد عن المادة عند ادراك المعقولات وكان يجب ان يكون المحفوظات حاضرة
عند النفس ابدا والكل محال والجواب ان المتالهين من القدماء والمتاخرين ما نفوا القوى المدركة
الجسمانية بل كلهم اثبتوا القوة المتخيلة التي هي والوهم والخيال شيء واحد وهي جسمانية فيكون النفس
مدركة للجزئيات بسببها وبسبب الاستعدادات التي في الحواس الظاهرة والباطنة وحينئذ لا يلزم
المحال المذكور واما التصرف في الغذاء فقد ذكرنا انه لا يجوز ان يكون هو النفس واما استدلال
بعضهم بثبوت القوى النباتية في النمو والتوليد في النبات والحيوان بوجودهما في بعض الاوقات
وبطلانهما في وقت آخر فهذا القدر لا يدل على ثبوتهما لجواز ان يتعلق وجودهما في وقت وبطلانهما
في آخر بوجود استعداد مزاجي او بطلان مزاج تناسب ذلك الفعل الا ترى ان الروح النفساني
الذي في بطون الدماغ مع قرب بعضها من بعض كيف اختلفت امزجته فاختلف لذلك القوى المنطبعة
فيه على ما يقولون فاذا جاز هذا مع قرب الامكنة والازمنة فلم لا يجوز ان يكون امزجة الاوقات
من العمر مع بعدها يوجب اختلاف استعدادات تصدر عن مبدا واحد بواسطة معاونات القوى الفلكية
فان الشيء الواحد باعتبارات امور خارجية واسباب معدة يجوز ان يصدر عنه آثار مختلفة وكما
جوزتم بطلان النامية والمولدة مع بقاء واهب النفوس من النفس او العقل فجوزوا ان يكون المبدا
لهما وللافعال الاخرى شيئا واحدا وبطلانهما في وقت انما كان لبطلان الاستعداد الذي يتعلق
بالقابل وفي كلام الحكماء تجوزات كثيرة فاذا اضافوا افعال التغذي والنمو والتوليد الى هذه القوى
على سبيل التجوز لا يلزم من ذلك ان يكون هذه القوى موجودة في البدن في نفس الامر فكثير من
الافعال اضيف الى هذه القوى ولا يمتنع ان يحصل الامر واهب الصور واذا كان جميع الهيئات من
الواهب وكانت القوى معدة لتحصيل امور لقوى فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور لا يكون قوى جوهرية
فعالة وسياقه لهذا البحث وامثاله تحقيق في العلم الالهي قال الملك وان القوة النظرية للصدق
والكذب كما ان القوة العملية للخير والشر في الجزئيات والنظرية للواجب والممكن والممتنع والعملية للجميل
والقبيح والمباح والقوة النظرية مباديها من المقدمات الاولية ومبادي العملية من المشهورات والمسلمات
والمقبولات والمظنونات والتجربيات الضعيفة ولكل واحد من القوتين راي وظن الا ان القوة
العملية يحتاج في جميع افعالها الى البدن وقواه والقوة النظرية فيحتاج الى البدن وقواه ولكن
لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاتها احيانا عند ادراك المعقولات الصرفة فهذا هو شرح احوال
قوتي النفس النظرية والعملية وللنفس كمالات بحسب القوة النظرية وترقيها في درجات الاستكمال
ولتلك الكمالات مراتب ثم المراتب ينقسم الى ما يكون الكمال حاصلا لها باعتبار كونها بالفعل ثم
القوة لها مراتب ثلثة مختلفة بالشدة والضعف فالمرتبة الاولى هي الاستعداد الاول الذي يكون
للنفس قبل انتقاشها بالاوائل والثواني ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى

بالقوة والثاني يكون الكمال حاصلا لها باعتبار كونها صح

الخالية عن جميع الصور وهي قابلة لها وهذه القوة تكون حاصلة لجميع اشخاص البشر في مبادي فطرتهم والمرتبة
الثانية استعداد آخر لها وهو الذي يحصل بعد المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية فيهيا النفس بذلك
لاكتساب المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة المستفادة من المحسوس والتجربة والناس يختلفون
في تحصيلها فبعضهم يحصلها بالفكرة التي فيه لشوق في نفسه يحثها على طلب المعقولات وهولاء هم
اصحاب الفكرة وبعضهم يحصلها بالحركة ذهنية اليها اما مع شوق او لا مع شوق وهولاء هم اصحاب
الحدس ولكل واحد من هذين الصنفين له مراتب كثيرة وصاحب المرتبة الاخيرة هو ذو نفس قدسية
وتسمى هذه المرتبة الثانية عقلا بالملكة لان حصول العلوم الضرورية الاولية يفيد النفس قدرة على النحو
بتركيبها الاكتساب العلوم النظرية والمرتبة الثالثة للقوة استعداد اقرب مما سبق وهو ان يكون
للنفس قوة استحضار المعقولات الثانية المفروغ عنها بالفعل متى شاءت بملكة متمكنة فيها اما بالفكر
او بالحدس وتسمى عقلا بالفعل وانما تسمى بذلك وان كان في نفسه قوة لشدة القرب من الفعل والمرتبة
الرابعة هو حضور المعقولات بالفعل على سبيل المشاهدة وهو الكمال الذي لها باعتبار كونها بالفعل
وتسمى بالعقل المستفاد لكونها مستفادة من عقل فعال في نفوسنا وهو الذي يخرجها من القوة الى
وهو العقل الهيولاني الى مرتبة العقل المستفاد فهذه اربع مراتب واسم العقل يطلق تارة على نفس
الاستعدادات وتارة اخرى يطلق على النفس باعتبار هذه الاستعدادات وهذه القوى استعدادات
ليست كقوة الشهوة والغضب وغيرهما مما ذكرنا لان هذه استعدادات محضة وتلك القوى
المذكورة امور وجودية يكون مبادي افعال واما العقل المستفاد فليس باستعداد بل هو كمال النفس
حاصل بعد هذه المراتب الثلثة التي هي مراتب القوة ويكون النفس قد حصل لها المعقولات بالفعل
وبه يتم نوع الانسان وهو غاية الكمالات الانسانية وعنده يكون النفس قد تشبهت بالمبادي صايرة
عالما عقليا وهو الرئيس والمخدوم المطلق خدمه العقل بالفعل المخدوم للعقل بالملكة المخدوم للعقل
الهيولاني ويخدم هذه المراتب الاربعة التي للعقل النظري العقل العملي لكون العلاقة التي بين النفس
والبدن انما كانت لتكميل العقل النظري وانما يكون ذلك بالعقل العملي وانما كان العقل النظري مستكملا
بتلك العلاقة لكون القوى الحيوانية معينة للنفس الناطقة في امور متعددة فانها بواسطتها تحس
الجزئيات المحسوسة ويميز ما هو مشترك مما هو متباين وكذلك الذاتي من العرضي فيحصل للنفس من
هذه الانتزاعات مبادي التصورات بمعاونة استعمال الخيال والوهم ثم انها بعد انتزاع تلك الكليات
يوقع بينها مناسبات بالايجاب والسلب فالذي يكون بينا بذاته يأخذه والباقي يتركه الى اوان
حصول الواسطة ومن جملة ما يعين به القوى البدنية للنفس اكتساب المقدمات المجربة والمتواترة فهي
التي يحصل من الحس والقياس وغير ذلك من الاعانات الكثيرة المختلفة وبهذا نظهر ان الوهم يخدم
العقل العملي ويخدم الوهم قوة بعده هي الحافظة والقوى قبله هي المتخيلة المخ وهي للخيال المخدومة للحس
المشترك الذي هو مخدوم للحواس الظاهرة المخدومة للقوة الروعية المخدومة للشهوة والغضب
المخدومان للقوة المحركة في العضل وههنا يفنى القوى الحيوانية ويخدم القوى الحيوانية القوى النباتية
ويخدم القوى كلها الحيوانية والنباتية الكيفيات الاربع ويخدم الانفعاليين الفعليين وههنا تقف
درجات القوى والمخرج للنفس من العقل الهيولاني الى العقل بالملكة ومنه الى العقل ومنه الى العقل
المستفاد اما ذاتها او غيرها لاجائز ان يكون المخرج لذاتها التي هي بالقوة ذاتها والا لما كانت

مراتب العقل

ذلك ع

بنزع الكليات م

بالقوة اصلا ثم الذي يخرج ذاته من القوة الى الفعل لابد وان يكون باعتبار الفعل اشرف من اعتبار القبول
فيلزم ان يكون ذاته اشرف من ذاته ليقبل الكمال عن نفسها وهو محال ثم النفس جوهر بسيط فليس فيه
جهتان يفعل باحديهما ويقبل بالاخرى وان كان المخرج لها غيرها فذلك الغير اما ان لا يكون عقلا بالفعل
او يكون والاول محال لان المعطي للكمال لا يكون قاصرا عنه بل يجب ان يكون المعطي للشي اشرف منه
فبقي ان يكون المخرج عقلا بالفعل وليس هو بجسم ولا حال في جسم ولا يستفيد الكمال بحال التعلق بالجسم
والا فيلزم ان يكون مفتقرا الى امر يخرجه الى الفعل ولابد في الاخير من الانتهاء الى عقل بالفعل دائم
التعقل بالفعل وقول بعضهم ان مخرج النفس لابد وان يكون عاقلا لانه لا يجوز ان يعطي الشي امرا لا يكون
موجودا فيه وهذه الدعوى صحيحة والعلة فاسدة فان العقل بالاتفاق هو المعطي لجميع الصور والهيئات
الجسمانية وليس بجسم فاذا اعطى الحرارة والسواد والحلاوة لا يلزم ان يوصف ذلك العقل بهذه الكيفيات
الجسمانية بل الامور الجسمانية ممتنعة عليه فثبت وجود العقل الفعال البرهان الثاني ان القوة الجزئية
اذا غاب عنها صورة فاما ان يبقى محفوظة في قوة اخرى يكون خزانة لها يعاودها عند الاحتياج اليها من
غير افتقار الى كسب جديد او تزول عنها وعن خزانتها فيفتقر في استفادتها الى كسب جديد كذلك
فالنفس الناطقة قد يعرض لها ان يغيب عنها صورة ثم يستحضرها دون كسب جديد فلها خزانة ولا يجوز
ان يكون تلك الخزانة جرمية فان المعقولات لا تحل المنقسم لما سيأتي بل يمتنع ايضا ان يكون لخزانة جزءا ما
فيكون لها جزء ان احد الجزئين يكون متصرفا والآخر خازنا فان للنفس لا جزء لها فلها خزانة من الجواهر العقلية
هو مكملها ومعيدها عند الزوال عنها وهو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال لانه بالفعل من جميع الوجوه
فاذا اتصلت النفس به ابدا وكتب فيها العلوم والمعارف العقلية كما جاء في الوحي الالهي كتب في
قلوبهم الايمان واذا اعرضت عنه انمحى النقش ونسبة النفس اليه في اقبالها عليه كنسبة المرآة المقابلة
للنقش فاذا اقبلت النفس عليه قبلت عنه واذا اعرضت تخلت عنه وعن نقوشه ونسبة هذا العقل
المقدس الى نفوسنا كنسبة الشمس الى ابصارنا بل اتم وكثرة تصرف النفس في الصور الخيالية والمعاني
الوهمية التي في الحافظة بواسطة القوة الفكرية تعدها للاتصال به ولحصول صورة عقلية مناسب
لذلك الاستعداد فانه يجب لتصرف الفكرة بصورة صورة يلزم تخصيص استعداد النفس بصورة
صورة من الصور العقلية وقد يستعد النفس لحصول صورة عقلية من صورة عقلية والصور
العقلية قبل ان يخلوا عن محاكات المتخيلة والعقل الهيولاني يعد النفس للاتصال بالعقل ولحصول العلوم
البديهية لا بتوسط قصد فكري والعقل بالملكة والعقل يعدان النفس للاتصال ولحصول العلوم الكسبية
مع قصد ما فكري واما المقدمتان فليستا بعلة موجبة للنتيجة بذاتها على ما يقول به بعض المتكلمين الذين
يزعمون ان النظر يولد العلم فان العلم بالقياس المؤلف من المقدمتين عرض والعرض لا يوجد العرض الذي
هو العلم بالنتيجة بل العلم يحصل في النفس من المعلم المفارق والدليل على ان المقدمتين المركبتين لا يفيدان
العلم بالنتيجة انا نجد كثيرا من الاقيسة يعرض على بعض الاشخاص فلا يفيده فلتنا فضلا عن العلم ويعرض
على شخص آخر فيفيده علما يقينيا يزول معه الريب ولو كان موجبا للعلم لكان اينما وجد العلم بالقياس وجد العلم
بالنتيجة فحصول العلم بالنتيجة لاحد الشخصين دون الآخر يدل على ان الاقيسة وسائط معدة لقبول العلم
من العقل المجرد فان قلت لو كانت المقدمات معدة لتحصيل العلم لوجب ان يكون ذلك عاما لا لبعض النفوس
انما يكون معدة لحصول العلم بالنتيجة بشرط وجود القابل واستعداده عند حصول المقدمتين في ذهنه

وايدهم بروح منه الآية

انا ان العقل بالفعل ع

والعقل بالملكة والعقل بالفعل عليهما يعدان النفس للاتصال بالفعل ع

قلت م

للفيض القدسي الموجب لليقين ومراد الحكماء بقولهم انها معدة انما هو عند استعداد القابل والا
فقد يعرض على بعضهم مقدمات بينة فيتلقاها ويمنع النتيجة لوجود مانع منعه عن قبولها وهو فساد المزاج
وكدورة في احوال القوى واورد بعضهم على قولهم ان الوضع لا يوجد العرض ان الميل عرض وهو موجب المزاج
للحركة والحرارة في الحديدة المحماة عرض مع كونها موجبة للاحراق وسيأتي ما يصلح ان يكون جوابا وهو
ان جميع الاعراض معدات والواهب للصور والاعراض انما هو المجرد عن المادة وقولنا ان العلم بالمقدمتين
معد لتحصيل العلم بالنتيجة وما ذكرنا في ذلك وان كان اقناعيا الا انه اذا ايد بالحدس اللطيف يستفاد
المطلوب من الاقناعيات المذكورة بحيث يحصل الجزم اليقيني وكذا الحكم في كل اقناع في العلوم الحقيقية
اذا اختتم اليه حدس قوي حصل لصاحب ذلك الحدس عند خوضه في تلك العلوم وسلوكه فيها على الوجه
اللائق اليقين التام في جميع مطالب تلك العلوم ثم اذا قلنا ان العلم بالمقدمتين غير موجب للعلم بالنتيجة
فانه ملزوم للعلم فانا نعلم بالضرورة ان المقدمتين اذا كانتا صادقتين والفتا تأليفا صوابا منتجا
وجب ان يكون النتيجة ايضا صادقة كالقضايا الاولية التي اذا تصور طرفاها حصل جزم الحكم بهما من
غير ان يتوقف الحكم على غير ذلك التصور فالمقدمات الحقة هذا حكمها فانه اذا الحت المقدمات للنفس
والتفت اليها حق الالتفات فانه يلزم ان يكون النتيجة اللازمة عنها حاضرة لها لا سبيل الى جاب المطالب
عن ملة الحكم بذلك بل يكون حاكما بالجزم باللزوم وان لم يعبه على التفصيل **الفصل الثالث في الادراك
والتجريدات وبراهين على تجرد النفس واقناعات فيه** اما تفصيل الادراك واستقصاء البحث
فيه فسيأتي في العلم الالهي على ما يليق بقواعد الحكماء المتألهين واما ههنا فنذكر منه شمة فنقول
قال الشيخ ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاعلم تعريف الادراك
ان المدرك ان كان ماديا فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك هي الصورة المنتزعة من الامور
الجسمانية التي في الخارج وان كان المدرك مجردا عن المادة فلا يفتقر في ادراكه الى الانتزاع بل يكون
مدركا لذاته ويصدق عليه ان حقيقته متمثلة عند المدرك فانه يقال ان فلانا تمثل عند فلان اذا
حضر عنده منتصبا بنفسه او بمثاله فقوله ان يكون حقيقته متمثلة يتناول الامرين الذات ومثالها ثم لما
كان الادراك يعرض له اضافتان احدهما الى المدرك والثانية الى المدرك لا جرم افتقر في تعريف
الادراك الى ذكر الشيء وهو المدرك والى ذكر المدرك وهو قوله عند المدرك ولما كان الادراك
قد عرض له هاتان الاضافتان لزم ان يكون المدرك والمدرك متضايفين ايضا واما الادراك
فاما ان يكون بآلة او بغير آلة وقد اشار الشيخ الى القسمين بقوله يشاهدها ما به يدرك فان قلت
ان المشاهدة نوع من الادراك فكيف جعله معرفا للادراك فان اجاب بانه اريد بالمشاهدة الحضور
فيقال له ان الحضور لا يكفي في ذلك فان الشيء قد يكون حاضرا عند الحس ولكن النفس غير ملتفتة اليه فلا
يكون مدركا بل الجواب ان يقال ان الادراك ليس هو حضور الشيء عند الحس فقط والا لزم ان يكون
كل حاضر عند الحس مدركا وليس كذلك لما ذكرنا من عدم الالتفات عند الحضور عند الحس بل الادراك
هو كون الشيء حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس فحضوره عند الحس هو حضوره عند النفس المدركة
فلا يحتاج الى ان يحضر الشيء مرتين مرة عند الحس ومرة عند النفس فان النفس هي المدركة بتوسط الحس
ثم المدرك قد لا يكون خارجا عن ذات المدرك فيكون الحقيقة المتمثلة عنده هي نفس حقيقتها الخارجية
لا مثالها وقد يكون خارجا عن ذات المدرك فيكون الحقيقة المتمثلة عنده غير الحقيقة المدركة الموجودة

في الخارج

في الخارج فيكون ادراك الحقيقة الخارجية هو حصول صورتها الذهنية عند المدرك لا نفس حقيقتها الخارجية
والا لزم ان يكون ادراك ما لا وجود له في الخارج في مثل كثير من الاشكال الهندسية الموجودة عند المدرك هو نفس الخارج
حقائقها الخارجية وليس كذا بل هي موجودة عند المدرك ومثالا يباينه لا في الخارج فعلم ان المدرك
من الامور الخارجية المباينة لذات المدرك ليس هو نفس الحقائق الخارجية واما الدليل على ان الادراك
عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك فانا اذا ادركنا شيئا لم نعلمه قبل ذلك وكان غائبا
عن حواسنا فان لم يحصل فينا اثر في ذلك الادراك ولم ينتف عنا شيء فيستوي ما قبل الادراك
وما بعده وهو محال وان انتفى عنا شيء عند الادراك فذلك المنتفي اما ان يكون ادراكا او صفة غير
ادراكية فان كان الاول فيكون ادراك الشيء عبارة عن انتفاء ادراك آخر فننقل الكلام الى
ذلك الادراك الوجودي الذي هذا انتفاؤه فان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فلا بد
وان يرجع حقيقة الادراك الى انه امر ثبوتي ولان الكلام انما هو في الادراك الواحد المتعلق بنفس
وحينئذ ينقطع الكلام واما اذا كان الادراك عبارة عن انتفاء صفة عن النفس غير ادراكية
فيلزم ان يكون في النفس ادراكات لامور لا تنتهي عند حد فيكون فيها صفات غير متناهية يبطل
كل واحد من تلك الصفات عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم كيف يكون الادراك انتفاء وهو
تحصيل فان كل عاقل يجد في نفسه عند ادراكه لشيء انه قد حصله لا انه تخلى عنه فثبت من هذا
انه لا بد وان يحصل فينا شيء واثر عند الادراك فان لم يكن ذلك مطابقا للمدرك فلا ادراك و
ان كان مطابقا له من وجه دون وجه فلا يكون المدرك مدركا كما هو فتعين ان يكون الاثر الحاصل في المدرك
من المدرك مطابقا لذلك المدرك وهو الصورة التي ادعينا ان الادراك عبارة عن حصول صورة
الشيء المدرك في المدرك وهذا انما هو في الادراكات المتجددة للنفس فان ما ليس متجددا كعلم
واجب الوجود بذاته ومعلولاته وادراك العقول والنفوس لذواتها وليس بصورة وليس له قبل
ليصح ان يقال فيها فيتباين ما قبل العلم وبعده وهذا القدر من الادراك ذكرناه ههنا في علم النفس
لاحتياجه اليه عند الاستدلال على تجردها والبحث المحقق المستوفى نذكره في آخر العلم الالهي ان شاء الله
تعالى وقولنا في تعريف الادراك انه حصول صورة الشيء في المدرك منا او ان حقيقته متمثلة
عند المدرك ليس هذا حدا للادراك وانما هو تنبيه على ان العلم من الاشياء التي تجد بالانسان
بنفسه في الامور الوجدانية لا يحتاج الى ان يعرف بالحد والرسم وكما ان بعض التصديقات الضرورية
يحتاج الى ان ينبه عليها وان يخطر بالبال من غير احتياج الى حجة وبرهان فكذلك من التصورات
الضرورية ما يحتاج الى ان ينبه عليها من غير احتياج الى حد ورسم فكذلك الحكم في الادراك على ان
الامور الضرورية تختلف بحسب اختلاف الاشخاص فيستغني بعضهم عن الحد والقياس فيها وبعضهم
يفتقر الى كل واحد منهما وانما عرفنا الادراك ههنا لمن في ذهنه قصور يحتاج الى التنبيه وقال
ابو البركات المتطبب ان الادراك هو ان ينال ذات المدرك فان كان مراده بالنيل الادراك ذات المدرك
فالكلام صحيح وان كان مراده في النيل الاتصال بالشيء والملاقاة له فهو غير صحيح فانا اذا ادركنا
السماء والكواكب بالبصر فان كان المدرك هو البصر فهو باطل لان البصر عند الادراك لم ينتقل
اليها فما مسها واتصل بها وان كان المدرك هو النفس فهو باطل اما اولا فلان الاتصال والمماسة
انما هو من خواص الاجسام واما ثانيا فلانها في حالة اتصالها بالسماء ان اتصلت بالبدن لزم ان يكون

في حالة واحدة في موضعين وهو محال وان لم يكن متصلة بالبدن لزم ان يكون البدن ميتا الى
اوان عودها ولو جاز اتصالها بالسماء والبدن في حالة واحدة وشعاعا فلِمَ لم يبنهما من الاجسام
وجاز ان يكون عند ادراكها للسماء بما بينها وبين البصر من الاجسام وليس كذلك لانا قد اغفل عما
بينها احيانا واما ثالثا فلانه كان يجب عند ادراكنا للسماء والكواكب ان نعرف مقدارها ادركنا وسباعد
كل واحد منهما من غير احتياج الى برهان وكان ايضا ينقض ما قاله بادراك الامور الخيالية الغير الموجودة
فانه لا ذات لها واورد بعض المتاخرين على قولهم ان ادراك الشيء هو بحصول صورته في المدرك
بانا ندرك السماء مشاهدة بالبصر على عظمها فان كانت في البصر لزم مطابقة الامتداد الاصغر
وهو العين للامتداد الاكبر وهو السماء وكذلك الحال فيما يدركه الحس المشترك والخيال وقد اجابوا
عن هذا بثلثة اجوبة الاول ان الجسم يقبل التجزية الى غير النهاية فيكون كل جزء من المحال الكبير يحل في
جزء من المحل الصغير والجواب الثاني ان الصورة المنطبعة في المدرك عرض والعرض ليس من شرطه
ان يساويه في المحل شيء وقد مر ما في هذا والثالث ان انطباع الصورة انما هو في هيولى الالة والهيولى
لا مقدار لها ونسبة جميع المقادير اليها بالسوية فيمكن ان يكون هيولى البصر قابلا للمقدار الصغير والكبير
فينطبع السماء فيه او في الحس المشترك او الخيال على ما بازاء وقد ذكر وا في بعض الاجوبة بعد تسليم مقدمتين
احديهما وجود هيولى البسيط في الجسم يقبل المقادير المختلفة وثانيهما كون العرض لا يساويه من محله
شيء انه يلزم منه جواز حلول الصورتين المختلفتين بالكبر والصغر في الهيولى الواحدة لكن على سبيل
البدل في حالتين ويمتنع ذلك في الحالة الواحدة كيف كان سواء كانت الصورتان مختلفتين بالصغر
والكبر او لم يختلفا وهو ظاهر واجابوا عن هذا بان الممتنع حلول مقدارين وصورتين مستقلتين
في محل واحد اما اذا كان احدهما صورة ومثالا للشيء وكان الاخر مقدارا للالة المختصة بالادراك
فلم قلت ان ذلك ممتنع وهذا الجواب وامثاله حدس لا يسمن ولا يغني من جوع وانت فقد عرفت ضعف
في بحث الابصار والحق ان المدركات العظيمة كالسماء والكواكب والارض والجبال لا يمكن ان ينطبع في
الة جسمانية كالبصر والحس المشترك والخيال وغيرها والا لزم اجتماع اجزاء المدرك الكبير في اجزاء الالة
الصغيرة التي فيها الادراك واذا اجتمع بعضها مع بعض لم يدرك اجزاء المدرك مرتبة كما هي
عليه في الخارج واذا بطلت قاعدة الانطباع بالكلية ونحن نغمض ونتخيل اشباحا كثيرة عظيمة من
كل نوع ونتصور امورا لقوى لا وجود لها في الخارج ونميز بينها وبين غيرها من انواع الموجودات
فاذا امتنع انطباعها في الدماغ ولسنا نشاهدها في عالم المحسوسات فهي بالضرورة موجودة في
عالم اخر اعلى من عالم الحس اذ لو كانت عدما صرفا لم يمكن ان نشاهدها في اذهاننا وننظر اليها
بنفوسنا ونميز بينها وبين غيرها فان العدم المحض لا يصح عليه شيء من ذلك وذلك العالم الذي نشاهدها
فيه يسمى عالم المثل المعلقة والاشباح المنزه عن الامكنة والحلول في محل ولا بد في اثبات هذا العالم
لئلا يلزم المحالات المذكورة وبيندفع باثباته كثير من الاشكالات ولا يتم الحكمة الا به وهو عالم عظيم لا نهاية
لاشخاص الموجودة فيه ومباحثه محققة في العلم الالهي فالحاصل ان المدرك ان كان كليا يكون ادراكه بحصوله
في الذات المدركة وان كان جزئيا وكان ذات المدرك فادراكه لذاته يكون بعدم غيبته عن ذاته وان كان
غير ذاته فان كان حاضرا عند الحواس والتفتت النفس اليه ادركته بمجرد حضوره عند الحس وان كان غائبا
عن الحواس الظاهرة كما في مدركات الحس المشترك والخيال وغيرها من الحواس الباطنة فادراك ذلك

منها

اعيننا

كان

انما هو

انما هو باتصال النفس والتحادها بالعالم المثالي ولا بد لذلك مهما كانت النفس لها ارتباط ببدن ما
من مظاهر صقالية وهي المرايا المختلفة بالنوع فانما يكون شرطا في مشاهدة هذا العالم والابتهاج
واما ابو البركات فانه لما كان قد حكم ان الادراك هو ان ينال ذات المدرك وابطل قاعدة
الانطباع معللا بانه يمتنع انطباع نصف كرة العالم في عضو صغير حكم بانها منطبعة في النفس
فهي يدركها لذاتها في غير ان يحتاج الى توسط الالات ويكون فائدة تخصيص كل واحد من الحواس
ببعض المدركات لئلا يحصل في النفس من المدركات ما لا يتناهى لانه لما كان نسبة النفس الى كل ما يمكن
ان يدركه نسبة واحدة فلولا وجود هذه الحواس لم يدركه الشيء فانها لو كانت مدركة للبعض دون
البعض لكان ترجيحا من غير مرجح وهو محال ويكون تخصيص هذه الالات ببعض المدركات انما هو لطرق
القرب والبعد والمقابلة واللامقابلة وامثال ذلك من الاسباب المختلفة وهذا الكلام من لم يفهم
معنى النفس ولا عرف كيفية ربطها وتعلقها بالقوى والارواح فان النفس الناطقة ان لم يكن مستعدة
للادراك الغير المتناهي لم يكن لها احتياج الى ان يمنعها القوى البدنية وان كانت مستعدة للادراك
الغير المتناهي فلم يمنعها الحواس عما هي مستعدة له والواهب للكمالات والخيرات ما هو على الغيب
بضنين واذا عرفت هذا التحقيق في الادراك سقطت عنك الشكوك الذي اوردها فخر الدين
وغيره في ذلك وهذا القدر يكفي ههنا في انواع الادراك ومراتبه انواع الادراك اربعة حس
احساس وتخيل وتوهم وتعقل اما الاحساس فهو ادراك الشيء المادي الحاضر عند المدرك
على هيئات مخصوصة محسوسة من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك واما التخيل فهو ادراك لذلك
الشيء مع ما ذكرنا من العوارض الغريبة لكن في حالتي حضوره وغيبته فالحس كالبصر يجرد الصورة عن
عن المادة لكن يحتاج الى علاقة وضعية والخيال يجردها عن تلك العلاقة ويدركها مع غيبة الحامل
واما التوهم فهو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات فهي غير مادية في ذاتها
وان عرض لها ان يكون مادية كالصداقة والعداوة والموافقة والمخالفة وغير ذلك من المعاني التي
يمكن ادراكها من غير ان يكون عارضة للاجسام فهي اشد استقصاء في التجريد مما قبلها الا ان هذه المعاني
لم تجرد عن اللواحق المادية بالكلية فلذلك لم يوخذ الا جزئية من مادة معينة بحيث لو فرضنا عدم الذئب
والسنور لم يتصور عداوتهما لهما ولهما الفار واما التعقل فهو ادراك الشيء من حيث هو مجرد عن جميع
العوارض الغريبة المذكورة بحيث يصح مطابقتها للمختلفات فالعقل يجرد الصورة عن المادة
بالكلية فكانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا هذا فيما يكون له لواحق خارج الذهن فان كان الشيء
المعقول ليس له في ذاته شيء من هذه اللواحق فهو معقول لذاته من غير احتياج الى التجريد فهذه اربعة
انواع من الادراك مترتبة فالادراك الاول الحسي يشترط فيه ثلثة شروط حضور المادة واكتناف
العوارض وان يكون المدرك جزئيا والادراك الثاني الخيالي لا يشترط فيه الشرط الاول ويشترط
فيه الشرطين الاخيرين والادراك الثالث الوهمي يشترط فيه الشرط الثالث وهو كون المدرك جزئيا
دون الاولين والادراك الرابع العقلي يشترط تجرده عن الجميع وينبغي ان يعلم ان هذه الادراكات
ذاتيات المدرك واحد فسقط الوهم عن الاعتبار لان الوهم يدرك المعاني الجزئية الموجودة
في المحسوسات ولا يدرك ما يدركه الحس والخيال من الصورة الجسمية بانفراده بل يحتاج في ادراكه
الى المشاركة الخيال وبهذا السبب يختص مدركات الوهم ما ادركه الحس والخيال فسقط التخ

ذات المدرك

وتخصيص كل واحد منها ببعض المدركات لزم ان يكون النفس [illegible]

انواع الادراك اربعة

الحسي يشترط فيه ثلثة شروط

ابو علي الوهم من الاعتبار وتبعه الشيخ الالهي باسقاطه من التلويحات هكذا قاله بعض المتاخرين وانت
قد عرفت بما اعطيناك من الاصول ان البصر لا صورة عنده ولا ادراك له وكذلك الخيال فلم يبق الا
الوهم والعقل وقد بيّنا ان الحق ان الوهم والخيال والمتخيلة قوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات
وحينئذ تبطل قولهم ان الوهم لا يدرك ما ادركه الحس والخيال فاذا استعملت في هذه ما سلف من
القواعد فاذا كان الشيء مقابلا للبصر فالنفس اي المدركة له لا الصورة في الجليدية بل بالاشراق الحضوري
النفسي على ما عرفت واذا صار متخيلا رات النفس ذلك الشبح في العالم المثالي بواسطة الروح الخيالي
فلم يكن هناك تجريد ولا تصرف ثم انا نعلم بالضرورة حين يتصرف الوهم في المعاني الجزئية وبدركها انا
ندرك ذلك ونتصوره ونعرف النتائج التي ينتجه تلك المعاني من غير غفلة ولا ذهول ولسنا نرى الوهم
ادراك وتصرف في وقت ما دوننا فعلم بهذا ان هذه الادراكات والتصرفات كلها للنفس بواسطة استخدام
القوة الوهمية وباقي القوى الاستعدادية والنفس حسّ الحواس البدنية فمحال ان يقع ادراك او تصرف
غير ان يكون له شعور فهو كرب المطلق الى الناديه وعليه العرض فمنه مبدأ جميع الادراكات والتصرفات
واليه معادها فتبارك الله احسن الخالقين ثم قولهم ان العقل تجرد الصورة عن المادة فيه نظر فان كان
مركبا من المادة والصورة فلا يصير الجسم معقولا الا بهما فيحصل في العقل من كل واحد منهما صورة والمادة
لا تصير معقولة بتجريد عن مادة اخرى اذ لا مادة للمادة فاذا كانت المادة جزءا من كل نوع فلا تعقل
كل نوع من انواع الاجسام الا بالمادة والصورة فاذا كان تعقلهما سابقا على تعقل الجسم فكيف يقال
انا نجرد الصورة عن المادة والمادة معقولة لذاتها لا بتجريد عن مادة اخرى وان اراد بتجريد المادة
عن الصورة حصول الصورة في النفس من غير مادة فلا يكون هذا تجريدا وان سمي تجريدا فيكون على سبيل
المجاز في تجرد النفس عن المادة الذي ذكرناه من البراهين من قبل انما دلت على اثبات شيء مدبر للبدن
الانسان ليس بجسم ولا عرض والغرض ههنا اثبات ان ذلك الشيء جوهر ليس بجسم ولا حال في جسم
ويدل عليه وجوه البرهان الاول ان في الوجود معقولات لا يقبل القسمة فيكون تعقلها لا يقبل
القسمة ويلزم منهما ان يكون محل تلك المعقولات غير قابل للقسمة وكل جسم وعرض حال فيه يقبل القسمة
ينتج من الشكل الثاني ان محل المعقولات ليس بجسم ولا عرض حال فيه فههنا اربع مقدمات يفتقر الى البيان
الاولى قولنا ان في الوجود معقولات لا يقبل القسمة فبيانه من وجهين الاول دلالة البرهان على ان
الباري والنقطة والوحدة غير قابلة للقسمة الثاني ان الماهيات الموجودة ان كانت بسيطة فهي غير
قابلة للقسمة وان كانت مركبة فبسائطها غير قابلة للقسمة واما بيان الثانية وهو كون العلم
بما لا ينقسم لا يكون منقسما فانه لو انقسم ذلك العلم فاما ان يكون احد جزئيه علما بذلك المعلوم فيلزم
ان يكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم وهو معلوم البطلان بالضرورة واما ان يكون علما بجزء من
اجزاء ذلك المعلوم وهو باطل لان ذلك المعلوم كما فرضناه بسيط لا جزء له واما ان لا يكون العلم
باحد الجزئين علما بذلك المعلوم ولا بجزء من اجزائه فيكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم كذا فاذا
اجتمعت الاجزاء كلها ولم يحدث منه زائدة فلا يكون مجموع ذلك العلم علما بالمعلوم وان حدث منه زائدة
وكانت منقسمة فيعود التقسيم الذي مر وان كانت غير منقسمة فقد عرف بان العلم بالمعلوم الغير
المنقسم يجب ان يكون غير منقسم ايضا واما بيان الثالثة وهي ان محل المعقولات الغير المنقسمة غير قابل
للقسمة فلانه لو انقسم فاما ان يكون الحال في احد جزئي المحل هو بعينه حال في الجزء الاخر او يكون الحال

في احد الجزئين مغايرا للحال في الجزء الاخر فان كان الاول لزم ان يكون العرض الواحد حالا في محلين متباينين
وهو بيّن البطلان وان كان الثاني لزم انقسام المعقول الحال المفروض انه غير منقسم لوجوب انقسام الحال
عند حلوله في المحل المنقسم فيلزم ان يكون المعقول الذي لا مقدار له ولا وضع ان يكون له مقدار ووضع
وهو محال والمقدار والوضع ملحقة لذاته بل لمحله كالسواد واما بيان الرابعة وهي ان الجسم وما فيه من
الاعراض منقسم فقد مر تقريرها في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى فان قلت اذا كان المحل منقسما فيمتنع
ان يصير موصوفا بالصفة غير منقسمة فكذلك اذا كان المحل بسيطا مفردا يمتنع عليه ان يصير موصوفا
بالصفات الكثيرة قلت ليس اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة ممتنعا وانما الممتنع ان يتصف
المحال الكثيرة بالصفة الواحدة وليس في هذا البرهان ما يدل على ان محل المعقولات جوهر لامكان كونه عرضا
حالا في مجرد لا ينقسم والبرهان لا يمنع هذا الامكان فلا يكون المدرك منا للمعقولات نفسا ولا
سمينا محلها نفسا وكانت الجوهرية قد اخذت جزءا من حدها وجب علينا ان نبين ان المتصرف فينا
المدرك للمعقولات جوهر فنقول لو كان هذا المدرك للمعقولات المتصرف في ابداننا عرضا فلا يجوز
ان يكون محله جسما ولا عرضا حالا فيه لما ذكرنا في هذا البرهان وان كان محل المعقولات غير جسم وكان
هو المتصرف في ابداننا بذاته وكان مع ذلك جوهرا فهو الذي نريده بالنفس وان لم يتصرف في ابداننا
لذاته بل انما يكون تصرفه بواسطة اعراض حالة فيه فيكون الافعال الصادرة عن تلك الاعراض بسبب
حلولها في ذلك المحل كالقدرة والارادة وغيرهما فلا يسمى هذه الاعراض التي تصدر عنها الافعال
بسبب محلها نفسا بل الذي نسميه نفسا انما هو محل الاعراض لانه الاصل في صدور الافعال ويلزم
بالضرورة ان يكون ذلك المحل جوهرا فثبت ان المدرك للمعقولات المتصرف في الابدان المسمى بالنفس
الناطقة جوهر البرهان الثاني انك قد عرفت ان التعقل هو تجريد الصورة عن المادة بالكلية حال الادراك
فتجردها حينئذ اما ان يكون لذات الصورة او لغيرها فان كان لذاتها وجب ان يكون دائما مجردة
فكانت صور جميع الاشخاص كالانسانية والفرسية وغيرهما مجردة عن المادة لان ما من ذات الشيء
لا يزول وليس كذا وان لم يكن تجردها لذاتها فاما ان يكون بسبب ما اخذ عنه وهي الاشخاص الموجودة
في الخارج او بسبب ما حل فيه الصورة العقلية والاول محال لان الاشخاص المأخوذ عنها هذه الصور
ليست مجردة عن المادة فيتعين الثاني وهو ان يكون التجرد انما لحق الصورة عند وجودها في العقل
فمحل هذه الصورة المجردة عن العوارض وان كان يسمى بالعقل النظري باعتبار وبالعملي باعتبار اخر
الا انه هو حقيقة النفس الناطقة فهي مجردة عن جميع الجهات والمقادير والابعاد والا لكان الكلام
فيما حل فيه محل الصور العقلية ولا يتسلسل فلا بد وان ينتهي الى ما يقوم بنفسه فذلك هو الذي نسميه
بالنفس البرهان الثالث لو كان محل المعقولات منا منقسما عند ادراكها لكانت الوحدة والشنية
المطلقتان ايضا منقسمتين والتالي باطل فكذلك المقدم اما بيان اللزوم فظاهر لكون الحال يجب
ان ينقسم عند انقسام محله واما بيان بطلان التالي فلان الوحدة والشنية لو انقسما فاما ان يكون جزء
كل واحد منهما وحدة وشنية او لا يكون والثاني محال لاستحالة ان يكون جزء الوحدة والشنية لا وحدة
ولا شنية والاول وهو الذي يكون جزؤهما وحدة وشنية فاما ان يكون مع زائد او لا مع زائد والاول محال
لانه يلزم منه زيادة الجزء على الكل وان يكون الوحدة والشنية اللتان فرضنا مجردتين عن الزائد مقارنتين
للزائد لان ما اضيف الى جزء الوحدة والشنية لا بد وان يكون مضافا الى كل واحد منهما والثاني ايضا

محال لكون اللازم عنه مساواة الجزء للكل البرهان الرابع في ان النفس ليست بجسم ولا حالة في جسم
لما ثبت ان الاجسام كلها متناهية فيكون كل واحد منها متناهيا ومع تناهيها يمكننا ان نتصور مفهوم
اللانهاية من حيث هو كذلك على ما يعم المقدار والعدد الغير المتناهيين والصورة الذهنية يجب
مطابقتها لما في الخارج الذي ادركناه واللانهاية انما يحصل بمقارنة المقدار او العدد للماهيات فمفهوم
اللانهاية على ما ذكرنا لو كان تعقله حاصلا في جسم او فيما هو حاصل فيه لزم ان يكون ذلك الجسم غير
متناه ليصح ان يتقرر فيه مفهوم اللانهاية لكن البرهان قد قام على استحالة وجود مثل هذا الجسم
وما هو حال فيه فبقي ان يكون هذا المفهوم عند تعقله حاصلا ليس بجسم ولا جسماني بل يكون في جوهر في شيء م
مجرد عن المادة الجسمية وتوابعها وذلك هو المطلوب واوردوا على هذا بانا لا نم انه اذا قارن
الجسم مفهوم اللانهاية يلزم ان لا يكون متناهيا لذلك فان المفهوم من اللانهاية معنى عدمي والامور
العدمية لا وجود لها في الاعيان فلا يحتاج الى المحل لا متناه ولا غير متناه واجاب بعضهم بان مفهوم اللانهاية
وجودي لان النهاية التي هي انقطاع الشيء وفنائه امر عدمي فيكون اللانهاية التي هي سلبها وجوديا
الا ان يؤخذ السلب سلبا مطلقا لا يشترط فيه الامكان فحينئذ يكون عدميا فاذا قلنا مقدار العالم
لا يتناهى يكون المراد ان المحل الذي من شانه ان يكون متناهيا فالنهاية مسلوبة عنه فيكون مفهوم
اللانهاية في ذلك المحل وجوديا وسلب العدم في جميع المواضع لا يكون سلبا محضا ولا نفيا صرفا بل في
بعض المواضع يكون عدميا محضا كما في السلب المطلق وفي بعض يكون السلب وجوديا كما في السلب المواضع م
عن المحل الذي من شانه ذلك المعنى ان يكون فيه كما نحن فيه فاذا كان مفهوم اللانهاية حاصلا في جسم
فان كان ذلك الجسم متناهيا فيكون المفهوم من اللانهاية المتحقق في ذلك الجسم غير مطابق لما لا يتناهى
فلا يطابق الصور الذهنية التي عقلناها في نفس الامر وذلك محال وان كان ذلك الجسم الحاصل فيه مفهوم
اللانهاية غير متناه فيلزم حصول جسم غير متناه واقع في الوجود وقد ابطله البرهان فيجب ان يكون
الصور الذهنية مطابقة للانهاية موجودة فيما هو مجرد عن المادة الجسمية الذي هو النفس البرهان الخامس
في ان النفس غير منقسمة النفس شيء يحل فيه المعقولات المطلقة وكل شيء يحل فيه المعقولات المطلقة
فهو غير منقسم ينتج من الاول ان النفس غير منقسمة اما الصغرى فمستغنية عن البيان لانا يمكننا ان
نعقل الاجناس والانواع كالحيوانية والانسانية مجردة عن جميع العوارض الغريبة واما بيان الكبرى فلان
محل المعقولات المطلقة اذا انقسم في الوهم الى جزئين مثلا فالمعقول الذي يحله يتوهم فيه شيء غير شيء ينقسم غير شيء م
بحسب ذلك الى جزئين ايضا لان الحال ينقسم بانقسام محله فالجزءان اللذان انقسم اليهما المعقول ان
ولم يخالف الجزء الكل في جميع الوجوه كان الجزء مثل الكل وهو محال وان خالفه مخالفة للكل لا يكون بحقيقته
ولوازمها والا لم ينقسم الى جزئين متشابهين فتعين ان يكون المخالفة بالعوارض الغريبة كالمقدار والشكل
وغيرهما فيلزم ان يكون للمعقول الذي فرضناه مجردا عن جميع اللواحق غواشي غريبة من مقدار وغيره وذلك
محال وصورة قياسه هكذا لو جاز ان ينقسم المعنى المعقول الى جزئين متشابهين لزم اما ان لا يكون
بين الجزء والكل فرق واما ان يفارقه بالمقدار العارض عنه بالفرض والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
طريق اخر في البيان لو انقسم المعنى المعقول بحلول محله المنقسم الى غير النهاية الى اجزاء متشابهة لكانت بانقسام
الاجزاء المتشابهة غير متناهية ايضا فيلزم ان يكون الشيء معقولا مرارا غير متناهية لكون كل واحد من
تلك الاجزاء لا يخالف الكل بالحقيقة ولوازمها والتالي باطل فالمقدم مثله واما اذا انقسم المعنى المعقول

بانقسام

بانقسام محله الى جزئين مختلفين فهو محال لان اختلاف الجزئين لا يكون لنفس القسمة الوهمية فانها لا تجعل
الشيء مختلف الاجزاء بل اختلافهما انما يكون لاختلاف اجزاء المعقولين في نفسهما او بسبب العوارض الغريبة
لانا فرضنا المعنى المعقول مجردا عن الزوائد اللاحقة وحينئذ يكون المعقول منقسما الى مقومين مختلفين
ثم ينقسم كل واحد منهما بحسب امكان القسمة في الجسم الذي هو المحل الى مقومات مختلفة غير متناهية ويكون
لكل مقوم مقوم الى ما لا يتناهى وذلك محال لتوقف تعقل كل واحد من تلك المقومات على تعقل ما لا يتناهى
ولان هذه المقومات لها ترتبات ذاهبة الى غير النهاية مجتمعة عند التعقل وقد برهن على امتناع مثل
م هذه السلاسل وهذه القسمة الى المقومات ليست كالقسمة الكمية الى اجزائها لان اجزاء الكم قبل الانفكاك
يكون بالقوة لا بالفعل واما اجزاء الماهية المقومة فلا يكون بالقوة اصلا بل لا بد وان يكون كلها اجزاء
فيها بالفعل لانها انما تصير بالفعل اذا صارت اجزاؤه بالفعل فظهر الفرق بين اجزاء الماهية واجزاء
الكم قبل فرض القسمة فيه بالفعل ثم اذا انقسمت الماهية الى معنى جنسي وفصلي ثم قسمناها تارة اخرى
في جهة اخرى فينقسم الى جنس وفصل اخرين غير الاولين فيلزم ان يكون للماهية اجناس وفصول مختلفة
لا يدخل احدها تحت الاخر فلا يكون اختصاص احد الاجناس او الفصول بموضوع اولى من اختصاص الاخر
بذلك وان رجعت القسمة من المقومات المختلفة الى المتشابهة عاد ما ذكرنا فيها من المحذور وصورة
قياسه هكذا لو كان المعنى المعقول منقسما الى المختلفات بحسب انقسام محله الجسماني لزم ان يكون لكل
معنى عقلناه مقومات غير متناهية مترتبة والتالي باطل فالمقدم مثله وبالجملة لو كان المعقول منقسما
لانقسام محله فاما ان ينقسم الى الاجزاء المتشابهة او المختلفة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله فتبين
من هذا ان محل المعقولات ليس بجسم ولا جسماني ولا حال في جسم فهي مجرد عن جميع اللواحق البدنية
فان قلت ان انقسام المعنى المعقول لم يكن لذاته بل بسبب الجسم الذي هو فيه فانقسامه بطريق العرض
لا بالذات قلت المعنى المعقول هو في ذاته شيء واحد غير منقسم اصلا ونحن بما اقمنا البرهان الا
على انه غير منقسم بطريق العرض لكون انقسام المحل يقتضي ان يفرض فيه شيء غير شيء فان قلت لم لا يجوز
ان يحل المعنى المعقول جسما ولا يكون حالا في المنقسم بان يحل منه نقطة غير منقسمة وجوابه ما علمته
من حال النقطة انها عدمية فلا ذات لها ليتقرر فيها شيء ومحل الشيء يجب ان يكون وجوديا ليصح
تقرر الشيء فيه وقد اجاب بعضهم بجواب اخر فقال ان المعنى المعقول انما امتنع حلوله في نقطة لكونها
نهاية الخط وليس لها طرفان فيكون المعنى المعقول حالا في احدهما ويلي الطرف الاخر منها جانب الخط
وهذا خطاء فان عند صاحب هذا الجواب يجوز قيام العرض بالعرض ولم يشترط هناك ان يكون للعرض
الحامل طرفان فيكون قابل العرض بطرف ويلي الطرف الاخر المحل فاذا كانت النقطة على مذهبه عرضا
لحلول الاعراض فيها لها وقبول المحال لها لا تعلق لها بالاطراف وقولهم ان وحدة الجسم عرض حال
فيه والوحدة لا ينقسم فقد حل الغير المنقسم فيما ينقسم واجاب بعضهم بانه اذا فرض كون الجسم منقسما
تبطل وحدته وهو ضعيف فان الوحدة ان كانت في الاعيان عنده فكيف تبطل الوحدة العينية
الثابتة بتوهم القسمة الوهمية وان كانت الوحدة عقلية على ما سنبين فيما بعد فاذا تبطل
وان بطلت فانها تبطل الوحدة الوهمية عند توهم القسمة وكلامنا انما هو في الحال الموجود المحقق
الغير المنقسم فانا ادعينا فيه انه لا يحل المنقسم فان كانت الوحدة كذلك وحلت الجسم المنقسم فهو
نقض والا فلا فثبت بجميع ما ذكرنا من هذه البراهين القطعية كون النفس غير منقسمة لا وهما ولا

ولا عقل فهي احدية صمدية مجردة عن الاجسام وهيئاتها مسلوبة الجهات والاشارة الحسية فهي
غير متصلة بالعالم ولا منفصلة لان الشيء يجوز خروجه عن المتقابلين جميعا كالعالم والجاهل الذي يخرج
عنهما الحجر وغيره فانه ليس بعالم ولا جاهل لا كالسلب والايجاب يعني العالم واللا عالم فانه لا يخرج عنهما
شيء فالانفصال هو عدم الاتصال فيما من شانه ان يكون متصلا وذلك من خواص الاجسام فان اخذ
الانفصال عبارة عن اللا اتصال مطلقا فيكون النفس منفصلة لا محالة فان قلت بان الانسان يطلق
على نفسه الدخول والخروج فيقول دخلت الدار وخرجت عنها والدخول والخروج من خواص الاجسام قلت لما
كانت متعلقة بالمواد فانها لا تخلو من محاكات خيالية لان الخيال جسماني لا يتصور المجردات بالكلية فالخطابات
البشرية والاشارات القولية لا تقع الى المعقولات المحضة من غير ان يتبعها امور خيالية وان كان كذلك
فيضاف امور الى النفس وهي للبدن وبالعكس لما بين البدن والنفس من العلاقة القوية وبعد قيام البرهان
على تجرد النفس وبراءتها عن الغواشي الغريبة فلا تلتفت الى امثال هذه الالفاظ والى احكام الوهم فانه لو لم يكن
موجودا الا يكون في الجهة والعقل الصريح المؤيد من الملكوت يكذبه ويرد الاحكام المخالفة للحكمة ولما كانت منع ۳
النفس غير متصلة ولا منفصلة ولا ذات جهة ولا مكان وكانت عاقلة لذاتها ولغيرها لطيفة روحانية
وكانت هذه الصفات مما يتصف بها الباري تعالى توهم بعضهم انها الباري وقد ضل ضلالا مبينا فان
الباري واحد لقيام البرهان على ذلك واما النفوس فكثيرة ولو كانت واحدة لكان ما ادركه زيد ادركه
جميع اشخاص النوع فانه من المحال ان يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة بجهة واحدة مدركا لشيء
ولا مدركا له فيكون موصوفا بالضدين ولا يقال ان البعض انما ادرك ذلك لرفع عايق وزوال مانع المكتوب ٣
والبعض الاخر انما لم يدرك لوجود العايق وحصول المانع لانا نقول من المحال ان يكون الشيء الواحد في الحالة
الواحدة مدركا شيئا من غير مانع يمنعه عن ادراكه ويمنعه مانع عن ادراكه في الزمان الذي كان ادركه فيلزم
بالضرورة ان يكون الذي عاقه العايق ومنعه المانع غير الذي ما عاقه ومنعه ثم برهان حدوث النفس
يمنع ان يكون واحدة فان قلت اذا كانت النفوس كثيرة ولا تميز لها في مكان ومحل فبماذا يمتاز عن واجب
الوجود وليس هناك فارق يتحد معه ويصير ذاتا واحدة قلت التميز لا ينحصر في المكان والمحل بل قد يختلف
الاشياء بحقايقها وذواتها كالبياض والطعم في السكر والجنس والفصل في النوع الواحد فالامتياز بينهما
ليس بالمحل فانه واحد ولا بالمكان لان الهيئة لا مكان لها فهما يمتازان بحقيقتهما وقد يكون الامتياز بالهيئات
كالهيولى والحوامل المتعددة في النوع الواحد فالباري تعالى ممتاز عما عداه بكمال نورانيته وشدة ظهوره
ووجوب وجوده الذي لا يشاركه غيره فيه وسياتي تحقيقه في العلم الالهي برهان اخر على ان النفس لا ينطبع
في عضو كقلب او دماغ او كبد وفائدة تخصيص هذه الاعضاء بالذكر انها رئيسة جميع الاعضاء على الترتيب
فالقلب معدن الروح الحيواني الذي هو المتعلق الاول للنفس ويليه الدماغ وهو معدن الروح النفساني الذي
هو اصل الحس والحركة ويليه الكبد وهو معدن الروح الطبيعي وهو اصل النمو والتغذي والتوليد فلو لم نفردها
بالذكر بل عممنا الدعوى لجميع اعضاء البدن لكان لقائل ان يمنع عدم تعقل النفس لذلك العضو المنطبعة فيه النفس
فانه يجوز ان يكون في البدن عضو صغير في الغاية يكون النفس منطبعة فيه فلصغره وحقارته وكونه لا سبيل
الى معرفته من جهة التشريح لا يتصوره الا بعد فهمت هذه المقدمة فنقول لو كانت النفس منطبعة في قلب او دماغ
او نحوه لكانت اما دائمة التعقل لذلك العضو او لا دائمة التعقل له اصلا والتالي باطل فكذا المقدم وبيان
اللزوم ان ذلك العضو الذي انطبعت فيه النفس لا يخلو اما ان يكفيها في تعقله نفس حصول صورته في ذاته

اولا يكفيها

النفس ظ

اولا يكفيها ذلك فان كان الاول وجب ان يكون النفس دائمة التعقل لذلك العضو اذ التعقل عبارة
عن مقارنة صورة المعقول للعاقل وهي حاصلة ههنا لحصول صورة العضو الذي فيه الدماغ في مادته
وعدم توقفه على شرط اخر فهو علة تامة في تعقل ذلك العضو والعلة التامة اذا وجدت وجب وجود
المعلول فيلزم ان يدوم وجود التعقل بدوام وجود الصورة وان كان الثاني وهو الذي لم يكفها
في تعقل العضو نفس حصول صورته فيلزم عدم دوام تعقله لان التعقل يفتقر فيه الى المقارنة واذا كان
مقارنة صورة العضو لمادته غير كافية في ذلك فيحتاج الى مقارنة صورة اخرى للعضو بتلك المادة
وهي غير الصورة الاولى للعضو بالعدد وان كان نوعهما واحدا لان الصورة الاولى مقارنتها دائمة بدوام
وجود العضو وهذه الصورة الثانية مقارنتها متجددة في بعض اوقات وجودها فيلزم حصول مثلي صورة
نوعية في مادة واحدة وذلك محال واما بطلان التالي فظاهر لان القلب والدماغ والكبد وساير
اعضاء البدن نتعقل كل واحد منها تارة ونغفل عنه مرة اخرى بل قد نغفل عن البدن احيانا بالكلية
فلا يدوم التعقل ولا عدمه واما الاقناعيات لو كانت النفس منطبعة في عضو لوجب عند كلال ذلك
العضو كلالها فيلزم اختلال شعورها بذاتها وليس الامر كذا فان البدن وقواه المنطبعة فيه يكل ويأخذ
في الانحطاط والضعف عند سن الوقوف ويظهر ظهورا بينا عند البلوغ الى الستين وما وراءها
والقوة العاقلة عند هذه الحالات يكون اخذه في الزيادة والقوة فيشتد تعقلها ويتضاعف
ادراكاتها في اكثر الاحوال على ما هو مشاهد بالتجربة فالقوة العاقلة غير منطبعة في البدن واجزائه اختلف الاطباء في سن الوقوف
واختلف الاطباء في سن الوقوف فبعضهم يجعله ستا واربعين وبعضهم خمسا وثلثين وهذا انما يكون
في الامزجة التي يقرب من الاعتدال الجارية احوالها في حفظ الصحة على الصواب ويختلف الاحوال في
ذلك بحسب البقاع فان بلاد الزنج والحبشة يهرم الانسان في ست وثلثين سنة وفي الهند لا يهرم
بعضهم الا بعد الزيادة على المائة واكثر فيصير القوى البدنية بعد ذلك قوية وكما ان هذا الاختلاف
بحسب الامكنة واقع فلا يبعد ان يكون الاختلاف بحسب الازمنة والتشكلات الفلكية الغريبة واقع
ايضا ولا يقال ان الشيخ الهرم كما كلت الاته وضعفت قواه البدنية فكذلك كلت قوته العقلية في جلة
ادراكاته لانا نقول لو كان الهرم كلالا للنفس لوجب ان يكون موجودا عند فتور المزاج والقوى فلا
يجب الكلال في ادراك المعقولات والشعور بالذات بعد الاربعين وليس كذا فكلال النفس ليس لذاتها
بل لاشتغالها باحوال البدن والضعف الطاري عليه فلا يكون هو الة في الاستعمال والشيء قد يعرض
له من امر غيره ما يشغله عن امر نفسه وايضا لو كانت النفس الية ما ادركت ذاتها ولا الاتها فان الالة
هي الواسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه فلا يكون الا بين شيئين فلو ادركت ذاتها بالة
وادركت الاتها بالة اخرى لزم ان يكون بينها وبين نفسها واسطة وبينها وبين الواسطة المنفعلة
واسطة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى وذلك محال فيجب ان يكون ادراكها لذاتها بغير الة ولذلك
كانت القوى البدنية الالية لا تدرك ذواتها فان البصر لا يبصر نفسه والشم لا يشم نفسه وكذلك
الباقية واما النفس فهي مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما عداها فليست بالية وايضا لو كانت
النفس الية اي يكون فعلها بالالة لوجب ان يكلها تكرر الافاعيل كالحواس البدنية فان تعقلت النفس
يعرض لها ملال عند ادراك المعقولات وملالها هو كلالها من كثرة ما ادركت المعقولات قلت ليس
الملال هو الكلال بل هو مغاير له لان الملول يستريح الى الاستبدال عما كان يفعله فينتقل الى غيره القوى ببطلان الكلال

مسرور ومن غيرنا ذي واما التخيل فلا يستريح بالاستبدال والانتقال بل يترك الفعل بالجملة وقد يكون الكلال
سببا في اسباب الملال وليس حال ادراك النفس المعقولات كذا فانه لو كان ما يعرض للنفس عند ادراك
المعقولات بالافكار يكون كلالا لها ما كان الموجب للكلال لها بعينه موجبا لتشحيذ قوتها لكن النفس عند ادراك
المعقولات تزداد قوة والموجب للكلال لا يشحذ الشئ وتقويه بل يضعفه فلو كان الملال هو بعينه الكلال
لكان الشئ الواحد من حيث هو واحد موجبا للشئ ولضده وذلك محال وايضا لو كانت النفس آلية ما ادركت
الضعيف بعد القوي كالحواس البدنية فان البصر لا يدرك ما في البيت القليل الضوء اذا دخله عقيب رؤية الضوء
الشديد الضوء والشم لا يدرك الروائح الضعيفة عقيب القوية ولهذه العلة لا يدرك الكواكب بالنهار
لانفعال البصر بضوء الشمس الشديد فلا يدرك الكواكب بعد ذلك لضعف انوارها لا لانها قد زالت
انوارها فان الشمس لو ازالت انوار الكواكب لوجب ان لا يرى اكثر الكواكب بالليل ولا يظهر لكون الارض بحسب م
ليس لها في القدر ما يحجب بين الشمس وجميع الكواكب ومن زعم من القدماء ان انوار جميع الكواكب في الشمس
فاذا زالت عن مقابلتها بطلت انوارها فليس ذلك بصواب ولو كان الامر كما ظنوا لوجب ان يزيد
انوار الكواكب وينقص بقلة المقابلة وشدتها وينخسف بعضها عند حجاب الارض كما يكون الحال في القمر
ولوجب ان يزول انوار الكواكب عند الكسوف العظيم فما كانت تظهر على الجوانب المختلفة منيرة وليس كذا
الا ان الحق ان الكواكب وان لم يكن انوارها من الشمس فيزيد نورها واشراقها بمقابلة الشمس فلو كانت النفس
آلية كان حكمها حكم هذه الحواس المذكورة في ادراكاتها وليس فليس وايضا لو كانت النفس منطبعة في
عضو ما امكننا ان نحكم على السواد والبياض بالضدية مجعولين معقولا واحدا فان الحاكم عليهما بذلك
يجب ان يتصور الامرين حتى يصح جعلهما معقولا واحدا ولو كان الحاكم على السواد والبياض بهذا الحكم على
~~السواد والبياض بهذا الحكم~~ الواحد قوة منطبعة في الجسم فكان يجب ان يحل احدهما غير محل الآخر وحينئذ
يلزم ان ينفرد كل واحد من جزئي القوة باحدهما دون الآخر فلا يكون احد الجزئين ان يحكم عليهما حكما
واحدا فلا يحكم عليهما الا من حضرا عنده والقوة المنطبعة لا يحضران ذلك فلا يمكنها الحكم بالمضادة
فالحاكم بذلك قوة غير منطبعة وهو المطلوب فهذه جملة من البراهين والاستبصارات الاقناعية
تدل على ان النفس الناطقة قوة روحانية الاهية مجردة عن المواد غير منطبعة في جرم ولا منقسمة وهي بيان النفس الناطقة
شعاع روح القدس كما ان هذا الشعاع المحسوس شعاع الشمس الا ان الشعاع النفسي لما قام بنفسه
وكان ظاهرا في ذاته ولذاته وكان الطف من الشعاع الشمسي بمراتب لا يحصيها الا البارى تعالى غاب
عن الحس والكره الجسمانيون من الانس ويفطن له المؤيدون بالقدس ومعرفة هذا الشعاع القدسي من اهم الحكمة م
المهمات والمسائل الحقيقية ومعرفته مفتاح الحكمة وليس للحكمة مفتاح غيرها ولا يتوصل الا الدخول في ملكوت
السموات وتحصيل مراتب الملكية الا بمعرفتها فهي ام الحكمة واصل الفضائل بل هي كما قال بعض الحكماء من عرف نفسه
امكنه ان يعرف كل شئ ومن جهلها لا يمكنه ان يعرف كل شئ وما ذكرناه ههنا فهو معرفة لهذا الشعاع من جهة
البراهين والاقناعات واما الذي يعرف به من جهة الذوق والشوق واللطف والصفا والحدس فهو مذكور
في الرسالة التي تختص بافي النفس على اتم الوجوه الممكنة ولا يصير الانسان فيلسوفا ولا حكيما حتى يعرف هذا
الشعاع معاينة ويعرف بالبراهين تجرده وبقاه بعد خراب البدن وكونه مدركا لذاته ولغيره فاذا
تقرر هذا في نفس الطالب يستغني عن بيان كونها ليست ببدن او عضو او مزاج او نسب او نارا او
هوآء وغير ذلك فان المذاهب كثيرة في ذلك للقدماء والباطل لا يحصى ولا ينضبط ومن وجد

اليقين يستغني عن منافقة الغير ومنازعته والذي نسب الى افاضل القدماء من قولهم ان النفس نار او
شرار او هبآء او جزء من الممتزجات فان صح ذلك عنهم فهي رموز لا شك في ذلك والا فالقوم قدس
الله ارواحهم كانوا منغمسين في النور الالهي والشعاع القدسي بحدوث الملا والملا الاعلى ويقتبسون منهم
الحكمة العظمى والسعادة الكبرى ولا سبيل الى ذلك الا بمعرفة النفس وقطع عقباتها فهو المنزل الاول الذي
يتقوى بها لكونهم يترقون منه الى مدارج المعارج ومراقب الكمالات فكيف يليق بهم ان يجهلوا هذا ولا سيما بيهاء م
مع انهم كانوا يرمزون على علوم شريفة كانت لهم في علوم الروحانيات كعلوم السيميا والحكمة والكيميا التي
هي صنعة انواع الجواهر ولهم فيه نفس وروح وسماء وارض وغير ذلك فان الجزء اللطيف الذي يترقى في التقطيع
يسمى نار البرق لكون فيه وصبغ وحرارة فاذا صعد الى راس الآنية يسمى نفسا فاذا رد الى الكثيف الذي هو
كيلوسه يسمى نفسا محتبسا لكونه جزءا من الممتزجات فيقع في الفاظ اساطين الحكمة كغياغورس وانباذقلس
وغيرهما امثال هذه الكلمات فيقولون ان النفس جزء من الممتزجات والمبادي عددها والاصل واحد
الرجوع الى الواحد والارض قبل السماء والسماء دخان او بخار او السماء خفيفة او مركبة من العناصر
وان العناصر اصلها ماء او هواء وغير ذلك او ان النفس تنتقل في نبات الحيوان او انسان وامثال ذلك
فلا تحمل هذه الكلمات على امور العالم فتضل او تخطى في نسبتهم الى ما لا ينبغي بل هذه الالفاظ رموز ومرموزاتها
على لطائف في علومهم فكل واحد منها عبارة عن شئ واسطوا فاتما رد على ظاهر كلماتهم المرموزة وذلك
صحيح ولا يقدح على مقاصدهم فلا رد على الرمز ولعله رأى في الرد عليهم مصلحة او لعله اراد ان يترأس
ويعظم نفسه بالرد عليهم فان الرجل لم يكن مجردا بل كانت اسباب الدنيا عليه متوفرة ولم يخل من طلب
رياسة الفصل الرابع في ان لكل بدن نفسا واحدة وفي حدوثها وما ذكروا في التخيل وفي احوال
تتعلق بادراكات النفس قد تبين فيما سلف انك انت انت عند ذاته وهو غيرها تتبدل وتتغير وتزيد وتنقص
فكل جزء في البدن وما يحل فيه يعرض له ما ذكرنا وانت عند ذاته لا يعرض له تغير وتبدل بل تعلم يقينا
انك انت الظهور والاشراق الواحد الذي يدركه ويحفظ ولا يتصور ان تغيب عنه في اول العمر الى آخره
وتعلم ان هذا انت عن شئ واحد لا تكثر فيه ولا تعدد غير بل هو اشراق واحد وظهور واحد وعدد واحد م
ولو كان في بدنك نفسان او قوى مدركة يظهر اثرها في الادراك بالمخالفة والموافقة وسرعة الفهم وبطؤه وغير ذلك
وليس في بدنك الا مدرك واحد يلي في بدنك القوة الوهمية المدركة التي قد يخالف احكامها احكام النفس لكنها
قوة منطبعة جسمانية بدليل انها لا تدرك المجردات العقلية ولا تسلم احكامها الكلية بل لا يدرك الا ما كان
لانقوم بالمواد من المعاني الجزئية والصور الخيالية فيعلم من ذلك انها ليست بنفس مجردة فنفس كل
بدن واحدة وهذه مقدمة بديهية لا يحتاج الا الى تنبيه فقط فانه اذا تنبه كل احد بان نفسه واحد
بامور يعرفها وجد من نفسه جزما انها واحدة وليس لك نفس لقوى حيوانية يتفرع عنها القوى
الحيوانية ويصدر عنها افعالها فانك تعلم بالضرورة انك انت الذي اشتهيت وغضبت واشتقت
ولذلك تقول بعقلك اني انا اشتهيت لاني احسست وانما غضبت لاني سمعت وكذا في باقي الادراكات
فلو لم يكن هذا الاحساس والشهوة والغضب واحدا هو الجامع لجميع هذه الادراكات ما صح ان يضاف الى
شئ واحد واذا كان كذلك لم يكن انت الذي اشتهيت وغضبت ثم لكل واحد من القوى ينفرد بامر
ليس للآخر كانوا والروحية بالشوق والحس بالاحساس والاعضاء لا ادراك لها بل لكل واحد منها
بنفرد ويفعل من الافعال فيكون مجموع الاعضاء الذي هو البدن لا يوصف بالشهوة والغضب والشوق

وغير ذلك من الادراكات فيجب ان يكون مبدأ وجامع لهذه الاشياء المختلفة يجتمع كلها عنده
فيدركها ويتصرف فيها بحسبها وذلك الجامع هو النفس على التحقيق وكيف يكون الاحساس غير جهة
من مبدأ الشهوة فهو غير مبدأ جامع بين الحس والقوة الشهوانية واذا رأيت في اقوال بعض القدماء
ان للانسان نفسا لقوى حيوانية او ان الحيوان له نفس لقوى نباتية فمراده مجموع القوى الحيوانية نفس
لقوى ومجموع القوى النباتية نفس لقوى لا ان لكل مجموع مبدأ هو الجامع للكل والجامع من حيث
والشهوة والغضب والشوق وتعقل الامور الكلية هو شيء واحد كما علمت وقد مثل الحكماء العقل
الفعال الذي يفيض منه النفوس الانسانية بالشمس ومثلوا البدن ببيت له كوة وقبول البدن النفس
النباتية كقبول ذلك البيت شعاع الشمس وقبول النفس الحيوانية بتسخين البيت في ذلك الشعاع والانارة
فكما كان للحيوان افعال النبات مع زيادة الحس والحركة ومثال ذلك زيادة التسخين فكذلك للانسان
افعال النبات والحيوان مع زيادة ادراك المعقولات الكلية التي مثالها التسخين والانارة مع الاشتعال
والفاعل ههنا وهو الشمس وان كانت واحدة فاختلاف الاثار الصادرة عنها بالانارة تارة وبه وبالتسخين
لقوى وبهما وبالاشتعال مرة لقوى لاختلاف القوابل في استعداداتها فان وضع البيت قد يكون وضعا
لا يستعد الا لقبول الاضائة وقد يكون له وضع يستعد لقبول الاضائة والتسخين معا وقد يكون
في البيت طبيعة كبريتية فيستعد للاشتعال هذا على ما يقولون والتحقيق ما اشرنا اليه من قبل والنفس
حادثة لا وجود لها قبل البدن وبرهانه ان النفوس لو كانت ازلية فاما ان يكون واحدة او كثيرة والثاني
بقسميه باطل فالمقدم مثله اما اللزوم فبين واما بيان بطلان التالي اما انها غير واحدة فلانها لو كانت واحدة
فبعد التعلق بالبدن ان بقيت واحدة كما كانت وجب ان يكون ما يعلمه واحد من الناس يعلمه جميع الخلق وليس
كذا وقد قررنا عليه وان تعددت وتجزأت بعد التعلق فيلزم ان يكون جسمانية اذ التجزي بعد الوحدة
انما هو من خواص الاجسام ولما قام البرهان على تجردها وبرائتها عن العلائق الجسمية بطل تعددها بعد
الوحدة واما انها ليست كثيرة فلانها لو كانت كثيرة وجب ان يمتاز كل منها بشيء فذلك المميز
اما ان يكون نفس الماهية او بما هو داخل فيها او بما هو خارج عنها والاولان ظاهر البطلان لكون النفوس
الانسانية متساوية في تمام الماهية والثالث ايضا محال لان ذلك الخارج عن الماهية اما ان يكون
لازما او مفارقا ويمتنع ان يكون المميز لازما لاتفاقه في جميع افراد النوع ويمتنع ايضا ان يكون بالعوارض
المفارقة لانها لا يكون الا في المواد والنفس لا مادة لها غير البدن ولا بدن قبل البدن اما ان العوارض
لا يكون الا في المواد فلان العرض لا يخصص بنفسه على العقلي به بعض الافراد دون الاخر لتساوي جميع افراد
النوع بالنسبة اليه فيتوقف تخصيص العرض ببعض الافراد الى مادة يكون هي السبب في اختصاص ذلك
العرض به حجة اخرى مستعملة في العلم الالهي ان وجود المبدأ الاول له فلو كانت النفوس قديمة حاصلة
قبل الابدان لكانت غير متناهية فيكون لها اسباب بها وجهاتها غير متناهية ايضا ثم نعود الكلام الى تلك الاسباب
والجهات ويلزم ان يكون في المفارقات علل ومعلولات مجتمعة في الوجود غير متناهية والبرهان قائم
على امتناعه وقول بعضهم لو كانت النفس قبل البدن موجودة لزم ان يكون الشيء الواحد مجردا عن المادة
بالكلية احيانا وغير مخالط لها احيانا وذلك محال ليس بصواب فان النفس لا تخالط المادة ولو تخالط
بهذا في الصور والاعراض لكان له وجه وان اراد بالمخالطة المذكورة تعلق النفس بالبدن فذلك انما يكون
محالا ان لو كان التجرد عن المادة والعلاقة معها معا اما اذا كانت العلاقة في حالة والتجرد في اخرى

وقبول النفس الناطقة باشتعال البيت من شعاع الشمس مع التسخين صح

الاول م

قبل م

فقد

فان قلت ان ذلك محال بل هو واقع بعد موت البدن للكاملين عملا وعلما وان خصص العلة لبعد
فقال لو تقدمت النفس على البدن لزم ان يكون الشيء الواحد مفارقا للمادة اولا ثم يعرض له بعد
ذلك ان يصير له علاقة مع البدن فذلك نفس محل النزاع فعلم ان النفوس الانسانية محدثة فان قلت
فبم يمتاز هذه النفوس الحادثة ويتشخص بعضها عن الاخر في حال علاقة النفس مع البدن وبعد قطع
العلاقة البدنية والتجرد عنها بالكلية قلت اما التشخص والامتياز في حال التعلق فيكون بهيئة يعرض للنفس
من قبل البدن لا بنفس البدن وقواه لان البدن مباين لها وهي مباينة لحامل القوى ايضا فلا يجوز ان
يكونا مميزين لان المميز للشيء عن غيره انما يكون بما له في ذاته لا بالجوهر المباين فيجب ان يكون المميز للنفس هو
العلاقة الشوقية المتخصصة بقوى بدنية وبدن خاص فان البدن وقواه وان باينا النفس الا ان العلاقة
التي للنفس مع القوى البدنية المتخصصة ببدن خاص شوقية وهي امر ينال ذات النفس وكانت صالحة
للتمييز واما تشخصها وامتيازها بعد المفارقة فباحوال وصفات ملكية وافعال وانفعالات ادركته وغيرها
من جهات القوى مع شعور كل احد بذاته التي حصل في كل واحد منها من الهيئات البدنية الكاملة والناقصة
بما يوجب امتياز كل منها عما عداها فلا يكون حال النفس بعد مفارقة البدن كحالها قبل مفارقته والعلاقة
التي بين النفس والقوى وبين القوى والبدن لا يكون حالها كحال المتضايفين ليكون الحصاف عرضا لا يعقل
تعقل احدهما الا مع الاخر وليس حال البدن والنفس كذا فانهما جوهران ليسا متضايفين لذاتهما بل هما
امران يلحقهما الاضافة لكون النفسية والبدنية يستدعي كل واحد منهما الاخر ويكون القوى تابعة للاضافة
لانها يكون نفس الاضافة وكذلك لا يكون علاقة النفس بالبدن كعلاقة الجسم بالجسم او العرض بالجسم
لما علمت ان النفس جوهر مجرد عن المادة فكيف يكون علاقته كعلاقة الجسم بالجسم اما بمماسة او معانقة
او مجاورة ونحوه او العرض بالجسم بحلوله فيه وليست العلاقة بينهما كعلاقة العلة والمعلول فالبدن
لا يكون علة للنفس لان الشيء لا يوجد ما هو اشرف منه ولان تاثيره يختص فيما يناسبه وضعا والنفس
لا يكون علة للبدن والا لما تاخر وجوده عنها ما لم يحصل متعينة بالفعل فهي اعني العلاقة علاقة شوقية
مختصة يكون للنفس الى البدن لمناسبة بينهما لاستعداد البدن بالمزاج المخصوص لقبول فاعليتها وتشبه
الحكماء المزاج الذي هو العلة في حدوث النفس وتعلقها بالبدن واشتعاله بنار النفس المشتعلة عن النار
الظاهر المسمى بالعقل الفعال الذي قد ملأ اقطار العوالم نوره بفتيلة مبتلة بزيت واشتعالها من
مصباح جاورها ولما كان بين الحديد والمغناطيس مع كونهما جسمين في العلاقة الروحانية ما اقتضت
تحريك احدهما للاخر فلا يتعجب من تعلق النفس بالبدن وتحريكها له واما ما جاء في كلام القدماء من ان
النفس الكلية متقدمة على البدن فليس مرادهم ما يفهم من ظاهر اللفظ وانما يريدون بالنفس الكلية مجموع
النفوس الحاصلة في الوجود لان كل بدن حادث او ابدان حاصلة لا بد وان يتقدمها نفوس كثيرة
غير متناهية فهذه النفوس الحاصلة يكون لها مجموع سابق دائما بخلاف الابدان المفصولة التي لا كلية
لها حاصلة فلا يكون لها مجموع وقد يريدون عند اطلاقهم ان النفس الكلية متقدمة على الابدان نفوس
الافلاك فانها متقدمة على ابداننا لان نفوسنا حادثة وحركاتها على جميع الحادثات ولا يريدون
بالتقدم تقدم نفوس الافلاك على ابدانها فان جسم الفلك لا يسمونه بدنا بل البدن انما يطلقونه على
الحيوانات الارضية والاظهر ان من قال بقدم النفس من الحكماء ان لم يكن اراد به ما ذكرناه ولم يكن برمزه
في شيء بل اراد تقدمها على البدن كما نقل عن افلاطون انها انما هبطت الى هذا العالم لتكمل نقصها بكسب
بقوتها

بصحيح ولو جاز تقدمها على البدن مع كونها جوهرا مجردا عن المادة ظاهر الذات وهو عاقل ومعقول وكان
المانع له عن التعقل انما هو المادة ولواحقها فما كان بينها وبين المبادي العقلية حجاب ولا عائق ومانع
فكانت تنتقش بالصور العقلية وتشاهد عالم النور والروحانيات وما هنالك من الغرايب والعجايب وتحصل
لها الكمال الحقيقي فلم تنجذب بعد الوصول الى ما هو غاية مراتب الانسانية الى بدن طفل ضعيف مظلم لا نور فيه
والحدس الصحيح والفطرة السليمة تنبه لهذا الامر باقل سعي دون الحاجة الى هذا التطويل ويبقى ههنا كلمات
نقلت عن متالهي الحكماء لا بد من تاويلها كقولهم ان النفس انما هبطت الى هذا العالم فرارا من غضب الله
فانه لا يخفى عليهم انه ليس في العالم العلوي امكان وقوع خطيئة وارتكاب معصية كيف ووقوع المعصية من
الحوادث التي تحتاج الى حركات فلكية وذلك العالم فوق الحركات والاتفاقات وانما يريدون بخطيئة النفس
تعلقها ببدنها لاستعداده للحصول من الواهب وكانت عند التعلق ناقصة الجوهر لكونها بالقوة فكانت
جرميتها الطبيعية انما هو نقصانها وكان هبوطها اعراضها عن المفارق لاجل العلاقة البدنية فيكون تدبيرها
للبدن مانعا لها عن ادراك المعقولات فهي باطلة معرضة عن العقل بسبب العلاقة البدنية فيكون الفرار من
سخط الله هو طلبها للكمال النظري والعلمي وقول بعض حكماء الفرس ان الظلمة حاصرت النور مدة وحبسه
حتى امدته الملائكة فاستظهر على اهرمن الذي هو الظلمة فقهرها ثم انه امهلها الى اجل محدود والظلمة
انما حصلت عن النور لفكرة ردية سنحت له فمرادهم بهذه الرموز انما هو النفس والقوى البدنية لما كانت فی النفس ح
جوهرا نورانيا فالظلمة هي القوى البدنية وتسلطها على النفس وجذبها الى هذا العالم هو الذي حصرها
وحبسها وامداد الملائكة فمعناه مصادفة توفيق القدر باعداد النفس لاشراقات العقلية وخروجها
خروجها من القوة الى الفعل واما الامهال الى امد محدود فمعناه بقاء القوى واستعمالها الى اوان
الموت واما مرادهم بالفكرة الردية فهو اعراض النفس عن الامور العقلية والتفاتها الى الامور الجسمانية
واعلم ان المجوس وهم اصحاب زردشت لهم كلام كثير في النفس والبدن وكيفية ارتباطها وسبب ذلك
وتحصيل الكمال في مدة الارتباط وتخليص احدهما عن الآخر بعد ذلك وبالجملة فمسائلهم كلها تبتنى على
اصلين ويدور على قاعدتين احدهما امتزاج النور بالظلمة اي النفس بالبدن والثاني سبب خلاص النور
عن الظلمة وجعلوا ذلك المزاج مبدا والخلاص معادا وجميع اتباع زردشت ودين المجوسية من
الثنوية والمانوية والمزدكية يرون ان النفس جوهر مجرد نوراني وهو من عالم النور متعلق بالبدن
الذي هو من عالم الظلمة فسعادته خلاصه عن الظلمة وخرقه الافلاك وعروجه الى عالم النور وشقاوته
انما هو بقاؤه في الظلمة ولهاولاء القوم في هذا المقام اسرار وتعابير اي العلوم على التحقيق اخفاها الزمان
كما خفي العلوم النافعة والمطالب المهمة المفيدة في الدنيا والآخرة واشتغال الناس في هذه الازمنة بما
لا يجدي نفعا كثيرا مهما واذا عرفت تجرد النفس عن العلايق البدنية وان قواها الظاهرة والباطنة
كلها استعدادات خاصة في اعضائها يدرك النفس بكل استعداد بعض انواع الموجودات الا ما كان
من امر القوة التي تسمى بالخيال تارة وبالوهم اخرى او بالمتخيلة فقد ذكرنا انها قوة واحدة جرمية ذكر
وقد استدل القدماء على ان الخيال جرمي لوجوه الاول انا نتخيل كبيرا وصغيرا وطويلا وقصيرا من نوع
واحد كالانسان مثلا فهذا التفاوت الموجود في خيالنا وتصورنا لا يجوز ان يكون بسبب النوع فان النوع
واحد لا تفاوت فيه ولا المأخوذ عنه فقد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فليس التفاوت الا لمحل متقدر
هو فيه فهو قوة جرمية الوجه الثاني انا اذا تخيلنا شكلا صليبيا على مقدار معين لا يوجد في العالم

ولا يؤخذ

ولا يؤخذ منه فانا نفرق بين الجانب الايمن والايسر في ذلك الجسم المقاطع للآخر فلا يخلو اما ان يكون
اليمين واليسار للمتخيلين باعتبار المأخوذ عنه وليس كذا لانا لم نأخذه عن شيء خارجي معين ليلزم
ان يكون اليمين واليسار للمتخيلين بسبب يمين ذلك الخارج ويساره وليس ايضا اليمين واليسار لاختلاف ف
نوع المتخيل الصليبي فانا فرضناه من نوع واحد ولا للمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك من
الاحوال فانا فرضناها متساوية في ذلك وليس ذلك ليمين ويسار كلي في النفس فان المتخيل المذكور هذا
يمينه ويساره وجميع امتداداته متشخصة متعينة لا كلية فبقي ان يكون ذلك اليمين واليسار انما هو
لوضع حامله وحامل القوة الخيالية فتبين ان الخيال قوة جرمانية ثم لو كانت هذه الصورة المتخيلة مع
امتداداتها المتعينة في المجرد عن المادة كيف كان فاجزاء المتخيل المفروضة لا تجتمع في محل واحد فانها
لو اجتمعت لا يبقى لها ترتيب ومقدار فيلزم ان يكون امر متقدر يحل كل جزء مفروض من المتخيل في محل غير
ما يحله الجزء الآخر وح يكون ما فرض مجردا متقدرا وهو محال الثالث لو لم يكن الخيال جرميا لامكننا
ان نتخيل السواد والبياض في محل واحد من خيالنا ونحن لا نتخيلها الا في محلين متباينين فهو قوة جرمية
فهذا ما ذكروه في معنى الخيال وانت فقد عرفت من الاصول المقررة ان الخيال والوهم والمتخيلة قوة واحدة
جرمية مدركة فقد صدقوا في هذه الدعوى واما قولهم ان ما نتخيله يكون في قوة جرمية حالة في بعض
تجاويف الدماغ لا في قوة مجردة فليس بصواب فقد بينا انه لا يجوز ان يكون في بعض تجاويف الدماغ
خزانة يحل فيها الصورة الخيالية او المعاني الوهمية فليطالعه الطالب من هناك فقد بالغنا في بيانه
فلا حاجة الى اعادته ونقول ههنا لهم ولا نسلم ان هذه الصورة المتخيلة لا تحل في المجرد بما ذكرتم انه
يلزم تقدره وليست في الخارج فلم يلزم ان يكون حالة في الدماغ ومن الاقسام ان يكون الصورة قائمة
بذاتها او منقوشة في الفلك كما يكون المعنى الذي تتذكره في نفس او عقل كما هو مذهب القدماء من
الحكماء وعلى هذا فلا يتم برهانكم. **في معنى الالفاظ المتعلقة بادراك النفس** من ذلك الفكر والحدس
ويجب ان نعلم ان المجهولات التصديقية التي يتوصل الى اقتناصها بالحد الوسط يحتاج في اكتسابها
الى القياس المؤلف من مقدمتين وثلث حدود كما عرفت ذلك في المنطق والحد الاوسط يحصل على ضربين
احدهما بالحدس والثاني بالتعلم ثم ان المبادي في التعليم انما يكون بالحدس وذلك لان العلوم لا بد وان ينتهي
الى حدوس استخرجها ارباب تلك الحدوس واستنبطوها على طول الزمان والتفات النفس واقبالها على
تلك العلوم المطلوبة وكل من له عقل سليم ونظر مستقيم اذا رجع الى نفسه وجرب احوالها فانه قد
يتفق له في ذهنه شعور بامر من الامور من غير ان يتقدمه طلب لتحصيل ذلك الامر بل يقع في ذهنه بغتة
فهذا النوع من الحدس عام لافراد النوع البشري قل ان يخلو احد عنه فوجوده بديهي يستغني عن
الاثبات واما الحدس الذي جرت عادة الحكماء باثباته ههنا فانما هو الحدس القوي الذي تسمونه قوة قدسية
اذا عرفت هذا فكل مطلوب يصير معلوما بالانتقال من المعلوم اليه اما ان يكون حصوله بالفكر او بالحدس فالفكر
هو حركة ذهن الانسان الى المبادي لينتقل منها الى المطالب فان كان الفكر [illegible] فيستعين
النفس في ذلك بالتخيل وان كان في الكليات فيستعين بالقوة الفكرية فقد يتادى الى المطلوب وقد
لا يتادى بل يخيب فاذا تادت احتاج الى حركة اخرى من الحد الوسط الى المطلوب واما الحدس فهو
ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة او يتمثل معه ما هو وسط او في
حكمه وقولنا يتمثل الحد الاوسط دفعة من غير حركة يراد به عدم الحركة الاولى التي هي حركة ذهن الانسان

او من غير شوق وحركة ح

الى المبادي وقولنا ويتمثل بعدها هو وسطا بين العدم الحركة الثانية وبرآ دفافه حكما يتمثل مع المطلوب
من العلوم المتقضية به والفرق بين الفكر والحدس ان الفكر يحتاج الى الحركتين المذكورتين عند الوصول الى
المطلوب وفي الحدس لا يحتاج الى ذلك ولان الفكر قد يقع فيه الانبتات فلا يؤدي الى الوصول الى المطلوب
وكذلك فقد لا يسمى فكرا وليس الحدس كذلك والذي يدل على اثبات الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية
ان لكل واحد من الفكر والحدس مراتب في التادية والوصول الى المطلوب المجهول وتلك المراتب تختلف بحسب
الكيف تارة بسرعة التادية الى المطلوب وبطوئها وبهذا الاعتبار يستعمل في الفكر كونه يشتمل على حركة بحسب
الكم اخرى لكثرة عدد التادي الى المطلوب وقلته ويستعمل بهذا في الحدس لكونه خلوه عن الحركة والحدس ايضا يكون
لحصول قوة في النفس وتختلف مراتب تلك القوة بحسب الزيادة والنقصان اما مرتبة النقصان فكما يكون
للبلداء من اجلاف الامم الذين ما انتهوا قط في الكلام واما مرتبة الزيادة فكما يتفق ان يكون لبعض افراد
البشر ان يدرك كل العلوم او اكثرها دفعة او في زمان يسير على الوجه اليقيني فلو جوز ادراكه جميع المعقولات
انما هو بحسب الكم ويكون ذلك الادراك دفعة او في زمان يسير بحسب الكيف ولما كان مرتبة النقصان
مشاهدة فيكون مرتبة الزيادة وهو الكمال ممكن الوقوع فيكون ذلك الشخص لشدة صفا نفسه وقوة اتصاله
بالمبادي العقلية كانه عقل بالفعل فيكون اما صاحب معجزة من الانبياء او صاحب كرامات من الاولياء وبين
مرتبة الزيادة والنقصان مراتب كثيرة لا يضبطها الا الذهن قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء والفهم
جودة تهيؤ هذه القوة الذهنية لتصور ما يرد عليها من غيرها والذكاء شدة القوة الذهنية مطلقا
او الحدس اما الصناعة فهي ملكة نفسانية يصدر عنها الافعال الارادية من غير فكر وروية **في معنى احوال**
النفس وذكر خواصها وهي كثيرة فالاول منها ذلك النطق وذلك ان الانسان لما كان محتاجا في مع
معيشته ويحمل نفسه الى المشاركة لان الامور المحتاج اليها كالاغذية والملابس والمساكن ونحوها ليست
بطبيعية بل اكثرها صناعية والانسان الواحد لا يمكنه القيام بجميع الصنايع والعلوم الا بمشاركة ولهذا قيل
الانسان مدني بالطبع فاضطر الانسان الى ان يكون له قوة وقدرة الى ان يعلم الآخر ما في نفسه بعلامة
وضعية واجود الاشياء والاصلح لذلك انما هو الصوت لكونه يحصل منه حروف كثيرة يتركب منها تراكيب
كثيرة غير متناهية من غير كلفة ولا مؤونة يلحق البدن مع عدم بقائه الغير المحتاج اليه ثم بعد الصوت الاشارات
الحسية الا ان الصوت ادل على المعنى واوضح من الاشارة لكون الاشارات انما تختص بعينها والامور
الحاضرة مع كلفة ومشقة على المشير من ميل العين او الحاجب او الاصبع الى جهة مخصوصة فمؤونة الاشارة
اكثر وفائدتها اقل واما الصوت فبالعكس من ذلك فلا جرم وقع الاصطلاح على تعريف ما في النفس
والضمير بالكلام المختلف والعبارات المتنوعة بخلاف باقي الحيوانات التي اغتذاؤها من الكلاء والحشيش
طبيعية وملابسها من الصوف والوبر والشعر مخلوقة معها فهي لذلك غير محتاجة الى الكلام والتعبير
بالالفاظ ومع ذلك فان لها اصواتا يفهم منها غيرها ما في ضميرها الا ان دلالة اصوات الحيوانات
على حالة ملايمة او منافية انما هي دلالة جملية ودلالة الاصوات الانسانية على مفهوماتها دلالة
تفصيلية لكثرة تفنن مطالبه ومآربه بل يكاد ان يكون الامور التي يحتاج ان يعبر الانسان عنها بالالفاظ
غير متناهية والثاني استنباط الصنايع العجيبة والحرف الغريبة ولا يختص ذلك بالانسان فان لبعض
الحيوانات الاخرى لها نصيب من ذلك فان النحل يبني البيوت المسدسة التي لا يزيد واحد منها على آخر
مع اوضاع مخصوصة وترتيب عجيب وليس يحكى ما قيل ان ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس بل عن

الهام

الهام وتسخير لكونها لا تختلف ولا تتنوع فان تلك ستعلم ان لها نفوسا ناطقة مجردة عن المادة متعقلة
البهايم الزينة الانسانية فيكون فيها هيئات تقتضي تلك الصنايع كما في العنكبوت ونسجه شبكته
الدالة على تمكن جنسه الصياد دين في نفسه الثالث ان الانسان اذا ادرك شيئا نادرا انبعث له حالة
تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء الرابع ان المشا ركات
المصلحة تقتضي الحث على بعض الافعال الجميلة والاخلاق المحمودة والمنع عن بعض الافعال كالقتل والسرقة
والزنا وكشف العورة ثم ان الانسان اذا اعتقد ذلك من الصغر ونشأ عليه واستمر ولا يرى احدا
ينكر ذلك فيتاكد اعتقاده بوجوب الاقدام على الاول والاحجام على الثاني فحينئذ يسمى الاول حسنا وجميلا
والثاني قبيحا واما الحيوانات الصامتة اذا تركت بعض الامور التي في طبعها كالاسد المعلم المري
والذئب وغيرهما فراسة صحبه وما في طبعه فليس ذلك لاعتقاد في النفس بل لاجل خشية لقربها كالنفس الذاكة ط
ذلك الرهبة اي ان كل حيوان يحب ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فهو الذي يمنعه عن افتراسه
وقد يكون ذلك من الهام الهي كحب الوالدة لما ولدته وقبح ما تقدم منه النظر الخامس ان الانسان اذا ظن
بامر مضر انه يقع في الزمان المستقبل فانه ينبعث من هذا الظن حالة يسمى خوفا ويقابله الرجاء وزعموا ان
الحيوانات الصامتة ليس لها خوف ولا رجاء الا في الآن وما يتصل به واما ادخرت النمل من نقلة الحب
الى حجرتها بسرعة منذرة بالمطر فهو تخيلها المطر انه هو ذا ينزل كما يهرب الحيوان من الضد لتخيله ان
الضد هو ذا يقربه ويؤذيه وفيما امر السادس ان الانسان يفكر ويروي في الامور التي سيقع في ال
المستقبل انه هل ينبغي ان يفعلها ام لا ثم انه يفعل بعد ذلك بحسب ما حكمت فكرته وحزمت رويته و
ليس للحيوانات الصامتة ذلك السابع ان الانسان له استحضار المعاني الكلية والتوصل بترتيبها على
الترتيب المخصوص الى معرفة سائر الامور المجهولة تصورية ام تصديقية وكذلك للانسان تذكر الامور
الغائبة والمنسية وليس ذلك للحيوانات الصامتة الثامن قال الشيخ الرئيس في معنى العقل النظري والعقل
العملي ان للانسان قوة تختص بالآراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل ويترك
وينفع ويضر ويجمل ويقبح ويكون خيرا وشرا ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل سواء كان صحيحا
او سقيما ويكون غايته ذلك ايقاع راي في امر جزئي من الامور المستقبلة الممكنة لان الامور الواجبة
والممتنعة لا تروي لا في ايجادها ولا في اعدامها وكذلك يكون حكم الحاضر والماضي فاذا حكمت هذه بهذا
الحكم فانه يتبع هذا الحكم حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويكون هذه القوة من تلك القوة التي على
الامور الكلية فيأخذ المقدمات منها فيما يروي في الجزئيات والقوة المدركة للكليات تسمى عقلا نظريا
والثانية عقلا عمليا والاولى للصدق والكذب في الكليات والثانية للخير والشر في الجزئيات
وذلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل ومبادي الاولى من المقدمات الاولية وما
يشبهها ومبادي الثانية من المشهورات والمقبولات والمجربات والمظنونات **في اختلاف**
النفوس في الصفات الاصلية وذلك يرجع الى قوة النفس وشرفها والى ما يقابل ذلك من
خستها وضعفها ولنفصل ذلك فنقول ان النفس القوية هي التي تفعل بالافعال العظيمة الكثيرة
والنفس الضعيفة ما يقابل ذلك فان الناس يرى نفوسا ضعيفة وهي التي يشغلها فعل عن فعل فان
مالت الى الفكر اختل الحس وبالعكس وان مالت الى الذكر اختل الفكر وبالعكس واذا اشتغلت
بالتحريكات الارادية تعطل ادراكها ويرى نفوسا قوية وهي التي تجمع بين اصناف من الافعال

اذا علم ان غيره قد علم انه اقدم على امر قبيح فانه يتبعه حالة
تسمى الخجل [illegible] الانسان صح

في اختلاف النفوس في الصفات الاصلية

الصواب من خستها وضعفها لان الخسة تقابل
الشرف والضعف يقابل القوة ه

فيسمع كلاما ويبصر شيئا ويفكر في شيء ويتحرك الى شيء آخر في زمان واحد الى غير ذلك من الافعال فالاول
صاحب النفس الضعيفة والثاني هو صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة في غريزتها فهي التي تشبه
العقول المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والفتوة فلنشرح معاني هذه الالفاظ
اما الحكمة فتنقسم الى غريزية ومكتسبة فالحكمة الغريزية هي النفس الصادقة الاحكام في القضايا النظرية
وبالجملة فالحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة الكسبية وتتفاوت النفوس في هذه
الحكمة الغريزية تفاوتا كثيرا حتى ان البالغ فيها الى الدرجة العليا هو المسمى بالنفس القدسية النبوية وتقابل
هذه النفس النفس البهيمية وهي التي لا تنتفع بتنبيه منبه ولا بتعليم معلم اصلا واما حرية النفس فهي التي لا يسترق
بغريزتها الامور البدنية وانما سميت بهذا الاسم لان الحرية تطلق في اللغة على ما يقابل العبودية
والشهوات مستعبدة للنفس فالنفس التابعة الى الامور البدنية لا تكون حرة سواء تركتها او لم تتركها
لان التائق التارك اسوء حالا من التائق الواجد لان التوقان مع الحرمان يشغل النفس عن اكتساب
الفضائل الا انه يكون احسن حالا من الواجد في المآل لان عدم الوجدان في الحال واشتغال النفس بغيرها
قد يزيل عن النفس التوقان في ثاني الحال ومن هذا يعلم ان الحرية عفة غريزية للنفس وهي غير التي تكون بالتعود
والتعليم فان تلك ايضا فاضلة وهو معنى قول المعلم الاول ان الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة
جوهرية لا صناعية وبالجملة فان النفس كلما كانت علاقتها البدنية اضعف والعلاقة العقلية اقوى كانت
اكثر حرية والا كانت اقل حرية واضعف وهذا معنى قول افلاطون الالهي النفوس المرذولة في افق الطبيعة
وظلها والنفوس الفاضلة في افق العقل وظله واما العفة فان معناها يقرب من معنى الحرية الا ان الحرية
تختص بكونها بلا احتياج الى المفقود وتختص العفة بعدم التوقان الى اللذات المستكرهة عند الجمهور
واما الخيرية فهي التذاذ النفس بخير ينال غيرها وتأذيها بشر يصل اليه كما يلتذ ويتألم بخير او شر يصل
الى نفسها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة فالكرم التذاذ النفس بالخيرات الواصلة الى الغير والرحمة
فهو تأذيها بالشرور الواصلة الى الغير الا ان هذه الفضيلة لا تحصل الا عند حصول الحرية فان النفس اذا كانت
طالبة اللذات البدنية يمنعها الاستغراق في الطلب عن الاشتغال بايصالها الى الغير او كان مطلوب غيرها
هو مطلوبها فيكون اشتياقها اليه مانعا عن ايصاله الى الغير ويقابل خيرية النفس شرارتها وهو استيثارها
لفوائد هذا العالم دون غيرها مع كونها غير ملتذة بخير غيرها ولا متأذية بشر غيرها ويتفرع على ذلك البخل والقسوة
فالبخل هو عدم الالتذاذ بخير غيرها بل يكون شأنها الاستيثار بالخيرات دون غيرها واما القسوة فهو ان
لا يتأذى النفس بشر يصل الى الغير ولا يبالي بمضرة غيره واعلم ان كل واحد من قوة النفس وشرفها يبرز
في الآخر وذلك ان الكرم قد يكون من قوة النفس وعلوها عن الالتفات الى حفظ المال وقد يكون
بشرفها لخيريتها والشجاعة قد يكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد يكون
لشرف النفس والترفع عن المذلة والمهانة كما ذكر ارسطو ان النفوس الشريفة تأبى مقارنة الا...
وترى موتها في ذلك حيوتها وحيوتها موتها وقد يتفق القوة والشرف في اللوازم كحب النفس
القوية الشريفة للرياسة وحب الخافقة والترأس في النفس القوية لجهالة فيهما تغلب انها
لذلك ولقوتها تقدم على الطلب واما غنى النفس فربما كان لقوتها وثقتها على دفع الاحتياج
في اوقاتها بالقدرة وربما كان لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود والاهتمام بالمفقود وقد
يكون لضعفها وظنها فقد ما يحتاج اليه عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها واما العدالة

فهي لازمة

فهي لازمة لشرف النفس لا سيما عند وجود القوة والجور لازم لخستها لسوقها الى جمع الحطام والصدق
لازم لشرف النفس والكذب لازم لخستها والحلم لازم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص
وكبر الهمة لازم لقوة النفس الشريفة واما الشره وصغر الهمة فلازم لضعف النفس الخسيسة وهذه الصفات
ربما كانت بسبب الامزجة او بسبب الامور الخارجة او يكون ذلك بسبب جوهر النفس **خاتمة في اثبات النفوس**
الفلكية وفي بعض التحريكات قد علمت مما سلف ان الاجرام الفلكية متحركة على الاستدارة فحركتها ليست
طبيعية لان كل نقطة تصل اليها تفارقها فيلزم ان يكون ما هو مطلوب بالطبع مهروبا عنه هذا محال فان كان
شيء من تلك النقط مطلوبا بالطبع فلم فارق وان كان غير مطلوب فلم قصد وليست حركاتها قسرية
والا لكان المقهور تابعا للقاسر في حركته وحينئذ يلزم ان لا يكون حركاتها مختلفة بالجهات بل كانت جميعها
متوجهة الى جهة واحدة لان التحريك القسري لا يتصور فيها الا بقسر ينتهي الى ان كل فلك عالي لا يزاحم
المحدد ولا يدفعه وكذا الادنى واذا لم يقسر كل واحد من الاعلى والادنى ما جاوره فلا قاسر للافلاك في
حركاتها فان القاسر على تقدير وجوده لا يخلو عنهما واذا بطلت الحركات الطبيعية والقسرية تعين ان
يكون حركاتها ارادية فلها ميل مستدير ارادي وليس في اجرامها ميل آخر يمانع الميل المستدير الذي لها
من نفوسها بخلاف ميل ابداننا الذي قد يخالف ميل نفوسنا فان ميل ابداننا يقتضي الحركة الى نحو المركز لغلبة
الارض ويكون حينئذ حركتنا الارادية الى جهة العلو قد خالف الميل الارادي الذي في ابداننا الميل الطبيعي
الذي فيها وليس حال الافلاك كذا وقول المعلم الاول ان الافلاك لها ميل طبيعي مستدير يجب ان يحمل
على هذا التفسير لئلا يؤدي الى مخالفة البرهان واذا كان لها ميل مستدير ارادي كان لها نفوس ناطقة صوابه لنفوسها
وستعلم ان فاعلها اشرف من فاعل نفوسنا كما ان الاجرام القابلة لنفوسنا اشرف من ابداننا فالافلاك
اشرف منا نفسا وجسما ولو كانت اخس لكان ذلك اما لخسة الفاعل او القابل وكلاهما محالان ومن
هذا يعرف انها لا تكون عنصرية لكون بسائطها كما علمت ليست بذات نفوس والا لما افتقرت الى المزاج
ومركباتها لا يدوم تركيبها لتحلل بسائطها وتفرق اجزائها بالحركات وليست الافلاك على هذه الصفة
وهذا الموضع يفتقر الى حدس يؤيد هذه الحجة واعلم ان النفس لا تباشر حركة البدن بذاتها والا لدامت
الحركة على وتيرة واحدة ولا دوام لها بالاتفاق ايضا ولان النفس من الجواهر الثابتة والامر الثابت لا يقتضي
الغير الثابت الذي هو الحركة فالنفس اذا حركت البدن فانما تحركه باعتبار ارادات وسوانح تسنح في
الخواطر تكون مخصصة للحركات ثم تلك الارادات والسوانح لها اسباب اخرى حادثة الى ان ينتهي الاسباب
في الدعوة الى الحركة الدورية كما سيأتي وكل مطلوب ما لم يترجح احد طرفيه بان يكون المطلوب بالحركة
اولى واحسن فهو ان لا يكون سواء كانت الاولوية بالحقيقة او بالظن او بالتخيل الحيثي وعند ذلك يترجح
الحركة ولا ينتقض هذا بحركة النائم لبدنه واعضائه والعابث بلحيته فانه لا اختيار لهما ولا ارادة
ولا خطر بالهما سانح وكيف قلت انه لا يتصور الحركة الا باعتبار ارادات وسوانح وان تكون المطلوب
الحركة اولى بالمتحرك لانا نقول بان كل نائم والعابث لا يخلو كل منهما عن ارادات وسوانح تجعلها
تكون مطلوبا او وجهها باعتبار حصول لذة او ازالة الم فيترجح الحركة الى ذلك الشيء وتغير اولى
مع ان العابث بلحيته حصلت له ملكة تخيل راحة ما او تبديل حالة مملولة ولا يقال لو كان التخيل موجب
الحركة كما ذكرت موجودا لكنا نتذكر التخيل لانا نقول ان النائم والعابث لو كانت افعالهما الغايات
تخيلها لزم ان تتذكرا انا تخيلناه وليس كذا بل هو من رعاية المتخيلة فقط فتذكر التخيل مشروط بتنبه المتصور

تخيل الغاية المقصودة والشعور به وحفظ الشعور حتى جمعت وجد التذكر ومتى عدم واحد منها عدم التذكر
واذا كان كذلك لم يصح الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل فكل حيوان انما يتحرك لغرض لو ما كان ولقبطة
وذلك الغرض اما جزئي وهو ظاهر واما كلي يتوصل اليه بحركات وارادات جزئية ومثال ذلك اذا اراد
بناء بيت فان البيت المتصور له كلي وهو غير حاصل عنده الا وتعالى بنائه وانما يحصل بعد ارادات جزئية وحركات
جزئية وذلك معلوم بالاعتبار فهذا هو الكلام المجمل في كتاب النفس وساير الفنون الطبيعية وعيون قواعد
الحكمة الالهية ويجب ان لا يخلو هذا الكتاب عن ذكر شئ من اخلاق الحيوانات وعجايب ما اتاها الله تعالى من
الادراكات النفسانية والافعال الحيوانية **الفصل الخامس في اخلاق الحيوانات وغرايب افعالها**
كان الاولى ان يذكر هذا الفصل بعد ذكر كتاب الحيوان لانه موضعه فهو متعلق بها وباحوالها من ذكر الاخلاق
والافعال والصنايع وقد جرت عادة القدماء بذكر هذا الفصل عقيب البحث عن الحيوان ونحن غيرنا الترتيب
ونقلناه عن موضعه الى هذا الموضع لانا ما احببنا ان يتقطع بيان البراهين والاقناعات والامور الذوقية
بذكر ان الفرس خلقه كذا وان الاسد والفيل يصنع كذا بل وضعناه في اخر العلم الطبيعي فلا ياتي بعده بحث
علمي واقتدينا في ذكر هذا الفصل بالمعلم الاول ومن جاء بعده من الافاضل وفي ذكره فايدتان احديهما انتزاع
النفس بذلك على جملة من الامور الطبيعية والاسرار المودعة في عجايب الحيوانات والفيلسوف يجب عليه ان
يبحث عن جميع انحاء الموجودات وهذا الفصل من جملتها بل البحث عنه اشرف من كثير من الابحاث وثانيتهما انتفاع
ارباب البصيرة في بعض المطالب المهمة التي في العلم الالهي اذا عرفت هذا فاعلم ان الحيوانات كلها داخلة
تحت جنس واحد وهو الجسم الحساس المتحرك بالارادة وقد يشترك جملة من الانواع في الاعضاء كاشتراك
الانسان والفرس والثور في اللحم والعظم وفي كثير من الاعضاء وتشابه كثير من الطير مع كثير من الهوام في الجناح
واشتراك انواع من الطير في الريش والثور والكبش في القرن والفرس والحمار والبغل في الحافر الى غير ذلك من
الاشتراكات الكثيرة واما الاختلافات بينها فاختلاف الانسان والفرس في الذنب والسلحفاة والضفدع
في الترس الذي على الظهر وكذلك للفيل خرطوم وللجمل سنام وللسمك فلوس وللكركدن قرن واحد وله
حافر وللانسان رجلان وللفرس اربعة ارجل وللعنكبوت ارجل كثيرة والحيات والسمك لا رجل لها واما في
اشتراكها واختلافها في الاشكال فكاشتراك الجمل والزرافة في طول العنق والفيل والاسد في قصرها وكالحيات
والمارماهي في الامتداد والطول والدقة واما المخالفة في الشكل فكمخالفة الانسان لساير الحيوانات في
انتصاب القامة وكذلك كونه عريض الاظفار بادي البشرة وانتصاب قرن الكركدن وذهاب قرن
الكبش عن ضجيعه وارتفاع قرن التيس مع انعطافه الى خلف وكثرة تشعب الايل وحدة طرف
قرن الكركدن واما اشتراكها واختلافها في المأوى فكاشتراك الغزال وحمار وحش والنعام في سكنى
البراري والاسد والخنازير في سكنى الاجام والنمر والفهد والبقر والكباش والتيوس الجبلية في سكنى
الجبال والورشان والفاختة والبلبل في سكنى الاشجار والبوم والهامة يسكن الخراب واما الحيوانات
التي تأوي الى الماء الغمر فكاصناف الحيتان وانواع الحيوانات التي لا يحصى كثرة واما التي تأوي الى
الشط فكالسرطانات والضفادع وذكروا الاشتراك والاختلاف في الغذاء كأكل الاسد والذئب
والعقاب والباز اللحم واكل الفرس والغزال والارنب الحشيش واكل الجمل الشوك دون غيره واكل
الخفاش البق والعنكبوت الذباب والدب الثمار واما المشاركة والمباينة في الاخلاق فكاشتراك الكلب
والفهد في شدة الوثبة وفي الافراس والذئب والكلب في العدو واشتراك الحيوان السبع في البسالة

اوردناها على غاية الايضاح والبيان بقدر ما اوتينا من القوة البشرية وساعدتنا العناية الالهية صح

تعريف الحيوانات

النامي صح

والطاير

والطاير في الطيران واما الاختلاف فكالاسد في شجاعته والارنب في جبنه والجمل في حقده والثعلب
في سرقته والنمر في سيره ووقاحته وكذلك الببر والرخ واذا سمع الكركدن صوت الانسان او شم
ريحه قتل نفسه في طلبه حتى يجده فيقتله ولا يأكل لحمه لانه لا يأكل اللحم وبينه وبين الفيل عداوة فيقاتله
حتى يطعنه بقرنه فيشق بطنه ولنذكر خلق كل واحد منها **اما الاسد** فانه اذا جاع قتل كثيرا وربما قتل قطيع
من الغنم واكل منه واحدة واذا كان شبعانا عفت نفسه لما فيه وفيه حياء يتحامى به عن مواجهة ما يفترسه
ان لم يجاربه فيأتيه من خلفه ولا يقصد المرأة والصبي الصغير الا في بعض البلاد وفيه كبر وانفة يتحامى بها
عن الهزيمة واذا صاح الانسان عليه او شتمه حمل عليه ولما فيه من الشجاعة العظيمة يحمل على العدد الكثير
من ذوي السلاح ولا يرجع من الحراب والضراب ولا يذل نفسه بل يمضي قدما ويصبر على قتاله حتى يموت
واذا افترس فريسة اكل منها حاجته وترك بقيته للسباع التي ترصده من بعيد ولا يقرب بقايا فريسته
ولو جهده الجوع ولا يرى لنفسه كفوا من السباع فيستصحبه فلا جرم يكون منفردا تهابه اكثر الحيوانات واذا مشى
في البرية اخفى اثره بذنبه لئلا يتبعه الطالب وينام مفتوح العينين ويقال ان اللبوة تلد ولدها ميتا
فينفخ الاسد في منخريه فيحيى وله ثلثة اصوات الاول عظيم حتى ان الفرس اذا سمعه يبول دما الثاني يكون
اخفض من الاول ويسمى زئيرا والثالث اقل من الاول ويسمى زجره واذا كان في الماء يكون قليل القوة
ضعيف البطش حتى ان الطفل يغلبه ويداوي جرحه بالنعمة ويهرب من الديك الابيض وله عداوة مع
الفيل **الفيل** هو قليل السفاد ضعيف الشهوة فاذا اراد السفاد اتت الذكر والانثى غياض
اللفاح فاكل منه فيتحرك وتحصل شهوتهما فيسفدان واذا ولدت في الماء قائمة خوفا على ولدها الموت
اذا اسقط في العلو والذكر يحرس الولد حذرا من الحية فان بينهما عداوة قوية ومتى وجدها الفيل
وطئها وليس لرجليه مفاصل فاذا سقط على الارض لم يقدر على القيام ويتكي عند النوم على شجرة فاذا
اراد واصيده نشروا اكثر الشجرة التي يتكي عليها فاذا جاء واتكى سقط الى الارض فيصيح عند ذلك
صياحا عظيما رفيعا فيجتمع اليه الفيلة لمعونته فلا يقدر على ذلك فيصيح الكل بصوت واحد من عاجز
العجز وضعف الحيلة فياتي فيل اصغر من الكل فيدخل خرطومه تحت الفيل ويعين الباقي فيقعد فيقيموه
فينبعث قائما ويعيش الفيل اربعمائة سنة الى خمسمائة سنة وهي يقاتل بعضها بعضا ويتبع المغلوب
للغالب وقد تصاد الوحشية بركوب الانسان قوته فيقاتل بها الوحشية حتى يقهره ويستعبده وللفيل
عداوة شديدة مع الكركدن **الكركدن** يكون في بعض بلاد الهند الداخلة وفي جوازيرها وقد ذكرنا
ان له قرنا واحدا في وسط جبهته غليظا طويلا ويعادي الفيل فيقاتله انه يطعنه حتى يشك وجهه فيه
ويمسك نفسه على ذلك حتى ينزل الماء الى عينيه فيعمى ويتلفا جميعا وهو يشبه الجاموس وهو اكبر منه ونوع
منه وصفه وفضاله كوضع الجاموس والبقر ويأكل الهند لحمه لذلك وهو يأكل الحشيش ورس وقد
نقل الجاحظ انه يبقى في بطن امه سنين حتى انه يخرج راسه من فرج امه فيرعى ثم يرد راسه الى بطنها
ولا يزال دابه حتى يقوى على العدو فيخرج عند ذلك من بطنها ويهرب منها لئلا تلحسه بلسانها الذي هو
كالمنشار وهذا لا يعرفه اهل الهند ويخاف من شعر الانسان وله في الموضع الذي ... فيه قوة عظيمة
لا يكون له عند الخروج عنه **الببر** الببر يعادي النمر ويقصده والاسد يعين الببر على النمر لصداقة له معه وحكى
الشيخ في الشفاء ان الذي ذكره بعض المحققين من صداقة الاسد والببر فامر مخترع لا اصل له وقد
نقلنا عن بعض الكتب انه يعينه على النمر فاما ان يكون لصداقة الببر او عداوة النمر فقد قيل ان بينه وبين

على الارض

ويقعد

ذلك

الرعداوة ولا يضعف قوته عند الكبر بحيث يعجز عن الصيد وله من الهمة والعفة انه لا يتعرض للطفل
الصغير ولا للرجل الواحد ويعالج نفسه عند المرض باكل لحم الكلب فيبرأ. النمر هو ودود وذكر الحيوانات
وهو عدو اللبن وهو متوحش خلوف وبينه وبين الاسد على ما ذكرنا عداوة وهو ذو قحة وجراة واقدام
الا انه اذا خرج ينهزم وفي قبله بكر ولو بخلاف الاسد فانه كريم لا يزال فرارا خيا مجان وذكروا
ان له همة لا يقصد عابري السبيل ويكون وقت الولادة مطوقا فاسعان يربي واذا رأى نجوا الانسان هرب
منها واذا شبع في الفريسة نام بعد ذلك ثلثة ايام فاذا استيقظ صاح صيحة عظيمة يجتمع اليه
الوحوش لحسن صوته ويتداوى عند المرض باكل الفار فيبرئ. الذئب قوي السمع لا شم له يمشي وحده
يحب العزلة والانفراد واذا اجتمعت الذئاب او نامت استدارت حلقة لئلا يفترس بعضهم بعضا واذا رأى
الانسان سكن صوته وابطأ في خطوته فان رآه خائفا حمل عليه والا تركه واذا خفي مكان الغنم عوى
صوتين او ثلثة ثم سكت منصتا فاذا سمع نباح الكلاب التي مع الغنم تشد مسرعا اليها فاذا قرب من
الغنم مال الى ناحية فعوى فيها فاذا قصدت الكلاب ذلك الموضع مال هو الى الناحية الاخرى المخالفة
فاختطف شاة وذهب واذا وطئ على ورق العنصلات والثعلب يأتي بهذه الثقة فيضعها في وكره
حذرا ان ياكل الذئب جراه ويقال ان عند طلوع الشمس يفتح فاه ثلث مرات وفي غيره لا يقدر
فاذا كان هذا صحيحا فكيف يفترس بالليل وهو كثير الجوع حتى كانه صار له غدا واذا مرض يعالج نفسه
بخنفساء ياكلها فيبرئ. الخنزير وهو يقاتل الذئب لعداوة بينهما ونهمته التمرغ في الطين ولعل ذلك
لشدة الطين مسامه وهو يقارب الاسد في الشبق وانه لا بد له الجراحة والضرب وشهوة البطن والفرج
قويتان فيه واذا هاجت الشهوة فيهم استأنس بعضهم ببعض واذا نزا الذكر منها على الانثى فقد يبقى
على ظهرها مقدار ميل والانثى تمشي تحته وهو فوقها وقد يقتل بعضهم ببعض عند الهياج ويتداوون
بحشيشة البنج ويسمنون بها واذا مرض الخنزير ياكل السرطان فيبرئ وقال في التعليم الاول راويا
عن افسطاس انه لا خنزير في الهند. الدب هو ثقيل البدن في طبعه الا انه يقبل الادب في نفسه
وفيه فطنة اذا اشتد البرد دخل نحو غاره واقام نائما فيه الى خروج الشتا لا ياكل شيئا الا انه احيانا يمص
اصابعه حتى يسمن في ذلك سمنا يفضي عند خروجه باب جحره وياكل الثمار ويحب العنب ويصعد الاشجار العالية
ويكمن له في طريقه فاذا اراد نطحه مسك قرنيه وينهش بين كتفيه ويمشي على رجليه ويرمي بالحجارة
ويقرب الانسان بعصاه حتى يتوهم موته ثم يعاوده فيتحسس نفسه واذا انهزم حمل ولده او ساقه امامه
قدامه فان ادرك صعد به في الشجر واذا جرح داوى جرحه بفطنة طبيعية فيه يسمى قوبوس يوضع
ذلك على جرحه فاندمل ويجب رطوبتها وان مرض اكل ورق الآس فيشفى من ذلك المرض واذا وضعت
الانثى اولادها حملها على ظهرها او وضعها على شجرة وحفظها من النمل لئلا يفتقدها وكذلك من النحل. الضبع
هو مخالف لجميع انواع الحيوانات بصيرورته ذكرا مرة وانثى اخرى وذلك دأبه في كل سنة يتبدل من الذكورة
الى الانوثة وبالعكس فيجامع اذا ذكرا ويحبل اذا كانت انثى واذا وقع ظل الكلب الماشي على موضع عال في
الليالي المقمرة فوطئه الضبع وقع الكلب ورأيت في كتاب آخر ان الكلب اذا نظر الى ظل الضبع وقع في
موضعه فاكله الضبع ولحمه دواؤه حتى اذا اكله الضبع المسن عاد شابا على ما قيل وكل من اخذ معه
شيئا من عنب الثعلب لا يقربه الضبع ومن كان معه اصل من الحنظل لم يقربه اكثر السباع ومن كان معه
لهات ضبع مقتولة لم يتعرض له الكلاب الكلبة. الفهد هو اقل من النمر وقيل انه نوع منه والخبيثة

ويأخذ الحجر بكفه فيضرب بعضه بعضا ويمتنع القنفذ
ويستنشق النفس وياكل الترمس والسمك بقصبه
صح
نبتت م
كانت م

المسماة فانطة الفهود وتحتها فاذا اكلها مرض فيحتسب يعالج نفسه باكل نجاسة الادمي فيبرأ بذلك وهذه
الخبيثة تهلك الاسد والضباع دون يعلون آنا من زبل الانسان ويذكره في شجرة ويكمنون عندها فيأتيه
السباع للمعالجة بالزبل فيقتلها وهذا يدل على ان زبل الادمي نافع للسباع والسباع كلها ترغب في
اكل الفهد ويميل اليه رائحته والذئب مولع باكله ولا يقدر عليه الواحد فيجتمع عليه منها عدة ويطرده
فينهزم مسرعة الا ان عدوه وان كان حسنا فهو قصير المدى فلذلك يلحقوه ويأكلوه فلذلك لا يزال
الفهد مستخفيا متواريا خوفا من السباع. الثعلب محتال خبيث يجعل لبيته عدة ابواب فاذا جاع الثعلب
ولم يقدر على صيد قصد المواضع الحارة الرمل فيستلقي على ظهره وينظر الى فوق ويحبس نفسه ويجذبه الى
بطنه فينتفخ انتفاخا عظيما فاذا رأته الطيور حسبته قد مات فهوت ساقطة عليه لتأكل لحمه فيقبض على
بعضها فيأكلها فهو ذو مكر وخبث ويقال ان بين الخذاف والثعلب صداقة وحكى الشيخ في الشفاء
عند ذلك لانه شاهد قتالها عند شمس الملك واذا تمرغ في الفلاة قبل ان تسنبل لم تسنبل وذا الثعلب
يقرب من هذا ويترك في بيته ورق العنصل ليأمن من الذئب وعنب الثعلب مع اللبن يفعل بهذا
الفعل واذا اثر فيه الضرب ابرأه بصمغ شجرة تسمى قنطورا واذا مرض اكل لعل التراب فيشفى بذلك
ابن اوى مكار محتال كالثعلب الا انه ضعيف واكثر مسكنه الاجام والقصب والمستنقعات وهو
يسرق الدجاج بالليل وكذلك الطيور واذا احست الدجاج به صارت اسيرة له فيجد بها بالخاصية فياكلها
ويحتال على صيد طيور الماء والكراكي والبط النائم على جنب الماء الجاري بان يرمي من فوق الماء حشيش
فرعج تلك الطيور عند وصول الحشيش اليها ثم تستقر وتأمن بعد ذلك علما انه حشيش فاذا علم هو
او الثعلب وكل ما انها واثقة بذلك وانها امنت رمى بعض الحشيش في الماء واخفى نفسه في ظله
ساعة حتى يصل اليها وهي آمنة فيقبض على بعضها فيأكلها. الكلب هو في طبيعته ذو فحص يقفو
الاثر ويطلبه بشمه فهو دليله ومرشده ويعرف بشمه البول ابوله او لغيره وهو يتبصبص ويهش لمن
عرفه وحسن اليه ويحب صاحبه اكثر من جميع الحيوانات ان اشلاه على شيء اطاعه وان كان صيدا اسرع
في طلبه ناصبا رأسه رافعا ذنبه مسرعا كالفارس البطل يفعل ذلك بفرح ونشاط وقد يعلم احيانا
ان الصيد بعيد لا يلحقه ولكن يفعل ذلك طاعة لصاحبه ورضاه ويغضب ويهر على اعداء صاحبه ولا
يهوله شيء عند ذلك واذا طلب الشيء تشمم الارض وتتبع اثار الحيوان فان اشتبهت عليه واختلطت
عليه الطرق عاد من حيرته وضلالة وذهب في كل جهة متشمما ولا يزال دأبه ذلك حتى يتحقق الاثر ويعرف ذلك
الحيوان الذي شم اثره والجرا الصغار ياكل العظام من غير ان يتقابل والكلاب اذا دودت بطونها
اكلت سنبل الحنطة فبرأت واذا مرضت تعالجت بالحشيشة المعروفة لها واذا اكلت لحم الانسان جنت
والكلاب السلوقية تتولد من الكلاب الاهلية ومن الثعالب والكلاب الهندية تتولد من سفاد الكلب وطاغوس
وهي لفظة يونانية زعم الشيخ ط منه انه الببر وهذه الكلاب الهندية المتولدة انما تستأنس من البطن
الثالث وما قبله سيئ الخلق ويعيش الكلب الذكر من السلوقية عشرة سنين والانثى اثنتي عشرة سنة وبالجملة
الذكور اقصر عمرا من الاناث لكثرة كدهم وشدة تعبهم واذا سبقت الكلبة ورم فرجها والكلاب
تتوالد الى ثماني عشرة سنة والكلاب تنذر صاحبها بعجائب وبلايا تقع في المستقبل فتبكي وتعوي
القرد حيوان اقرب الى الانسان من غيره من سائر الحيوانات وهو قابل للتعليم دون غيره وقيل ذلك
يتخذه البطالون صنعة ويعيشون ويلعب بحركات تضحك منها وهو شديد الغضب سريعه ولا يقر

السبحة ويتعالج بشرب بوله عند المرض فيبرأ ويقال ان قريبا من جبل النجح فيه غابات ورده منتصبات
القامات وكان ملوك الفرس يأخذون منها واحدا فيؤدبونه ويقوم على رؤسهم وكان له خاصية عجيبة
يعرف الطعام المسموم بشمه فيجتنبه ولا يأكل منه وبلغني ان واحدا من القرود وكان مع صاحبه بمصر وكان قد
علم السرقة بان يحمله على كتفه قبالة طاقة مفتوحة تحت الى الغرفة ويرمي فيها الى صاحبه فيأخذه ويمضي وكان
هذا القرد يحب الصبيان واللواطة وكان بابه الصبي فيلوط به ولا يلتفت الى الناس ثم اتفق انه طلع بها
لسبب السرقة فصعب ويكون هذه القرود في اليمن كثيرا وكذلك في الهند وسمعت ايضا ان رجلا اراد ان
يلوط بصبي نائم عنده فوثب اليه القرد فجرح وجهه ومزق ثيابه ثم ان ذلك الرجل صادف القرد واطعمه و
تعاهده حتى وجد الفرصة الاولى فخانه القرد ونظر اليه فاشار اليه القرد بعينيه ويديه افعل ما تريد انظر
الى هذا الحيوان وذكائه وفطنته كيف هو انس بالافعال الا انه لا نطق له **الجاورد** وهو الجند بيدستر
وخصية هذا الحيوان يدخل في الادوية والعقاقير التي يعالج بها فاذا طلبه الصياد لاجل خصيته امعن
في الهرب فان لحقه قطع خصيته فارماها اليه ونجا ناجيا بنفسه فان لم يرجع الصياد عن طلبه يستلقي
على ظهره فاراه انه لا خصية له لانه علم ما يطلبونه منه فحينئذ يرجع عن طلبه وهذه الهامات عجيبة و
امور غريبة يحار فيها اللبيب **الهرة** يكون قوة النظر عند التلبد ضعيفة عند المحاق ويكون مدة حملها
خمسين يوما ويضعف الذكر بعد الجماع ويقوى الانثى وبعد الجماع ينقلب الانثى على قفاها ليصل الماء الى محل التوليد
وبعد الولادة يجوع جوعا عظيما فان لم يجد شيئا فقد زعم انها تأكل من شدة الجوع اولادها وقيل انما تفعل
ذلك محبة لاولادها واذا مزج المسك بماء السذاب ومسح على انفها جنت **واما هرة الزباد** فلها ثقب
صغير بين فرجها ودبرها يخرج منها الزباد في اوقات معلومة فيلتقط ويجمع ويخزن ويترك في آنية وقيل
انه يخرج الزباد من فروعها وهي مثمرة كالسنور وهي كثيرة بارض الهند كالسنور عندنا **الارنب**
الارنب من طباعه الجبن والخوف والجزع والعناية الالهية لما علمت عجزه وضعفه اعطته آلات الهرب
فهو قوي العدو ولا يكاد الفرس الجواد يلحقه ويقال ان الطالب اذا كاد ان يلحقه في الثلج دس رأسه
الذي له في الثلج ظنا منه ان ذلك الفعل يخفيه عن الطالب مع ظهور باقي جسده وهي كثيرة الولادة
الفرس عنده زهو ويحب الانثى والسفاد ويصطفي لنفسه جماعة من الاناث ولا يمكن الغير
القرب منها وهو ذكي شديد السمع اذا نام صاحبه بالليل ثم سمع حسا نصب اذنه وايقظه و
يبصر في الليالي المظلمة ولا يستحم بالماء الذي يشرب منه وفي وقت الحرب يراه رافعا ذنبه ناصبا
اذنه يحمحم ويضرب بيده ورجله الارض كأنه عالم بتلك الحرب وربما اتفق قتل صاحبه او موته لا يأكل
شيئا اياما والفرس لا طحال له ومن شأن جميع الحيوانات تسود في الشيخوخة الا الفرس فانها
تبيض عند ذلك وعرق خياشيمه ويعرف الفرس احوال صاحبه يوم القتال ويوم الموت اجود من صاحبه
والرماك تصبح المهر اليتيم والخيل يحب الاغاني وعاقر الرماك اذا رأت فرسا انثى الزبيبه ولم تريده
وكان ذلك سبب الاكه اذا ابن لها **وفرس الماء** يكون في النيل وهو يقابل التمساح ويعلمه
في الماء وكل موضع يكون التمساح موجودا يقصده الفرس ليقتله ويصعد هذه الفرس بالليل الى البر
فيرعى الغلال ولا يرعى الا ما كان قريبا من الساحل ولا يبعد عنه الا بقدر ما يعرف انه يكفيه وشكله
كشكل الفرس الا ان ذنبه قصير يشبه ذنب الخنزير وصوف جلده يشبه صوف البقر وجبهته
اوسع من جبهة الفرس الاهلي وجلده يكون ثخينا فاذا اراد اصحاب الغلات طرحوا في طريقه الترمس

بصرا جيدا وفي خواص الخيل انها تعرف صوت الفرس
الذي قاتلوا فيه بعض الازمنة ويحب صح

فاذا اكله انتفخ بطنه ومات **البغل** يعرف الطريق اجود من معرفة الناس ويعيش اكثر من ابيه وامه وهو
اروح عيشة منهما والبغال لا تلد وذكروا له عللا لا يليق ذكرها ههنا **الحمار** لا يعرف شيء من الحيوانات الطريق
مثل الحمار فانه لا يضل على طريق سلكه مرة واحدة واذا ضل صاحبه هداه الى المحجة وليس في البهائم احد
سمعا منه وهو ثقيل يبيد في مسيرته شرب وقيل انما يفعل ذلك حزنا من خياله اذا رآه في الماء وكذلك
الفيل واذا شد الخنزير على ظهر الحمار بحيث لا يقدر على الحركة وساق الحمار سوقا جيدا انتهى الحمار ومات الخنزير
على ظهره والحمار يعرض له زكام فان صار سرا له مات ويؤذيه البرد ويهرب منه ولذلك لا حمار في البلاد
الباردة جدا **وحمار الوحش** الذكر ينزع خصية ولده الذكر باسنانه لئلا يشاركه في الجماع ولما عرفت
الانثى صنعه اختفت من الذكر عنه حتى يقوى جسمه ويصلب حافره فاذا وثق على النجاة من الفحل برز ولهذا
السبب قلت الفحول فيها **البقر** اما الثور فهو كدود عمول وقوته بقدر جسمه وهو كثير المني وشهوة السفاد
في قوته ان لم يحصل له نزل للفحل ولم يسكن وذلك يؤدي الى سقم جسمه لكون شدة الشهوة وذكره للاناث
وعرضه عليهن يحك جسمه ومدمله فاذا احصي انقطع كل ذلك فاستراح يكون عجلة واذا دهن انفه بدهن
الورد ظهر له الصرع وبينه وبين الاسد عداوة شديدة واما البقر الزنج يجري كالخيل عليها ملك الزنج وعو
عوضا عن الخيل والابل فانهما لا يوجدان في بلادهم ولها سروج ولجم تترك كما تترك الابل وتثور كثورانها
ويقال ان في بعض قرى المجوس المرد فيه في القرى ما يشبه هذه البقر الزنجية ويكون احمر العينين وسوعنه
باقي البقر **بقر الوحش** يحب الغناء وسماع السماع وانواع الاوتار والملاهي والدف ويستغرق عند سماع
ذلك بحيث لا يخاف في النشابة والحديد وسمعت في بعض نواحي خراسان يخرج القنصة بالليل معهم دفوف
وصرنايه وطاسات يضربون بها وبين ايديهم فانوس فيه شمع وبقر الوحش وغيرها من الحيوانات يقصدونهم
مستمعين لاصواتهم والحانهم مستغرقين في ذلك حيارى سكارى ويبقى اولئك القوم يذبحون تلك الحيوانات
ويتركونها في الصحاري من غير ان ينفر بها احد وينهزم ولا يزال ذلك فعلهم حتى يذبحون حاجاتهم ثم يمضون
في جهة تلك الليلة فيجمعون تلك الذبائح ومتى كانت اذنه اليمنى منتصبة يسمع كل صوت واذا كانت نائمة
فلا يسمع شيئا واذا مرض يداوي باكل الحية ويبتدي من ذنبها الى رأسها ولا يأكل الرأس وقد يبقى في
فمه واذا اكل الحية عطش فيدور حول الماء ولا يشربه خوفا من ان يتفرق السم في جسده بل يمضي في
طلب السرطان فيحصله ويأكل فيدفع مضرة السم واذا وضعت الايل اكلت لوفا ويحب القرا ويسوق
اولادها الى الموارد والمشارب وتنبهها في الطريق على مواضع الملاجي والمهارب ثم يطلب لها مغارا
لا منفذ لها فيسكنها هناك وتقف هي على الباب خوفا ان ينوبها نائب فيقابل عنها والذكر منها
يسمن كثيرا فيختفي عند ذلك من الخوف ولا يلقى قرنه الا في حصن حصين يتعذر الوصول اليه صيانة
وستر الحجيمة لانه سلاحه ولا جرم في ذلك عن ان يظفر بقرنه ولذلك يقال في الامثال اوسا لحسن نحو
الايل قرنه وقيل انه لم يعثر على القرن الايسر كأنه يخفيه بخلا به لما يعرف به من المنفعة في بعض ادوائه و
ولدها يكون في السنة الثانية كودين وفي الثالثة يصير ذا شعبتين وفي الرابعة ذات شعب ثم انه
بعد ذلك يخرج على شكل واحد فيختفي سنة بعد ذلك وفي كل سنة يلقي قرونه مرة واحدة وفي اول
نباتها يكون فيها لين ثم يقوى بعد ذلك ويشمسها لتستحكم ثم انه يحتك على الشجر بالتحكيك بها فان لم يتالم
بوخز توازيه واتقيا بذلك السلاح وفي بعض السنين صيد ايل وكان قد نبت به حشيش على رأسه النبات
المسمى باليونانية فصوفس واذا وضعت الكلية الشحمة قبل وقوعها على الارض لطخنا انها نافعة الاعياء ولذا

مثانة والفرس والبغل والحمار يسمن على الشرب الا ان الفرس
يحب الماء الكدر واذا وجد صافيا كدره برجله ثم [شرب] كان صح

وذكره قوي شديد فاذا نزل عن ظهر الانثى تقعده
ان كان نزل على اليمين يكون المولود عجلا وان نزل على الجانب صح

يعرف وجودها الجواميس فقال انه ينام قليلا الآن في دماغه دودة تتحرك دائما كالحلو واكل لحمه يورث الفيل
وقلة الحياء ذلك انه يهتك الغنم غنمة وهو نوع لطيف في الحيوان مبارك كله منفعة قيل ان سقط منه شي
ويكون علامة القرن في الخروف عند ولادته ظاهر وقد تلده وله قرن في بعض المواضع وكثيرة التي قد
خلصت من الذئب يكون لحمها الذ واطيب مما ذبحه القصاب واذا عمل من صوف الشاة ثوبا للقيح فيه
قمل والغنم شديدة الخوف يهتم على وجهها لا الغرض ولا تهتدي الا الى الاسد قال ربما قصد الموضع
البارد واذا وقع عليه المطر لا يبرح من موضعه وان هلك ويتبع التيوس والكباش بالطبع والغنم يقطع
بعضها تجاه بعض الى الزوال وبعد الزوال يضطجع متدابرة وتخاف من الرعد خوفا شديدا بحيث اذا عاين
الحامل الى قلات تسقط ومرعى الاجتماع الماعز اذا هرب من القطيع فاحلق لحيته فانه يتاذى به ولا
يهرب بعد ذلك ونوع من النبات يسمى العنكبوت يحبه الماعز فيأكله ويسمن واذا اصاب ذلك السباب وسح
به جلده تألم بذلك وربما مات واذا سلخ جلده ووضع وهو حار على اثر الملسوع في موضع اللسع نفع
ذلك سواء كان اللاسع حية او عقربا او غير ذلك وهي كالغنم في الاضطجاع متقابلة قبل الزوال
ومتدابرة بعده وتقف في المطر وقوف حيران حتى يحرك الراعي رأسه واحد منها فحينئذ يتبعه الباقي المعزى
انفر بالانسان من غيره واقل كسلا من الشاة وهو ضعيف في البرد وخائف من صوت الرعد كالغنم
الماعز الجبلي هو عدو الحية يأكلها ان وجدها وله صداقة عظيمة مع السمك فيأتي الى الساحل ليتبع
السمك والسمك ايضا يرغب في رؤيته فيقرب الى الساحل لذلك ولا يحد المعزى الجبلية الا نوعا يسكن
هي والكباش الجبلية شواهق الجبال ويرمي نفسه من قلة الجبل عند الخوف على قرونه ويتوهم سلامته فيكون
كما توهم وينتصب قائما على الارض واذا دخلت الشمس الى برج الحمل فاحدث عند ذلك مرارة هذا الحيوان
ومزجها بما المهند با والكحل امن من لسع الافاعي الجمل حقود طويل التذكر لمن ضربه يوما فاذا وجد الفرصة
انتقم منه وهو كد ودجال الاثقال واوصال كتفيه وعرقه صلاب الى روا وبارها وربما طاقتها شديدة
البنا وكذلك الاعصاب وجميع الجمال يكون الشقشقة التي فيهم مشقوقة واذا هاج الجمل وحنش على ذلك
الشقشقة التي يخرج من فمه وقت الهياج لم يوجد وحسبه في غاية الشدة اذا اعطي منه ورق العوسج كان زيادة
في القوة وله صبر على العطش بحيث يصبر عنه خمسة ايام لا يشرب شيئا ويحب الماء الكدر واذا وجد الماء
لشرب كثيرا ويعيش ثمانين سنة وربما بلغ المائة واذا مرض الجمل اكل ورق البلوط فانصلح حاله بذلك
الزرافة جميع الحيوانات التي لها اربع قوائم اذا مشت قدمت في الاول يدها اليمنى الا الزرافة فانها تقدم
اليد اليسرى ثم تقدم اليمنى ويديها وانفها يشبه الجمل وجلدها يشبه جلد النمر وقرناها يشبه البقر ولها قرنان
صغيران يشبه قرن الابل او لا ينبت وذنبها يشبه ذنب الغزال وهي دابة عجيبة ذات اطلال صحيحة الحلق
منصوبة النظر الى مؤخرها العقر رجلها وهي متولدة من النوبة العظمة التي في بلاد السودان ومن الابل الصغير
الخلق القصيرة القوائم والزرافة قد يكون انسية وقد يكون وحشية الغزال يحب البراري والقفار ويكثر
فيها في العدو والرعي والنظر الى القاصد له وهو شديد النظر ولذلك يسمى باليونانية المبصر ويحب الماء
المالح ويأكل الحنظل واذا رعى عن الغزال حنف مات في الحال ورأيت قد علق بعضهم ان سبب ذلك
ان الغزال للنوم يخف (?) ومتى دخن من قرن الغزال في البيت هربت الحيات الساكنة فيه واذا علق
قرنها خرزة وشد في عنق الفرس الكسلان في العدو فانه ينشط بعد ذلك في الجريان والعدو ويعيش
الغزال عشرين سنة والارض التي بها غزلان المسك هي ارض واحدة بين الصين والتبت وانما خص

ترجيح
المسك التبتي على الصيني احدهما دعي غزلان التبت سنبل الطيب وانواع الفوى من الافاوية وغزلان
الصين ترعى الحشيش الوجه الثاني ان اهل التبت لا يخرجون المسك من نوافجه كاهل الصين ويحصل بسبب
ذلك الغش بالدم وغيره واجود المسك ما خرج منه بعد بلوغه النهاية ولا فرق بين الغزلان المسك
وغيرها من بقية الغزلان في الصورة والشكل واللون وسائر الاحوال الا في الانياب فان الظباء المسكية
انيابها كانياب الفيلة خارجة من فكيها قائمتين منتصبتين ابيضين كالشبر واكثر واقل واجود المسك
ما تغذى الظبي من سرته على الصخور ويحكه لانه يلذعه تلك المادة ويحكه لحدتها فيحك سرته بالحجارة
فيسيل الدم على تلك الصخور ويجففه حر الشمس ويوصله الى الكمال وبعده ما يقطع نوافجه عند صيده
وتركه زمانا كان في رائحته في الوقت زهوكة دابة تسمى بالتربانية وله العلماء الحوس هذه دابة لا اعرفها
وعجيب شانها على ما هو مسطور في الكتب انها دابة صغيرة كشكل الجدي وقده وهي ساكنة عجفا
الا انها قوية الجسم سريعة العدو ويعجز عنها الظباء وغيره ويكون لها في وسط رأسها قرن واحد طويل
منتصب مستقيم هو سلاحها يقاتل الحيوانات ويناطحها ولا يغلبها احد منها ويحتالون الصيد
بفتية مليحة فانها تحب الصبايا فيأتون بها الى المواضع التي تكون هذه الدابة فيها فاذا رأتها وثبت
الى حجرها كانها تطلب الرضاع يفعل ذلك طبيعة وغريزة كسوف الطبيعيات ثم انها تأخذ ثديها
وترضعه تمصه مصا فمن غير ان يكون هناك لبن ولا تزال تمص الثدي حتى تبقى كالنشوان من الخمر او كانها
في النوم فتأتيها الصيادون في هذه الحال فيوثقونها شدا وهي ساكنة لا تتحرك ثم تأخذ ونها بعد ذلك
الزبرق وهو دابة يكون في ارض الهند اصغر من الفهد وذنب ميله ولونه احمر ذو ذنب وله عينان
براقتان وهو سريع الوثبة يبلغ في وثبته الى الاربعين والخمسين ذراعا واكثر متى صادف الفيل يثب فيرش
عليه من بوله بذنبه فيحرقه وان لحق الانسان فيقتله وقد شرف احيانا بهذه الدابة على بعض ان فتى تسلق
الى اعلى ما يكون من شجر الساج وهي كالنخل الطوال واكبر منه لكن الشجرة الخلي الكثير في الناس فاذا عجز هذا
الحيوان عن ادراكه وثب الى اعلى الشجر فان لم يلحقه في تلك الوثبة يرش من بوله الى اعلى الشجر فان لم يلحقه
وضع رأسه في الارض وصاح صياحا عجيبا منكرا فيخرج من فيه قطع من الدم ويموت في ساعته واذا اصاب
البول الشجر يحرق من بوله الخشب وتدخر ملوك الهند في خزائنها مرارة هذا الحيوان وهو سم ساعة
وهذا الحيوان يتخاف من الكركدن ولا يأوي في مواضعه ويهرب منه كما يهرب منه الفيل وكما يهرب
الفيل من السنور ولا يقف لها راسو حيوان يشبه السنور وصوته اقوى من صوت السنور ومن هذا
خواصه مع الثعبان انه اذا رآه الثعبان قصده ليبتلعه فيلتف عليه فيصيح صيحة ينقطع منها ذلك الثعبان قطعا
من غير ان يحدث به شيء قالوا ولولا وجود هذا الحيوان لاتلف الثعبان اهل مصر القنفذ عدو الحية يمسكها
ويجر رأسه ليعض الحية على ذلك الشاب الذي لم يموت من ذلك ويقاتل هذا القنفذ مع الثعلب ايضا
الا ان الثعلب يتلطف في الحيلة عليه عند اخفاء رأسه فيبول على بطنه فاذا اخرج رأسه عند ذلك
امسكه والحيوان يزيل شابه عنه بسنانه ويلد الانثى خمسة اولاد والقنفذ يحس بالشمال والجنوب قبل
الهبوب فيغير المدخل الى بيوتها وتسد الباب الذي تعرف انه يجي منه الريح وفي بيته يكون له بابان شماليه
وجنوبيه فاذا هبت الشمال تسد ذلك الباب وفتح الباب الجنوبي وبالعكس وحكى الشيخ في الشفاء
ان رجلا كان بالقسطنطينية كان قد ثري بسبب انذاره بالرياح قبل هبوبها لينتفع ان سفن كان
في البحر بواسطة قنفذ كان في داره يفعل الفعل الذي ذكرناه واذا جاء العنب طلع الى الكرم فكونا

ثم يقطع العنقود ويشكه بخشبة ثم يدخله الى بيته. الفار طبعه الفساد وفي البيت الذي يكون فيه لا يترك
شيئا مما يقدر عليه من انواع الفساد الا صنعه. وذكر ان الفيران يتقاتلون قتالا شديدا ثم انهم
عند اوائل القتال يجعلون حبلا ويشدون اجسامهم فيه لئلا يقدرون على الهزيمة عند اشتداد الحرب
ثم يشرعون بعد ذلك في القتال بالاسنان ويتعلق بعضهم ويمزقون ما قدروا عليه من جلودهم ويكثر
القتل والجراح بين الفريقين ما دام الحبل صحيحا فاذا انقطع الحبل رجع كل واحد منهم الى مقامه فان بقي واحد
منهم في ذلك الحبل يحفظوا في خلاصه ويحبون الذهب والدر والحلي ويسرقون منه احيانا ويخبونه وحكي
ان رجلا حل من فار كان يحوم حوله فرمى عليه قصعة او نحوها فدخل الفار الى النقب واخرج منه دينارا
وتركه قريبا من القصعة واستنظر ان يخلعه الرجل فلم يفعل فدخل واخرج دينارا آخر ووضعه على الاول
فلم يفعل بخلعه فلم يزل يخرج دينارا بعد دينار حتى اخرج من النقب الخرقة التي كان الذهب مشدودا فيه
وكثيرا ما يه مشيرا انه بقي شيء من الذهب فانظر الى ما الهم الله تعالى هذه الحيوانات من لطائف الادراكات
والفار يقصد من عنب النمر فيبول عليه فيبقى مثل عليه بثورات وللفار عداوة مع العقرب فان ضرب اخاه
ما مرة قتله والفار اذا قتل العقرب اكلها فينتفع بذلك. الفار البري اذا اجتمعوا ولهم رئيس فيصعد ذلك
الرئيس الى موضع عال كانه طليعة فاذا رأى شيئا صاح وضرب باسنانه بعضها ببعض ليهرب الفيران
وان تغافل عن ذلك حتى وجد العدو وقصده الكل وقتلوه لتغافله وان لم يجد هذا الرئيس الذي
جعلوه طليعة احدا جعلوا يرعون انواع الحشيش ويحملون نصب الرئيس الذي هو طليعة لهم واول ما
يريدون الخروج من حجرتهم الى الصحراء يخرج الرئيس اولا فان لم يجد احدا صوت لهم فيجتمعون اليه
وسمعت ان فيران السرايا ان يجتمع منهم الوف ويأخذ كل واحد منهم في فمه عود قصب ويأتون الى نهر
الكر فيعبرون الى جانبه الآخر بركوب كل واحد ذلك العود فاذا وصلوا الى الجانب الآخر استقبلهم مثلهم
من الالوف فيتصافون ويتقاتلون قتالا شديدا يحث بعض من الفريقين الوف كثيرة ثم يتفرقون ويمضي
كل الذي يريدون سرقه على البطنة ثم يضع ذلك الفار يده ورجليه على ما وضع على البطنة ويجر الى [illegible]
يصلون الى حجرتهم فيتقلونه اليها. الكلب البحري هذا الحيوان يقال انه يجامع في فمه ويلد منه ويأخذ الحلي
والجواهر ويلعب بها وان ضربه احد يطلب الفرصة فيه فاذا وجدها كافاه ويمزق ثيابه وان ظفر بشيء اخذه وله
عداوة عظيمة مع التمساح فيطلي جسده بالطين ثم يجففه ويرصد التمساح فاذا رآه نائما مفتوح الفم وثب
في فمه ثم دخل الى البطنه ومزق خشونه وخرق بطنه وخرج منها فيموت التمساح ويقاتل مع الحيات فيقتلها
ويأكلها واذا مرض هذا الحيوان طلب السلحفاة فاكلها فيشفى. الحية اذا اساحت وضعف بصرها امتنعت
من الاكل حتى يسترخي جلدها فحينئذ يدخل في موضع ضيق من الحجارة ليعسر عليها النفوذ فيه فيعصر نفسها حتى
ينسلخ جلدها فاذا انسلخ جلدها شمست في مقابلة عين الشمس فينقبض لحمها ويتصلب جلدها ويصير
شأنه كما كانت في الاول وتعيش الى الف سنة ويمكن في الشتاء تحت الارض نائمة لا تأكل شيئا على
ما قيل ولا يبعد ذلك فان جلدها صلب قوي قليل المسام فلا يتحلل منها الا الشيء القليل فاذا خرج
خرجت وقد اظلم بصرها فتأكل الرازيانج وتكتحل به فيقوى بصرها وكذلك كل ضعف بصرها احتكت
بالرازيانج واذا ضربت بقصبة مرة واحدة خدر جسمها فلا يقدر على الفرار فان ضربها ثانية صحت
طالبة للهرب واذا القي المسك في الاودخن على باب حجرها هربت من هناك وان رمي في حجرها اصل دا[illegible]
من الحنظل الرطب هربت ايضا واذا رأت الحية الانسان عريانا استحت منه فلم يقربه وان رأته لابسا

ببعض صح

فرق منهم الى بلاده وهذا الفار يسرق [illegible] المسنبل
ويكيفيه [illegible] ان سام على [illegible] ويرفع [illegible] وجلية [illegible]
صح

حكت

حملت عليه بجرأة وان ضربها احد طلبت ثارها فاذا وجدت الفرصة انتقمت منه واذا ظفر بها العقارب يحرز
بها بكله على رأسها جعلته وقاية له ومشى حيثما دام رأسها سليما فاذا شدخ ماتت في الحال وبمصر دويبة يقال
لها اسمهومون لها علاج واما الصقليون فحية صغيرة قتالة ولعلاجها حجر يكون في مقابر قدماء ملوك
الروم ان يسقى في الشراب والافاعي اذا اكلت العقارب خبث لسعها وكذلك اذا اكل الهوام بعضه
بعضا وحكى الشيخ في الشفاء ان بطبرستان رجلا يجد نفسه الحيات التي بها مع كونها قتالة واذا
اتفق ان تغمزها على اللسع لانها تلسعه اختيارا ماتت وشاهد الشيخ ولد هذا الرجل وكان يختطف [illegible]
من ابيه فكانت الحياة تهرب عنه ويجد رفيده وفي صغار الحيات جبنا ربت بهرب عنه الكبار [illegible]
لسعه وبالهند حية صغيرة قتالة لا علاج لها ويقال ان بديار مصر ثعابين كثيرة قتالة ولولا وجود دو
صغيرة تميل الى الحمرة يشبه ابن عرس لهلكت الناس هناك فاذا جاء الثعبان تحلق على هذه الدويبة
اخرجت ريحا على الثعبان فينقطع قطعا ويقال ان الصل اذا جهه كوجه الانسان يموت الانسان بمجرد النظر
اليه وله عدو لعله وسعه فهو سواري عنه دائما ويقال انه يثبت لبعض الحيات اذا اسن قرون. العقرب
يقال انها انما تلد بان ياكل الولد بطنها ثم يخرج فيموت الام بعد ذلك واذا احرقت العقرب في بيت هربت
من ذلك الرائحة بقية العقارب وجه العقرب معقدة الرأس يكون لدغ فاذا ضربت شيئا تحرك وانقلبت و
يخرج سمها وجرى في ذنبها ثم طار في الملدوغ والعقارب يكون اسلم في اكثر البلاد وهي قتالة بنصيبين
يقال ان اناثها تلقح من افواهها وتلد من افواهها وهو يحب ان يسرق سرقة حلي الذهب والفضة ويخبئه
في بيته وقد يكون عنده وجدانه انواع الحلي يخلط بعضها ببعض ويخفيه في ناحية عدها وان وجده الآخذ
يصنع هذا الصنيع فضربه كافاه بتمزيق ثيابه ويستظهر على قتال الحية باكل السذاب فان رأى الحية قتلها
الا في الضب اذا خرج من وكره لا يبصر شيئا حتى يستقبل الشمس ساعة فحينئذ يبصر ويمضي حيث اراد
وله صبر على العطش وماواه البراري. سام ابرص يقال انها تسلخ بافواهها وتبيض بيضا كبيض الحيات
ثم انها تعقب البيض ويخرج اولادها عنه واذا قتل واحد منها في جحر الحية هربت منه الحية وياكل العقارب
والجراد واذا ضربته العقرب الخنفساء المسماة دان العار فيصيده وهو ياخذ العقرب فيضعها في جحره
حتى اذا احتاج اليه لياخذه يعيره العقرب. القول في اخلاق الطيور وبعض افعالها منها ما هي سباع
الطيور واكلات اللحم ويكون طويلة الاظفار حجرية المناقير حادة قوية الاجنحة واكثر التي يكون فيها
القوادم ويكون اكثر الطير انها صنفا وشتاء الاجنحة وبعضها رشيقة وافره القوادم والنار من
الطير السمي سباعا والطيور كثيرة الانواع مختلفة الاصناف تختلف بالاخلاق والهيئات و
الاصوات والعادات فبعضها يكون ذوات مكر وخبث ومنها سليمة ليس فيها خبث ومنها صياحة
ومنها ساكتة ومنها ما صوتها لذيذ يطرب بالالحان ومنها ما لا صوت له ولا نغمة حسنة فرئيس
جميع الطيور وملكها هو الرخ ويقال انه في بعض جزائر الهند وهو طير كبير عظيم يخطف الفيل ويحمله ويطير به
في الهواء وبلغني انه تبيض بيضتين كل بيضة يكون في غاية الكبر ويقال انه اذا طار على رأس
لم يحتمل ان حمل [illegible] على رأسه وبلغنا عنه امور لسنا واثقين بها ونحكيها وتنكره في العظمة ان كان
وجوده حقا. العنقاء هذه لم نرها ولم نر احدا رآها وانما هي حكايات واحوال [illegible] الله اعلم بحقيقتها
وقد قيل انها في البحر المحيط الاخضر في جزيرة قريبة من خط الاستواء وفي هذه الجزيرة كثير من الحيوانات
العجيبة واذا انتشرت العنقاء اجنحتها يكون كالشراع العظيم ولها منقار كالمعول الكبير واظفار

اذا [illegible] وقال الحية بحيلة بالطين فيتمرغ بالتراب
ثم يتغمس في الماء ثم يقاتل وان [illegible] كان النسر صح

ويكون هناك كثيرة واذا السع الحية زربقا [illegible]
الى شرب الماء مات في الحال ابن عرس صح

الكل م

فى الهوآء وعرت على جبل كل حركة بحجارة واهل الملل يحكون عنها حكايات عجيبة كما مر ودفع لها مع سليمان
بن داود ودعا بعض الانبياء عليها فى طردها عن المعمورة حين كانت تاخذ الاطفال والصبيان
وغير ذلك مما لا يحتمل ذكره ههنا **العقاب** العقبان اجناس فمنها جنس رستاقى نحو بعر الناس وصا
شديد وجنس آخر اصغر منه غبشي جبلي يأوي الى ما يبعد عن العمارة وجنس ايضا اسود خبيث صغير الجد
من غيره يأوي ايضا الغياض والجبال وهو صيد الارنب وبحمه لتعهد فراخه وهو سريع الطيران حاد الصوت
وجنس آخر ابيض اللون والريش قصير الجناحين طويل الذنب ذنبه كذنب رخمة عظيم الجثة جبلي يعيش
الجوهر تعيره الغربان طعمه من الجيف وهو ابدا الصيح من الجوع وجنس آخر بحري جبلي يأوي جبال البحر والشواطئ
كبير الفتى ضعيف الريش عريض الذنب واذا اختطف صيدا قصد به جهة العمق من البحر كانه يغيب عن المنازعين
وجنس يقال له الخالص كان سواه مدخول النسب هجين او معرف وهذا الخالص اعظم الاجناس قدا واقوى ابدا
مسافة صوت وجنس اشقر يتعطل طرفى النهار ويصيد ما بين الغداة الى العشي فالمنقار الاعلى من العقاب
ينثني ويتورم ويتعقف فيتعطل ذلك الطعم ويهلك والعقاب يدخر افراخه بالفضل عن حاجة اذا الطور لاداهه
لا يحتج الصيد كل وقت وفراخه يقال من يأتي بحشها بمخالبها واجنحتها واذا بلغ فرخ العقاب طار من
عشه والزوج من العقاب يحفظ لنفسه حرما واسعا لا يرخص لغيره من الجوارح ان يستوطنه ولا يصيد
فى حماه بل يصيد مبعدا فاذا صاد صيدا اعسر نقله وزاده ثم حمله الى عشه ومتى بين ذلك يضعه على
الارض مرارا ثم الطعم غشي ان يكون كمين ويبدا بصيد صغار الارانب ثم يتدرج الى صيد الكبار وينقض
الصيد من الروابي والبقاع من الارض لان يشتغل الى خفض ويبدا نحو الصيد من عالي والجوارح لا تقع
على الحجارة بسبب ما لها اللهم الا فى الندرة والعقاب طويل العمر ولذلك تحلل عشه فى مكانه ولعدوقه
بعض الابل وجنس اصغر من العقاب تبيض بيضتين وربما جلد ارنبا وثعلب ولا تحضنها الى ان يدرك الفرخ
فيخرجه واما فقيس وهو كاسر العظام واظنه الطائر الذي يسمى بالعربية علج وبالفارسية هماى فانه لاطائر
ودبع مدبر لنفسه ولبيضته ولفراخه ولبعيته لعصر بسبب اسبار حصه عليه فان جمعه مسترخي وسكمل يعرج
العقاب الذي يطرده لنحله ونحوده وسوء خلقه واذا انسحبت فراخ العقاب لعاطه لما لها سدر
من بعضها بعض ويتي سد اعلى الطعم ولا يبعد ان يكون احدى نخل طرد العقاب ليكلها صي وجنس
من العقاب احد بصرا من غيره يضطره فراخه الى مواجهة الشمس فانها اذا دمعت عينه اذا اكره ضعف
بصره ونقل جناحه قصد عينا صافية من الماء فاذا وجدها طار الى عين الشمس محلقا فى الهوآء حتى
يحترق ريشه من خاصه وجثته يذهب ظلمة عينه ثم يهوي منغمسا فى تلك العين مرارا فيعود شابا جديدا
قوي البصر ولا يزيد فراخه على فرخين ورباصد هما عن ذكره ويقول الآخر على عشر سديد واما ذلك الفرخ
المطرود فيعض الطير يسمى فيس فيضمه الى نفسه ويربيه ولا يتركه يهلك ورأيت فى بعض الكتب الاوى
انه تبيض ثلث بيضات فاذا افرخت رمى بواحد وامسك اثنين فيأتيه طير يسمى كاسر العظام فيحمل الفرخ المطرود
الى اولاده فيربيه معهم وحكى الشيخ فى الشفا انه يبيض ثلث ويحضن اثنين منها ويضيع الثالثة منها قال
الا انه قد تتفق فى عشه ثلثة فراخ فاذا اتفق بقية الثالث صعق بجناحيه لاشتغاله العول ثلثة لضعفه
فى ذلك الوقت عن تحصيل القوت لاشتغاله بالحضانة والتربية والسود من العقبان فاسحح اصلا واراف
بالاولاد واجنحة العقبان مفصلة واذا صاد الارنب والثعلب اكل كبده فقيده ويوجد فى عشه حجر
العقاب يأتيه به من الهند فتركه فيه لئلا يتحجر عشه كانه يتوهم فيه منفعة لبيضه واولاده وكل من وضع هذا

بج

الحجر تحت لسانه غلب على كل من تكلم معه ويكون حاجته مقضية **البازي** الذكر منها صغير والانثى يكون
كبيرة وينبغى ان يحفظ من الدخان والغبار والبزاة تتفاوت تفاوتا كثيرا واجود البزاة ما يولد من
الباز المسمى بالزرزور وما كان من غيره فهو ردي وفراخ البزاة تسمن ويكون لذيذة الطعم وفى
طبيعة البزاة التداوي لنفسها ولافراخها عند الامراض فيعرف طبها **الباشق** حاد البصر مقدام على
الصيد وعمره المنى والانثى اذا ارادت السفاد وقعت على علو وصوت صغيرا فيجي اليه الذكر فاذا
اسفدها طار بعيدا ثم عاد فسفدها فقد فى ساعة واحدة خمسين مرة ويحب ريح الجنوب وينشر فيها يستفد م
جناحيه ويرفرف مستقبلا لها وتتشاءم بها **النسر** ثقيل الحركة اذا رأى الجيفة اهوى اليها وسقط
عليها واكل منها اكلا كثيرا حتى لا يطير بعد ذلك الا بالصعوبة فيطير اذا ثم يسقط ثم انه يستقل بالطيران
والانثى اذا باضت تركت ورق الجار فى عشها لئلا يأتي الخفاش اليه فيفسد فيه فاذا باضت تخبر
العقاب من الهند فتركه فى العش حتى لا ينال الانثى مرض واذا مرضت وضعف بصرها طلبت برؤة
الانسان الميت وكحلت بذلك عينها فتشفى ويقوى بصرها والا غلب على الظن ان النسور لا تقع على الاجساد
ويقال ان النسر يعيش كثيرا وذوات المخالب اذا قويت فراخها طردتها كرها وقيل بل يلزم الوالدين
ويترك كلها فى الطعم ويراوغانها حتى يهربا عنها ويطلبها الفراخ حتى يقع فى حد وبعيدة **النعام**
طير يسكن البراري ولا يعول فراخه الا اياما قلائل ثم يطردهم منكر الصوت ويأكل جمرات ويحصاه
والحجارة والحديد فيسبك فى بطنه ويصير غذاء وذكر الجاحظ ان المعلم الاول اهمل فى النعام شيا يحتاج
الى ذكره وذلك انه يضع ثلثين بيضة فيحضن سبعة عشر بيضة ويدفن فى الرمل سبعة عشر اخرى فاذا
خرجت الفراخ من البيض اخرج ذلك البيض المخفى فى الرمل ووضع كل بيضة بين يدي فرخ بعد ان
ينقرها فيغمس الفرخ منقاره فيها فيغتذي منها فاذا فنيت يكون الفرخ قد اشتد ودرج ورأيت
فى بعض الكتب انه يقسم البيض ثلثة اقسام قسم يدفنه فى الرمل وقسم يضعه فى الشمس وقسم يحضنه فاذا
افرخ البيض وضع البيض الذي كان فى موضع الشمس الذي قد رق ولطف بحرارتها بين
يديها فيغتذى به والذي فى الرمل يستخرجه ويضع بين يدى كل واحد بيضة منقورة ليقع عليه الذباب
والنمل والبق فيغتذي بذلك وايضا يصير ما فى البيضة حارا فياكله الفراخ فيتقوى به فاذا قويت
طردتهم عن نفسها ويبيضتها كثيرة ويضعه مصطفا على خط مستقيم **الكراكي** يقال ان فراخ الكراكي
موت الوالدين اذا اسنا ولا نعلم هذا بالحقيقة ويرتقي فى الطيران بالجو العالي فان واراه عنها بعض
سحاب او ضباب احدث حفيفا عن اجنحتها وهي تطير مرتبة فيكون الرئيس فى الاول ثم يتلوه آخر عن
يمينه وآخر عن شماله وهكذا يتلوا كل واحد من هذين الاثنين اثنين آخرين حتى يصير المتقدم الاول شيخا
فى الاخير فيغتنم كرامة التقدم منها كلها فى الطيران بالسوية ولا يطيرون الا فرادا الرئيس فى المطلع والباقية
يكون زوجا ومن طبيعة الكراكي الحرس بالليل بالنوبة فيكون بعضها حارسا وبعضها محروسا ثم ان
الحارس يتردد فى المحلة ويصوت صوتا مسموعا كانه يحذر وعند الخوف يقف على رجل واحدة لئلا يغلبه النوم يهتف م
فاذا انقضت نوبته ايقظ آخر واستراح هو وينام مضطجعة الرؤس الا القائد فانه ينام مكشوف الرأس ليكون
سريع الانتباه ويصيح عند سماعه فيه وهكذا يكون فعلها الى آخر الليل فيقضى كل واحد منهم ما يلزمهم من الحرس و
بعده فى الثعلب وابن آوى ومن الناس ايضا ثم منها ما يقيم فى مكان واحد لا يفارقه ومنها ما يرحل على حله
كذا والضيف كالكراكي التي تطير فى ترقى الجنوب الى غرب الشمال فيأخذ غربا والمشرق الا البلاد للترك

فمنها نس قصار القامات صغار الجثث يكون القامة ذراعا قال الشيخ وذلك حتى ليس من الخرافات وكذلك
يسير من المشرق الى منبع النيل والذي يصيف بالشمال ويشتو في الجنوب يكون سمينا عوضا اما البط
فاصناف كثيرة في بلاد الهند وفي بعض جزائر بحر الروم لكن معادنها في الهند وهي كثيرة التفاوت في الكبر
والصغر والهيئة والنقوش والالوان العجيبة والذي يكون منها في الهند اعظم قدا واحسن لونا مما يكون
في بلادنا فراخها في جزائر الهند وداخلها وشواطي انهارها معطفة باشرة اجنحتها رافعة اذنابها ناصبة رؤسها
حالية نفسها بتصايح باصواتها والطاوس معجبة بانفسها يحب الزينة لما اتاها الله من حسن الريش وغرائب
الالوان وعجائب الاصباغ التي في ريشها وكانها والله اعلم تحب ان ينظر اليها سائر الحيوانات وتعجبها ذلك
والالوان الكثيرة وكبر الجسم في الذكور دون الاناث وفي كل خريف يرمي الطاوس الريش ثم ينبت جديد
وهو غير عفيف فيدعوه زهوه وحرصه على نشر ذنبه وعقده كالطاق حتى يراه الانثى فيميل اليه ويعيش
خمسة وعشرين سنة والدجاجة لا يحتمل من حضانته بيض الطاوس الا بيضتين لا يكون لون ذلك الفرخ لونا حسنا
الببغا هو طير عجيب لطيف القد بقدر الفواخت وهيئته مجمع من خضرة وحمرة وبياض ومنقاره مجري
حاد الطرف طامح العينين له لسان عريض وبذلك تكسب يكون قابلا لتعلم الكلام ولذلك يقبل الادب
فاذا اريد تعليم الكلام نصب في مقابلة مرآة ويقعد انسان خلفها ويتكلم بما يريد ان يعلمه فينظر ذلك الطير الى
صورته في المرآة فيتوهم انه طير مثله يتكلم فيسرع هو ايضا الى الكلام ويتعوده بعد زمان وحكى الشيخ
نفسه ان الببغا شديد يحب الصبيان المرد كثير الانس بهم والكلام عند حضرتهم قال وقد حدثني ثقة من حكايات
الببغا وحبه لصاحبه وعشقه له وجزعه عند مفارقته وحده على اتخاذه بنا اكثر مما قضيت له اكثر العجب
ويموت عند الحمل الانثيا المالحة الحمام هو كثير الاصناف في الالوان فمنه الابيض والاسود والابلق والاحمر
والاخضر والارجواني ومذهب اللون ومن طبيعته الاستيناس بالناس والف بعضه لبعض ويحبه ويعشق
واتفاق بعضه مع بعض فاذا طار رواحا زواجا وكذلك ان سقطوا وهو سريع الطيران خفيف الجناح
يحمل الرسائل والكتب من بلد الى بلد اخر وهو في السفاد غير عفيف ويتخذ زوجة والاهلي اكثر سفادا من غيره
وقبل السفاد يقبل الانثى وهي تقبله وقال الشيخ في الشفاء العل ذلك لا يكون تقبيلا ربما يقرب
بذلك بعضها الى بعض والحمام وما اشبهه يبيض بيضتين وكذلك يفعل كثير من الطير والحمام لا يبيض بعضه
الفرخ الذكر وفي اليوم الثالث يخرج النثر كله ويكسر البيض بعد عشرين يوما وينشو بان في اوله الفرخ انا
الى ان يقوى والانثى احذق في حفظ البيض وتعهده والفراخ وكذلك حكم ما اشبه الحمام وقد يبيض
الحمام في السنة اثني عشر مرة ويقال ان الفاختة تبيض بعد ثلاثة اشهر تحمل البيض اربعة عشر يوما
وتحضنه مثلها ويطير الفراخ عن العش بعد مضي مثلها ويقال ان الفاختة تعيش اربعين عاما ومن الحمام
اصناف لا يستانس والحمام الذكر يلزم الانثى وبالعكس واذا تكاسلت انثاه عن الحضانة ضربها الذكر
بجناحه يضطرها الى الحضانة والحمام الذكر يتقاتل على الانثى وهي تطيع الغالب فان عاد المغلوب غالب
رجعت اليه واذا اخرج الفرخ نفخ الذكر في حلقه ترابا مالحا ليتفتق به حلقه واذا كبر الفرخ يجادل ابوه
سفاده يخرجه بذلك والحمام كبير العمل لسانه وكرانه واباه والطيور التي تشبه الحمام في جهته
ثلثة اصناف الا ان اكثرها هو اليمام وهو ذكر القطا الصنف الثاني الفاختة والثالث وهو الصغرة
الطرغلة واقول قد تركت الورشان مع شدة قربه من الحمام واجود فراخ الحمام الربيعي والخريفي
والباقي رديان واذا راى الحمام الجوارح طار قريبا من الارض فان لم يكن له مغالطة فانه لا يقدر علب

الا بالحيلة

يصيف فيها صح

ولها نقط وحسن وهو حارس للنفس واذا اسفق
اسعف فات ... الطاووس يكون كثيرة صح

يبيض بيضتين ولا تتجاوز الثلثة ولا تخرج الا فرخين
واذا انفقس من البيض الاول فارك الفارط صح

يبيض بيضة الانثى ويحضن الذكر من اول النهار الى نصفه
ويحضن الانثى النصف الباقي ٣

الا بالحيلة لسرعة طيرانه وخفة جناحه ويتعالج عند المرض باكل ورق القصب فيشفى البومة هي تبصر
ليلا ولا تبصر نهارا فهي لذلك تطير ليلا لطلب المعاش وهي تسكن الخراب وتحب العزلة والخلوة
ولها عداوة قوية مع الغراب وهي تغلب جميع الطيور ليلا والطيور اذا وجدوها بالنهار اجتمعوا عليها
وقاتلوها وصاحوا وشنعوا عليها لاستشعارهم كيدها ومكرها ليلا ولانها تاكل بيضهم واذا اسمعت الحيات
والافاعي صوتها ارعدت وتبيض بيضتين بيضة تاتي بالنوم والاخرى تزيل النوم واذا اردت
ان تعرف ايهما تجلب النوم فاطرحهما في الماء فالذي يغوص تجلب النوم والاخرى تزيل النوم الهامة
لها مع الغراب عداوة شديدة يقال ان بيضة الهامة والغراب يتبدل كل واحد بالاخر فاذا جاء
فرخ الغراب عند الهامة صاح ذكر الهامة بلسانه على ما قيل وقال تعالوا فابصروا ما خرج لنا من
الفراخ البغية التي لا تشبهنا ويضرب الانثى على ما اتت به من الفراخ وهذا على ما تراه رايناه مسطورا
ولست واثقا به وما ادري ابدال البيض بالاختيار او بالسرقة وعلى تقدير السرقة ما ادري ايهما
السارق واذا مرضت الهامة اكلت ريشها فتشفى الحبارى يقال انه طير شديد الحمق ويحفظ
بيضه وفرخه مع حمقه والعقعق مع ذكائه وفطنته يضيع فراخه وبعضهم ثم يطلب فراخه ويضرب
في المثل كل يحب الولد حتى الحبارى وسلاحها في دبرها كانها سدرق على الذي يطلبها ولهذا قيل في
المثل الحبارى سلاحها سلحها قال الشيخ في الشفا وحكى لي شيخ من الصيد وكان ثقة انه شاهد
حبارى يقاتل الافعى وينهزم عنه الى بقلة بالقرب يتناول منها ثم يعود الى القتال يفعل ذلك مرارا
وكان الشيخ كامنا عند مصيدته والبقلة قريبة منه فلما رجع الحبارى الى البقلة للقتال قلع البقلة فلما عاد الحبارى
الى البقلة لم يجدها فدارت حول منبتها دورانا متتابعا ثم خرت ميتة لان البقلة كانت ترياقها
وخفى الشيخ حين وجدت له البقلة انها كانت الجنس الغراب سفاد الغراب انما يكون بالفم لا بان يقعد
الذكر على الانثى واذا مرض الغراب اكل نجاسة الادمي فيشفى وذكر في التعليم الاول غراب الماء
وهو الملك العقعق يعمل عشه في موضع لا يصيبه الشمس ويبيض فيه ويترك ورق الحباز ليلا يصل
الخفاش اليه وهو سارق يسرق ما وجد من الحلي والجواهر وعقود الدرر والصابون وغير ذلك مما يجده
مطروحا ويرميه في موضع اخر وينسى افراخه ويتركها وحكى الشيخ في الشفاء عن مشاهدته انه راى ها
عقعقا يعبث بباشق مربوط ولو كان ترتيب الحجم يقرب منه ليطعمه به فاذا اقبل الباشق وكان ان
يحطمه طار وهرب عنه يفعل ذلك مرارا كانه يستهزئ به واذا اعرض عنه الباشق اتاه من الوجه
الاخر ونازعه في طعمه وشغله عنه بجذب ريش ذنبه فهذا يدل على ان من طبيعة العقعق ان
يعبث بغيره القطا لا يكون طير اعرف منه بالطريق واذا وضع بيضه في الصحارى غطاه بتراب
ومضت وتركته اياما فاذا جعت ما يحتاج الى ان يطلبه لبعد العود بل يرجع فيقيم عليه كانها كانت
مقيمة عليه وهذا في الهدايات التي يحاوز بها طاقة الانسان فان الانسان مع عقله وذكائه
اذا دفن شيئا وعلمه بالعلامات الكثيرة قد لا يظفر به عند الفحص الشديد ولاجل ذلك ضرب
العرب المثل المشهور في قولهم اهدى من القطا كتبهات في منتشرة لا منتظمة كما هو حال الكراكي
والذكر اكبر من الانثى ويشبه الحمام في الصورة وهو طير يسكن الصحارى القبج من الطير ما ليس
له قوة على البعد في الطيران وانما يعتمد على المشي ولا يعشش فوق الشجر بل على تراب لين او حشيش
يجمعها لكي مثل القبج والدراج وغيرها من الطيور ولما كانت هذه وما يشبهها عاجزة عن

التردد لتحصيل القوة لضعف طيرانها خلعت فراخها يلقط الحب ولا تنفعا عنها البيض ومن العجايب
ان الصياد اذا قرب من مكان فراخ القبجة ظهرت له القبجة ودنت منه مطمعة له فيها ليتبعها فيغفله
عن فراخها والذكر فيتفقص بيض الانثى ويدحرجه خوفا ان يشتغل بحضانة البيض عن السفاد ولهذا السبب
يخفي الانثى بيضها عن الذكر والغالب من القبج بين المتقاتلين يتبع المغلوب حتى يسفده ويسفد ايضا مغلوبه
وكذلك يكون الدراج والصياد يجعل ذكر القبج في قفص ويضعه في الصحراء فعندما يصيح صاحبا
سر الدم العياح افواجا فيقاتله فيقع في الفخ ولا يزال ذلك دابه حتى يقع جميع الذكورة في فخه
وان كان عرض الذكر الذي في القفص انثى خرجت اليها الذكورة من العياح ويكون افواجا يحامي عنها
ويساعدها فاذا اطر ديجيج قرب اليها كالمشفع بزخمه صوت كانه يشكو اليها ويصحبها في ان لا يصوت
لئلا يخذ الذكورة عليها وللقبيح قدرة على كفر نعمة الا اضاف شي وان كان هذا الذكر الا ربالي
قال القبج الذي في القفص لانثى خاصة تركت البيض وخرجت اليه ليسفدها وتركت القبجة القرينة التي
في القفص والقبج عنده من الشبق ما لا يملك نفسه عند رؤية القبجة ان يقع على الصياد الديك الاهلي هو
عجب وصلف في طبيعته وله مع ذلك كرم وايثار بالحب اذا وجده صاح طالب للدجاج سابقا
بذلك القوت ويوقظ الناس بالليل بصياحه ويبشرهم بمجي الصبح وطلوع الشمس ويونس القيمين ة
والمسافرين بصياحه ويحث الركب على السير والحراص والصناع على العمل واذا سمع المريض صوته يلهم
خفة وراحة من ذلك المرض ويكون الديك فرحانا دايما والدجاجة اذا استغربت ذلك خشيت عليه
وسعدته والدجاجة اذا غلبت الديك في القتال تشبهت به في السفاد والصقيع وقالت ذنبها
كالديك وقد نبتت لها مخلب قال الشيخ فيعلم من هذا ان الطبيعة مطيعة للانفس النفسانية والديك
فسبيل الدجاج واذا ماتت عن فراخها فيترك السفاد ويعول الفراخ والدجاج الكبير يبيض اكبر
من الصغير الى قريب من ستين بيضة وبعض الدجاج قد يبيض في اليوم مرتين وقد يتلف الدجاج من
كثرة البيض واذا اكل الديك نجاسة العقاب نبت ريشه **الخطاف** هو طير ياتي اول الربيع ويبني
عشه في البيوت فيحمل الطين برجله ثم التقط هشيم التبن والحشيش يلقيه ويغمس اطرافه بالماء و
يلوثها بالتراب ثم اقبل فيبني بيته بنا محكما فاذا تم باض وافرخ فيه ثم يعال كل من الذكر والانثى فرخه
مننا ويبين في ذلك ويكون غذاوهم دودا وبقا وبعوضا وذباب واذا اصاب عيون فراخه يرقان
اتى بحجر اليرقان فوضعه في عشه وكذلك يداوي فراخه عند الوجع بحشيشة يسمى عين الشمس فيضعها
على اعين فراخه فيستوي وبالجملة يداوي فراخه عند المرض ويعينها بطب طبيعي صادق لا يختلف و
كذلك اكثر الحيوانات واذا اتفق خراب عشه وسقوطه صاح فتجتمع اليه جماعة من الخطاطيف
معاونة له فيبنوه سريعا فيضع حينئذ بيضه فيه ويتكلم بكره بوزوزة سريعة فيوقظ النيام وفيه انس
كثير حيثما سكن وحكى الشيخ في الشفاء ان الخطاف يبيض مرتين فلعله يبيض في الشتاء مرة لغربته عند
ذهابه عن بلادنا هذه وقد يربط افراخه بشعر لئلا يسقط ويعلمه ان يذرق خارج العش **العصفور** هو
كثير السفاد وقد يسفد في ساعة واحدة نحو خمسين مرة وهو حيوان لجوج موذ كثير الشغب والعبث
والفساد وفيه غدر ولا وفا له في الزوج ولا يجد في طلب الغذا بل لا يطلبه الا قريبا من عشه و
مسكنه وعشه بين الناس واذا ارتحل الناس عن المساكن رحل هو ايضا ويقال ان سبب العداوة
بينه وبين الحمار اذا صاح ونهق فسد بيضه فلذلك يقع على ظهر الحمار المقروح وينقره ويعاقبه وقيل ان

ان الحمار صح

عصفور الشوك

عصفور الشوك انما يقابل الحمار لانه يحتك بالشوك الذي بني عليه عشه فيرمي بيضه ويكسره فاذا اراه من
بعيد وثب في وجهه وصاح وضرب في وجهه بجناحه وسقط على ظهره ونقره وبين العصفور والخطاف
قتال اذا اجتمعا في بيت واحد وذكر المعلم الاول ان العصفور الذكر لا يعيش سنتين والاصل في ذلك انه لا يرى
على العصفور الا على الذكر في الربيع طوق اسود ولانه يكون ابن سنة وانما يتطوق بعد السنة ثم انه يموت
بعد ذلك فلا يرى عليه طوق في السنة الاخرى واما الاناث فتعيش سنتين وتعرف ذلك بحداوة منقارها
لا يوجد في الصغار **الشفنين** قيل انه اليمام فيما زعم قوم وهو طير يحب الوحدة والعزلة لا يحب الاختلاط بالجماعة
وهو عفيف في طبيعته لا يوجد وحده في السفاد واذا ماتت انثاه لم يتزوج عليها بل ناموس الطبيعة اوجب
عليه ان يقيم كل واحد من الذكر والانثى عزبا لا يتخذ اهلا ولا سكنا وهذا من العجايب **القنبرة** وهو طير يحب الصحاري
والقفار والناس يستكبونه وهو خبيث قاسي القلب لا يهوله صياح الناس به ولا يحجم عليه ولا يخوفه
الرمي والحجارة بل يطاطئ راسه عن الحجارة ويميل عنه لفوره ويقيد في الارض ليمر عنه الحجر يستخف بالرامي
ولا يتخفف ويتهاونه يقع في البلاد احيانا واكثر ما يبني عشه قريبا من الطريق **الغداف** هذا طير لا يحضن ولا
يفرخ في سفاده واذا خرج الفرخ من البيضة لا يعرفه ولا يتعاهده بل يكون فيه زهومة يجتمع لاجلها
على تلك الفراخ الذباب والبق والبعوض وغير ذلك فيغتذون به وقيل ان الغداف يمسح على فراخه
بقطران او غيره من الاشياء الزهمة ليجتمع عليها حشرات الذباب فياكلوه هكذا رايته في بعض الكتب
ورايت صاحب الشفاء يقول ان الغداف يتعهد فراخه بعد الطيران زمانا ويباشرها وهي طائرة في
الهواء وهذا فيه تناقض لما ذكره غيره **كبوكك** قال صاحب الشفاء كبوك لفظة مولفة من نغمتين الاولى
منهما حادة والثانية ثقيلة والايقاع الاولى كب حادة والايقاع الثانية بوك ثقل وكذلك الايقاع الاول
باب والايقاع الثانية كون والبعد بينهما قريب من الطنيني وازيد قليلا وربما فعل كالقهقهة وكبوك اصغر قليلا
حجمه لقدر بالشيخ كبير لونه يشبه لون الفاختي يضرب الى الخلنجية وطيرانه كطيرانه الا ان راسه ومنقاره
ومخلبه يخالف الباشق ويشبه في هذه الثلثة الحمام وان كان راسه اكبر من راس الحمام وهذا الطير يبيض
في عش غيره بعد ان ياكل من بيض صاحب العش واحدة او ثنتين وصاحب العش يسمى باليونانية هو
اولانس وهو الذي يربي فراخه وقال الشيخ اني رايت هذا الطير فعل ما ذكر من وضع بيضه في
عش غيره فشاهدت فرخه في عش العصفور الذي يسكن الاجام فتعجبت من ذلك ورايت مرة لوحانين
كسار الجوز رخم فرخه في عش عصفور صغير جدا وهو الذي يعشش في شجر الورد والتمر ويصيح صياحا
عجيبا مولفا من الحان كثيرة لكن في هذا البستان كان قد عشش على شجرة لونه فلما استخرته وعرفته
لصغيفه ثم ان ذلك العصفور جاء فرفرف عليه ويصيح ويشنع تشنيعا عظيما ويقع امامه ولم يزل كذلك
حتى رددناه الى العش فوا العصفور ايضا وسكن غليانه وهذا كان اصغر من البازي واعلم ان المعلم الاول
ذكر طيرا اسماه كوكس يشبه البازي الا في المخلب والحمرة فانه يشبه الحمام ويشبه البازي في اللون والطيران
وله بدل التخاطيط السود التي على البزاة نقط سود فربما ظن الناس انه يتغير منه الى البازية ومن البازية
اليه واستدلوا بانه يظهر في الوقت الذي لا يظهر البزاة وما روي له فرخ قط قال وهذا بعيد قال وهو يبيض
في عش غيره كما ذكرنا قال الشيخ فلا يبعد ان يكون هذا الطير الذي ذكره المعلم هو الذي رايناه في بلادنا الا
ان الذي في بلادنا اصغر ويرجف بجناحه وراء التمر ان هذا الطاير عاهر يسفده كل طاير وليس الامر
لذلك فان الطيور انما تقصده وتصيح عليه لانه ياكل بيضها ويزاحمها في عشها ويرمي فراخها عليها

هذا الذي صح

يحوله ويعوّنه ناقر الخشب هو طير مليح منقوش منقط بنقط سود وبيض وغير ذلك وهو بقدر الشقراق
ولا يقعد في الغالب الا على الشجر يحفر الدود والصحيح ان الشجر بالنقر يبس له عرق وهو قد يستلقي على القفا
ويلد وعليه ومخاليبه اقوى من مخالب الشقراق واصناف هذا الطائر ثلثة الاكبر منها اصغر من دجاجة و
يبلغ شدة نقراته ان يضعف النصل الحديد المصعف واراد بعضهم امتحان نقره فنقر في شجرة بقدر لوزة ووضعها
هناك فجاء فوجد لها ما كولا ناقي هذا طير يقاتل العقاب ويقهره ويقال انه يحسن تدبير منزله وحواله
وله صوت شجي يغني كالنايحة فيشجي لان لا حاجة في غاية اللذة واشجى ما يكون نياحة عند قرب اجله وقد
شوهد ينوح على نفسه باشجى نياحة وهو طاير فلما فرغ من تلك النياحة خر ميتا واذا قاتل العقاب قال
هو العقاب وهو طير بعض جلدي الاصابع قصا هو طير كثير اللحن فيحدث من كل يوم لونا من اللحن
وهو الذي يقال انه يدخر في البلوط ذخيرة يكفيه سنة وعشا انما يكون على شجر فيه شعر وصوف وكذلك
ابدا يحاكي الالحان وهو لذيذ الصوت الموسيقار يقال انه يرضع المعزى وهو طير جبلي اكبر من كوك
تبيض الانثى بيضتين او ثلثة وهو يحب المعزى الجبلي ويطير حولها ويرضع من لبنها وقيل ان ارتضاعه يكون
سببا لانقطاع اللبن وهذا الطير ضعيف بالنهار وهذا الطير غريب وقد يظهر عند خراب المدن نوع غريب
في الخراب يتشأم بها ققنس ويسمى بالعربية السهانه وما ادري انه هو فاقي الذي ذكرناه او غيره فان
الكتب مضطربة في ذلك فبعضهم ذكره انه فاقي وصاحب المعتبر ذكر انه غيره فيقال انه يكون في جزاير خليج
القسطنطينية وهو حسن الصوت وعلى صورته عملوا الالة المعروفة بالارغن بعد ونه وله منقار طويل فيه ثقوب
كثيرة يصفر فيه ويدخل الهواء ويخرج من تلك الثقوبات فيخرج منها نغمات مختلفة لذيذة ورأيت في بعض
الكتب ان قرب الموت يصعد على رأس جبل وينوح على نفسه نياحة غريبة عجيبة اياما ويخرج اليه اهل تلك
النواحي والبلاد يسمعون صوته ثم يطير بعد ذلك فيأتي بحطب فيجمعه على رأس ذلك الجبل ويصفق بجناحيه
فيشعله نارا ويرمي نفسه فيه فيحترق ويتولد من رماده دود ويصير ققنسا ورأيت في بعض الكتب انه يحب
ولده كثيرا فاذا درجت فراخه ضربت وجهه بجنحتها فيغضب ويقتلها ثم يحزن اعني الابوين على الفراخ ويبكي
عليها ثلثة ايام ثم تشق الام جنبها حتى يقطر دمها على الفراخ الميتة فيحيي باذن الله الهدهد
الشقوق وينوش بجنحه يحاكيه الانسان وله لون يتبدل في الشتاء والصيف مالك الحزين هو طير ابيض طويل العنق
والرجلين يأخذ الحيتان من الماء ويأكلها وهو مع ذلك لا يحسن الصيد فاذا جاع ولم يتيسر له اشارة السمك
وجاع فانه يطرح نفسه على شاطئ بحر النهار موهما انه قد مات فيجتمع اليه صغار السمك طمعا في اكله
فيمسك منها ما يقوته وهذا هو فعله النحل يكون مجتمعا غير متفرق في مسكنه وفي طيرانه ويكون سعيه كده
واحد وله ملك ورئيس ومدبر يقتدي به في عمله فالنحل لا تقرب من عمل ولا تمس نور شجرة دون ان يرى
الملك قد بدأ بالعمل ويتناول الزهر والنحل كله مطيع لهذا الملك حسن النظام له وللملك امتياز عن ابناء
نوعه في عظم الجسم وحسن الصورة وسكون الهيئة وله ابرة لا يضرب بها شيئا ولا يلدغ بها الا انه اذا الدغ
بهامات وان النفوح ان يتعاص النحل عليه ولم يتبعه لامر صدر عنه ندم على اسائه اليه ثم يرضون عنه فيتبعون
غير منقطعين عنه ومتى لدغ النحل بابرته احد ماتت والذكر لا ابرة لها ولهذا اذا رامت اللسع الوى
عليه ومن العجائب التي خلقها الله فيه اجتهاده وحشاده وكده ومواظبته على صناعة الطبيعة من غير ملالة
ولا سامة ولا ضجر ولا فتور فاذا صادف الخلية نظيفة شرع في بيان البيوت من الشمع وهو ما يلفظه من
نور الشجر وزهره واطراف الشجر والنبت وعصارة ما يوافقها وخصوصا من الخلاف فيبتني مجمعه جدرانا

من البيوت

من البيوت مسدسات ذات طبقتين وارض مشتركة بين اهل الجانبين لا يكون ارض بيت احد الطبقتين بعينه
ارض البيت الذي في الوجه الآخر بل يكون ارض ذلك البيت مركبا في شطري البيتين الاخرين فاذا رأت
سعة الباب ضيقه بوسخ الموم الذي هو اسود شبه الزيج واول شيء يبدأ به من العمل انما هو بيت الملك
ويكون هيئته شبيها بالنقب ثم يبني بيوت الذكران ويكون اكبر من بيوت النحل الصغار والذكران لا يعملون
شيئا وانما العمل للاناث ثم بعد ذلك يبني بيوتا للذي حول بيوت العسل فارغة للاستظهار قال بعض
اهل الخبرة ان الذكران يبني بيوتها ولا يعمل بعد ذلك شيئا سوى انها تاكل العسل فقط دون النحلة ولكن
يلزم النحل باقي اكثر الاوقات فان عن لها الخروج خرجت جملة واحدة فطارت في الجو نطس وتعود ورمانا
ثم تعود الى الخلية فتشبع من العسل المعمول ولا يخرج الملك وحده وانما يخرج مع جملة النحل وان اتفق انها خالفت
الملك تتبع اثره وتطلبه برائحته وان اعيا وتعب في طيرانه حملته ويلقى بالموم ملفوفا على رجليها المقدمتين
ويسعه بالذراعين بالرجلين المؤخرين ولا يشتغل في زهر الى آخر الا بعد تفريغ جمعته الى خليتها فاذا فرغت
في ما يبونها افرخت وقد يجمع احيانا الفرخ والعسل في بيت واحد وملوك النحل حسان الصور الا
ان الاشرف والاكرم انما هو احمر اللون ودونه يكون اسود اللون مختلفة يقرب من لون النحل واما مقدار
حجم الملك فيكون ضعف النحلة العاملة واجود النحل الصغار الحقن المستدير الشكل الذي عليه الوان مختلفة
وبعضه قد يكون مستطيلا شبيها بالذكر وبعضه احمر البطن واما الذكر فكثير كسلان لا يعمل شيئا والنحل الكريم
هو الذي يعمل عملا مستويا الاجزاء في بيوت يعمل بعضها عسلا وبعضها فراخا وبعضها مساكن للذكران
والراعي للغياض والجبال اصغر واكثر عملا وقال الشيخ في الشفاء لا يبعد ان يكون ابرة النحل مع كونها
سلاحا مسيحا بها في بعضه لكنها تنفع في احالة جوهر الرطوبات الى العسلية بان ما ... وترسل فيها قوة
بوجه صبر وتدبير عسلا وكانوا يزعمون عن اهل الخبرة ان النحل الكريم العسال يقتل الذكران المؤذية والملوك
المفسدين لا سيما عند قلة العسل الصغار المجتمع في النحل يقتل الطوال ويخرجها من الخلايا فيجتنبه نحو العسل
وبعض النحل يقاتل العسال ويفتح بيوتها ويهلكها ويكون ذلك في النوادر لان النحل متيقظ يحرس
نفسه ويقاتل الاعداء وقد يتلطخ النحل بالعسل فيضعف طيرانه ويتقطر سريعا والملك لا يخرج الا في جماعة
من الفراخ تكتنفه وتحيط به وتحرسه وعند ارادة خروجه يظهر قبله بيوم او يومين تستعد الفراخ للخروج
واذا تولدت في الخلية ملوك تبع كل ملك منها جماعة فراخ من النحل ولا يتبع غيره فان تبعها ملك آخر قتل
قتله وان اتفق خروج الفراخ مع الملك وكانت قليلة وقعت وانتظرت المدد من داخل والنحل حكمه حكم
اشخاص المدينة لا يعمل كل واحد منهم جميع الاعمال بل يكون العمال متوزعة بينها فبعضهم ينقل ... في الزهر
وبعضهم يبني وبعضهم يصلح شمعا وبعضهم يبني من ذلك الشمع بيوتا وبعضهم يستقي الماء ويسقي الفراخ وبعضهم
يحرسون الباب ويلبس النحل لوقت معلوم يبتدئ به في العمل بل في كل وقت اتفق وعند كثرة الازهار
واذا استعدت الفراخ طارت وابتدأت بالعمل بعد ثلثة ايام والزنابير والخطاطيف والضفادع واصناف
من صغار الطير اعداء النحل وهو لا يهرب من شيء من الحيوان ولا يقاتل الا الزنابير فاذا كانت خارجة
الخلية قاتلت وسالمت غيرها ويقاتل من قرب من خليتها والملك كريم حليم لا يلدغ شيئا والنحل
لا يلقي زبله الا وهو يطير وان مات واحد نحته خارج الخلية ويكره الروائح الكريهة والدخنة وان
كان فيها عطرته ومن آفات النحل تفرقها لكثرة ملوكها والفراخ اصنع واجود وتحمل من الكبار واقل ضررا
في اللسع ومن قتل نحل النحل غريبا اراد ان يزاحمها في الخلية وكان مع النحل الاهلي فتغضب عند ... فلم

عجبا مقدرا مستقيما لا عوج فيه ولا زيادة ولا نقصان ويكون من جميع تلك البيوت م

والراعي م

بلسعه وقد يتولد احيانا في الخلية دود فيصير عنكبوتا ويفسد العسل والشمع والنحل يأكل الحلاوات ويحب
السعر لاسيما الابيض ويشرب الماء الصافي بعد ان يلقى الثقل ويستر عن الريح بالحجر والعسل الابيض
هو ما عمل في شمع طري وان كان الشمع عتيقا احمر والنحل يطرب للغناء والتصفيق وضرب
الاوتار ونحوها ذلك ويهرب الى الخلية والخلية المعمورة المحصنة هي التي يكون فيها دون النحل كثيرا و
لا ينبغي ان يترك في الخلية من العسل اكثر من قدر الكفاية ولا اقل منه فانه يعود ذلك بطالا واذا
كانت الذكورة في الخلية اقل كان اصلح لكثرة النحل العمال والنحل اذا تعلق بعضه ببعض في الخلية
فقد اجمع على مفارقة الخلية فيجب ان يرش الخلية بشراب طيب حلو وينبغي ان يكون بقرب الخلية كمثرى
جبلي وباقلى وقثاء رطب واس وجلنار وشبنبر وخشخاش ولوز واذا كان الشتاء حوسا فقد
النحل والنحل اصناف متعددة مختلفوا الهيئات والاشكال والالوان وكذلك الزنابير
واما النمل فقد قيل انها يملأ بطونها ماء فيستحيل عسلا وقيل يجمع النمل المبثوث كانه الطل على
الاشجار والحجارة بفيها وانما اصابت الحلاوة صفته بفيها حملت بطنها في ذلك واحات وسفرغته
في بيوتها فاذا امتلت البيوت عسلا نقب الشمع نقبة عظيمة حتى جعلته كاللبن الصافي ثم جعلته
كالخيوط ونسجت منه ثوبا سخيفا كانه السماء ثم تركه على اتم استقامة فيقعد على رؤس بيوتها
بعطية الاول فالاول لئلا يذوب العسل او ينهرق فسبحان من الهمها هذه الخلد قيل انه لا بصر
له اداه ومنقلبه في الظلمة طول عمره في كد وتعب يحفر والاسراب التي لا ينتفع هو ولا غيره بها
وذكر الشيخ ان عينه في غطاء من جلده وله حدقة وسواد وبياض وقد اوتي بعوض البصر سمعا جادا
فاذا كان مشتغلا في باطن الارض بحفره فيسمع الصوت والهمس الخفي في الانسان او من غيره فكف
عن العمل وغذاؤه موجود عنده وانما لانها اصول النبات وعروقه الذاهبة في بطن الارض فاذا كان
هذا الطائر يحفر الارض وانما فهو نصيبها في اثناء حفره فيأكلها طير يسمى باليونانية اهرون قالوا
انه لا ينام اصلا لانه في النهار يشتغل بتحصيل القوت وفي الليل يشتغل بالغناء بالحان مطربة وصوت
حلو يحبه ويستريح اليه طير ابيض يسميه اهل بغداد دردبقا يكون في ديار مصر كثيرا ومن عجائب هذا الطير
ان في صعيد مصر جبل مشرف على شط النيل وفي رأسه ثقب فاذا كان يوم من السنة يعلونا قصد كل
طير من هذا النوع هذا الجبل وادخل كل واحد منهم رأسه في ذلك الثقب ثم طار الى ماء النيل فيرجع فيه
ثم مضى في حال سبيله فلا يزال في ذلك دائما الى ان يبقى منهم الا واحدا او اثنين او ثلثة فان كانت السنة
جيدة مسك الثقب رؤس ثلثة او اثنين وان كانت ردية مسك واحدا فقط وهذا من غرائب العجائب
طير يسمى باليونانية قوقنس هذا طير لا يزال وحيدا لا يخالط شيئا من الطير وليس في الحيوان الطف
ما قيل اكثر منه ولا ابرع قالوا والعهدة على الراوي انه الى مصر في كل خمسمائة سنة فينصب له
حجارة هناك ويمضي فيأتي بالدارصيني بحاجة فيضعه على ذلك النصب والقرب بجناحيه حتى يشعل
النار ويرمي نفسه فيها فيحترق ثم يتولد في ذلك الرماد دود يسري حتى يصير فرخا ينبت له ريش فيتم
تكوينه وتجسس في اليوم الثالث تاما كاملا فيطير ويأتي مكانه الذي جاء منه طير يسمى اقيقنوس اذا
رأى ابويه قد كبر سنه وريشهما ثم حسطهما تحت جناحه يحضنهما كما يحضن الفراخ حتى ينبت لهما الاجنحة
والريش ثم يجسس ما كان فيحيونها في الكدورة والظلام فيقوى ابصارهما ويزول ما كان فيهما من الضعف
خفاش قيل انه طويل العمر اذا طار على ورق الدلب ما لم يحل عنه مات وهو يبول وله خصيتان مثل

الحيوان وله اربع قوائم واسنان ويرضع ولده كاللبن ويد ورخمه يطير قرب الارض ويقال انه طعامه
وشرابه الهواء ويحب ظلمة الليل ويهرب من ورق الحنار ويقعد على شجر الرمان ويثقب الرمانة ويأكل
بعض حبها اقيفخس اذا ابصر هذا الحيوان الانسان مات في الحال فيستعمل هذا الحيوان من حاجته شيئا
مثل ذنب الطاوس على بصرها وينظر الى اسفل لشعوره بفعل خاصية مخافة ان لا يقع بصره على
الانسان فيموت والانسان اذا نظر اليه ولم ينظر هو اليه فانه لا يضره اخليطوس ومعنى هذا الاسم
الدال على اللؤلؤ وبهذا الحيوان يستدل الغواصون على مواضع اللؤلؤ لانهم يربطون هذا الحيوان
بخيط ويرمونه في البحر فيأتي بهم الى مواضعه انواع السمك له ذوق ولاجل ذلك يميل الى بعض
المذاقات ولا يميل الى بعض آخر واما آلة السمع والشم فليس بظاهرين في السمك وهو ان كان له
منخر لكنه لا يؤدي الى دماغه بل هو مسدود الى اذنه والاظهر ان له سمعا ولولا ذلك لم يكن يهرب
من الاصوات ولم تختص الصيادون اصواتها في اول الصيد وكذلك لو لم يكن لها شم لم يكن يقصد
بعض الحيوانات الميتة في السواحل وغيره ولم يكن يجتمع الى المصيدة برائحة اللبن وغيره وحكى الشيخ عن نفسه
انه رأى هذا السمك وهي تغوص في الحياض التي ربي فيها اللبنيات فيصاد بسهولة وحكى انه شاهد توجه
السمك نحو الغناء وضرب العود والصنج فاذا قربت من المجلس قرت قرار المستمع لصوت الغناء لا يزول
عن ذلك المقام ثم انه اذا انقطع السماع ذهبت واذا اعيد عادت وحكى المعلم الاول ان الرعي
لا الرسمع واقول انه لو كان لا اله له لم يكن حسن السمع فما كان يهرب في اصوات الرعد الى قعر البحر حالفا
وجلا كانه سكران فيصاد حينئذ صيد السكران فالسمك له جميع الحواس الظاهرة والباطنة واذا اراد
الملاحون صيد السمك سكنوا المجاذيف وخفضوا الاصوات حتى لا يهرب وارخوا شراع السفينة
لئلا يجتمع ليسمع حفيفه فاذا احاطوا به صيحوا وصوتوا ليجتمع في الوسط واذا رأوا قطيعا من السمك
فاقبل ليرعى استقبلوا باللطف والهوينا لئلا ينفر فيسمع وقد زعم اهل التجربة انه حاد السمع
وايضا الذي يدل على وجود الشم في السمك ان بعضه يصاد برائحة حامضة وبعضه برائحة منتنة
وبعضه برائحة مالحة وبعضه برائحة الحراقة الدخانية ثم قال الشيخ ان بعض السمك والدلافين يكاد
الدوي الى دماغها من غير آلة يسمع بحسها وسمعت بعضنويا ان السمك المعروف بلامية و
اطيب انواعه والذه اذا بف في الخريف من خليج القسطنطينية ونواحيها فاتى الصنوب
ويتعدى منها الى نواحي دارزون وهناك جبل الى جنب البحر فيأتي هذا السمك قطعا الى هذا
الجبل ويترك كل واحد منهم فمه على الجبل كالمقبل له الذاهب المتبرك ثم يرجع فيصاد في الطريق
ويحمل الى اكثر مدن الروم وفي بعض على باب النيل بصعيد مصر في يوم من ايام السنة يتوجه من اعلى
هذا الخليج سمك لا يحصيه الا الله كثرة وكذلك من اسفله ويلتقيان في بعض نواحيه ويقتتلون
قتالا شديدا ويجتمع عليه اهل تلك النواحي ويصيدونه بايديهم ويعود ذلك لا ينفر ولا يهرب بل هو
مشغول بالقتال الى آخر النهار فاذا غابت الشمس لا يجد في ذلك السمك واحدة وفي السمك ما دابه
السفر من بحر الى بحر ومن نهر الى نهر آخر فبعض السمك مسافر من بحر الهند الى بحر فارس الى نواحي البصرة
ونواحيها فيصيدها الصيادون هناك وبعضه مسافر من بحر الصين الى بحر الهند وللسمك انواع لا يحصى
كثرة وكثيرا فان في بحر الزنج السمك المعروف بالوال طول السمك من الاربعمائة ذراع الى خمسمائة
بالذراع العمري فقد وافى هذه البجوط فاجنحته كالشراع العظيم ويظهر احيانا رأسه وينفخ الى الجنبه

في الهواء فيذهب في الجو اكثر من السهم والراكب يخاف منه فيضربون بالدبوب والطبول لينفر عنهم وتخرج
بجنحه وفي بنه السمك الرخيه وهو مفتوح الفم فهوى السمك الى بطنه فاذا كثر بغيها سلط الله عليها
سمكة نحو الذراع يسمى بالشلنك فيلتصق باصل اذنها ولا تبرح فلا يكون منها فكاك ولا خلاص
فيجنبه يطلب قعور البحار ويضرب بنفسها الصخور والجبال حتى يموت فيطفو كالجبل العظيم فيقع الى الساحل
فياخذه اهل تلك النواحي فياكلوه وربما وجدوا في بطنه العنبر الذي ابتلعه فيجمع منه مبلغ كثير او يلتصق
هذه السمكة المسماة بالشلنك احيانا بالمركب فلا يمكنه ان يدنوا الا وال عن المركب لخوفه من السمكة
الصغيرة لانها آفة عليها واما الزامور فهو سمك صغير طويل كالحية وهو يحب الناس ويستانس باصواتهم
يحب سماع كلامهم فلاجل ذلك يتبع المراكب والسفن ويتلذذ باصوات ركابها فاذا قصد بعض الحيتان العظيم ان يكسر
المركب لاجل الاحتكاك به وكسره وثب هذا الزامور المستصحب لتلك المركب فدخل في اذن الحوت
ويزمزمه حتى يهرب الحوت الى الساحل ثم اذنه فياتي سفينة اصحابه وهذه خاصة عجيبة ومنه تعظيمه في
اركاب المركب فترى اهل المركب لذلك يحبون هذا الزامور ويكرمونه ويطعمونه ويتعاهدونه واذا
القوا شبكة لصيد السمك فوقع الزامور فيها اطلقوه ومن معه من السمك كرامة له وقد شاهدت هذا
الزامور في انطاكية في عين حلوة على جنب البحر وفي اذنه حلقة فقعدنا على تلك العين فما لبثنا حتى خرج الينا
الحيوان في ذلك الماء كان له انس عظيم بالانسان واما الدلفين فهو كالزامور يحب الناس
ويستانس بهم لكن انسه ومحبته للصبيان اكثر وحكى المعلم الاول ان دلفينا جرى صاده بعض الناس فاقبلت
الدلافين الى الساحل كالمتشفعة الى الذي صاده وذلك الدلفين فلما اطلقه الصياد انصرفت عنه
والدلافين الكبار لها اهتمام بالصغار وتتبعها لتحرسها من الاعداء وقد رأى دلفينا جماعة وهو يغوص
ويطفو كانه يحفظه من ان ياكله السمك وسباعها وحكى الشيخ في الشفاء ان ما يحكى من سرعة وثبة
الدلفين فيكاد ان لا يصدق به قال لانه ربما وثب من سطح الماء فيجاوز طرف الصاري ويقع في
الجانب الآخر من المركب قالوا والسبب في شدة وثبته طول غوصه لتتبعه بعض السمك فيضجر ويملّ
ويشتهي التنفس فيثب دفعة الى فوق فيقع احيانا الى البر وقد بلغت محبة هذا الدلفين للانسان
انه قد يتبع المركب ويكون قريبا منه فاذا انكسر اقبل بحمل الناس الى جانب البر تارة والامواج
لقوي ولين كان هناك صبي خلفه برخة تامة وراسه كانه راس بقرة وسنام وانبوبة بازي عنقه
وانواع السمك ينام ليلا اكثر مما ينام نهارا وحيوان البحر قد ينام بعضه على الارض وبعضه على الرمل
وبعضه على الصخر وبعضه في القعر وبعضه في مجاري الصخر الرطبة ونوع من السمك يسمى سلاحت
يستغرق نوما حتى انه يصاد باليد واما بارقا وهي السمكة الرعادة ومن خاصيتها انها تخدر
يد من مسها وان وقعت في الشبكة او في شص خدرت يد صاحب الشبكة والشص ويقال لها كحد
ما قرب منها من سمك وحيوان فيمسك فياخذه وياكله ومن ذلك معاشها وقد ذكر جالينوس
انها اذا وضعت على راس الذي فيه وجع شقيقة سكنها وفي بحر الهند سمكة اذا قطع بعضها ورمي
في الماء نبت اللحم في الحال وهي مشهورة يوخذ لحمها للادوية وكذلك هذه السمكة في بحر المغرب
حتى اني رأيت في بعض الكتب انها تاتي الى الساحل فيميل بجنبها الايمن هناك فيقطعون من لحمها شيئا
فدوبالجنب الآخر فما يقطعون منه شيئا الا وقد نبت بالجانب المقطوع وفي البحر سمك يسمى البحانية
احسوس وتفسيره حابس السفن لانه يحبس المركب فلا يقدر على الحركة كانه ربط بالوتد والحديد فاذا

ويضرب راسه ما احبا في الساحل من الجبال والصخور حتى يموت فيخرج ذلك الزامور صح

حول دلفينا ميتا معه صح

حلاه جرى باذن الله تعالى كانه نشط من عقال وسمكة اخرى يسمى فاطوس اذا دنت من المركب فرمي
عليها خرقة الحيض هربت في الحال وفي البحر سمكة يسمى الاسقنقر لها خصلتان عجيبتان الاولى انه اذا جاع
ولم يجد ما يتقوت به فغر فاه فخرجت منه روائح ذكية طيبة ونحو ما فيه عطرية فتشم اصناف الحيتان
تلك الروائح وتستلذها وتقصده من كل ناحية ويدخل في فيه استنشاقا لتلك الروائح فيبتلعها فالثاني
ان السمك الكبار يعرف مكره وحيلته فلا ينخدع وانما ينخدع السمك الصغار الى ان يعظم
ويكبر جثته حتى يصير كجزيرة من جزائر البحر فتحسبه مراكب البحر انه جزيرة فتقصده ويرسي اليه ويقرب اوتاد
حديد المراكب وغيرها فلا يتحرك فاذا اوقدوا نيران الطبخ واحس بحرارة النار فانغمس في الماء وغرق
من كان على ظهره من المراكب والخلق واما التمساح هو كصورة الضب وهو عظيم يبلع الانسان وكثيرا
من الحيوانات ويكون في نيل مصر وهو كثير في سواحل الهند وهذا الحيوان لا دبر له والذي ياكله يتكون
في جوفه دودا على قولنا ويتقياه على الفور وباجمعه يكثر الدود في فمه فيخرج الى البر فينام مستلقيا على قفاه
ويفتح فمه فيدخل فيه طيور الماء انواعها واوصافها قد تعودت ذلك فيلتقطون ما في فمه وما الظاهر في
جوفه من الدود وفي بعض الاوقات اذا علم ان فمه قد نظف ضم فمه على ما فيه من الطيور فيبلعها ويكون
طير عظيم صغير له منقارها ومخالب فيدخل بطنه ويثقبه ويخرج ويموت التمساح وفي بعض الاوقات
يثب الى فمه دويبة ويكون قد كمنت له في الرمل ترصد خروجه فيدخل الى جوفه فيخبط الارض ويغوص الى
قعر النيل ويضطرب اضطرابا شديدا حتى يثقب الدويبة بطنه فيموت وقد يموت التمساح قبل خروج
ويكون هذه الدويبة بقدر الذراع مثل ابن عرس لها ارجل شتى ومخاليب لها ايضا الصدف الذي
يكون فيه الدر يقال للسرطان اكل لحم الصدف ويتعذر عليه الوصول لحرفة المطبق عليه كالباب فلا يجعل الى
السرطان فيه شيئا فيحتال عليه السرطان ويكمن له ويرصد حتى اذا راه قد فتح حرفتيه تنظر فيحمل به السرطان
حجرا صغيرا قد اعده له فيضع بين حرفتيه فيوقع ذلك الحيوان الصدف ويهم بطبق الحرفتين كما كانت فلا يمكنه
ذلك فيأتيه السرطان بهذه الحيلة ويدخل قريبه الى ذلك اللحم فيستخرجه كما يستخرج الطباخ اللحم من القدر
فياكله فانظر الى هذه الادراكات العجيبة التي لا يهتدي الى اكثرها الانسان السرطان قيل انه ينسلخ عن
جلده سبع مرات في السنة فاذا اراد ان ينسلخ جلده اتخذ جحرا بابين احدهما الى الماء والآخر الى
البر فاذا انسلخ جلده سد باب الماء حتى لا يدخل السمك وحيوان الماء فياكلوه ويكون باب البر مفتوحا
ليدخل عليه الهواء والريح فيصلب جلده وبدنه فعند اشتداد جلده وقوته يفتح باب الماء المسدود
ويذهب في الماء يطلب القوت واما الضفادع بعض الضفادع يصبر على حر الشمس ويموت اذا
اصابه المطر وضفادع الماء يتأذى بحر الشمس فيرمي انفسها في الماء واصوات الضفادع لا يكون من
افواهها بل هي من آذانها فان على اذانها جلود رقاق فينفخ عند الصياح ويجيء منه ذلك الصوت
وقيل اذا كان اولاد هذا الحيوان معه وخافوا من امر وهمهم ولم يجد ملجأ انفتح رحم امهم فدخلوا
به واستقروا الى ان يسكن عنهم الخوف والرعب ثم يخرجون بعد ذلك وذكر المعلم الاول ان اناث
الذكر يعيش اكثر من الذكور لان الانثى تصاد وقد خرجت الانسان وطهارها الكبر بخلاف وذكر
الشيخ في الشفاء فاما الدلافين والسباع البحرية فسفادها كسفاد دواب الاربع في طول المدة
وخفي علينا سفاد السمك فلم يظهر ظهورا بينا وزعم جمهور الناس ان الاناث ياخذ زرع الذكورة
بافواهها ثم يبلعه وشوهد ذلك منها وعند البيض يتبع الذكر الانثى مبتلعا زرعها والسمك تامر تولد

الكبر صح

مما نقف منه من البر وقيل ان بزر الذكر كاللبن تقذف به في فم الانثى فيبلعه فهو لقاحها فاذا كان
زمان بيضها جاءت الى شاطئ ذلك الماء او ساحل البحر او شفيره او موضع يمكنها ان يحفر منه فتحفر حفرة
وابيضت مستوية وتعيب في بطنها في ذلك الحفر ثم غطته بالطين ثم تعود الى لجة الماء وعمقه ويبرح ذلك
البيض الى ان يصير سمكا يقوى على الهرب من الاعداء والسباع فيخرج بنفسه ويخرجه الانثى ويساب في
الماء ويمضي في حال سعة طالبا رزقه هذا اذا لم يظفر الذكر بالانثى وقت البيض فان ظفر به اقتاه اكلا
ولهذا السبب يخفي الانثى بيضها عن الذكر ويسترها في الحفر الى ان يقوى ويشتد فيدفع عن نفسه بالهرب
والهزيمة وفي البحار عجائب من انواع الحيوانات لا تحصيها الا الله وهي اضعاف ما في البر اضعافا مضاعفة
فهي كما قيل حدث عن البحر ولا حرج ورأيت في بعض الكتب ان حيوانا من حيوانات البحر يسمى سيرانايس
ولها رمز مع جماعة باصوات موسيقية موزونة مطربة بالحان ملذة فلذا سمعها الناس يكادون من
لذتها وحلاوتها وحسن اداءها يخرجون من انفسهم ويتحيرون في ذواتهم ويصيرون في حلاوة ما يسمعون
كالسكارى المدهوشين وارباب صناعة الموسيقي واصحاب الغناء والالحان يتعجبون عند سماعهم من
الحان هذه الحيوانات وجودة صنعتها ويتعلمون منها ويتشبهون بها وهيهات ان يقدروا على ذلك
او يبلغوا الى قرب من مرتبتهم ويقال ان هذه الحيوانات من الانس الى السرة فشبيه بالانس و
من السرة الى القدم فكالفرس فهذه امور وجدناها مسطورة في الكتب قد نقلها الحكماء الاول
فنقلنا نحن الى كتابنا هذا والله اعلم بصحتها وفسادها فالعهدة عليهم لا علينا فلا يعترض احد علينا
بكل منا ولا يأخذ علينا فانه ليس لنا في كتاب الحيوان الا حسن الجمع والترتيب والباقي فمنقول عن
المعلم الاول واتباعه الى زمن الشيخ الرئيس ونقلنا الفاظ اهل الخبرة ممن
كان له الغوص عن اخلاق انواع الحيوانات وخواصها وبحث عن هيآتها
وافعالها وما اتاها البارى جل جلاله من
العجايب ووهبها من الغرايب
والله اعلم

الرسالة الخامسة من الشجرة الالهية في العلوم الالهية والاسرار الربانية وهو علم ما بعد الطبيعة
وهي منقسمة الى فنين الفن الاول يسمى بالعلم الكلي والفن الثاني يسمى بالعلم الالهي وقبل الشروع
في كل واحد من الفنين مقدمات اربعة المقدمة الاولى في النظر في الموجود المقدمة الثانية في موضوع
العلم الالهي المقدمة الثالثة في منفعة العلم الالهي المقدمة الرابعة في مرتبة تعلم العلم الالهي الفن
الاول في العلم الكلي وهو مشتمل على فصول اربعة الفصل الاول في الوجود والشيئية والوجوب
والامكان والامتناع وغيرها الفصل الثاني في المقولات واحوالها وما يتعلق بها الجوهر وخواصه
العرض واقسامه مقولة الكم واقسامه مقولة الكيف واحواله مقولة الاضافة وما قيل فيها مقولة
الاين مقولة الوضع مقولة الجدة ويسمى بالملك مقولة ان يفعل مقولة ان ينفعل في الشدة
والضعف التي في المقولات خاتمة في ذكر الصور وعرضيتها الفصل الثالث في تقاسيم الوجود
وفيه مباحث تسعة البحث الاول في اقسام المتقدم والمتاخر والمع واحكامها البحث الثاني في انقسام
الوجود الى الواحد والكثير البحث الثالث في اقسامها الكثير البحث الرابع في انقسام الوجود الى العلة
والمعلول وفي هذا البحث احكام كل واحد من العلل الفاعلية والمادية والصورية وغيرها البحث الخامس
في انقسام الموجود الى ما بالفعل والى ما بالقوة البحث السادس في انقسام الموجود الى الحادث والقديم
البحث السابع في انقسام الموجود الى الواجب والممكن البحث الثامن في انقسام الموجود الى الكلي والجزئي
ولوابعه البحث التاسع في انقسام الموجود الى المتناهي وغير المتناهي الفصل الرابع في تحقيق الامور العقلية
والذهنية فمنها الوجود وفيه ثلث مذاهب ومنها الامكان ومحله حكم الوجود ومنها الوجوب ومنها
الجوهرية وفي هذا الفصل فائدة في بساطة النوع ومركبيته ومنها العرضية الفن الثاني في العلم
الالهي وفيه سبعة عشر فصلا الفصل الاول في اثبات واجب الوجود وما يليق بجلاله الفصل الثاني
في ان واجب الوجود واحد لا شريك له
في ان واجب الفصل الثالث في الاسماء والصفات التي للواجب تعالى الفصل الرابع في فعل الواجب
لذاته وابداعه الفصل الخامس في ترتب المعلول على العلة خاتمة هذا الفصل في ان كل حادث
يسبقه امكان وموضوع الفصل السادس في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الفصل السابع
في دوام وجود المبدا الاول وعدم تعطله الفصل الثامن في المبادي والغايات وفي هذا الفصل
التحريكات الفلكية واحوال نفوسها خاتمة هذا الفصل في احوال القوى الجسمانية وتناهيها الفصل
التاسع في ترتيب الموجودات الفصل العاشر في تحقيق المثل الافلاطونية الفصل الحادي عشر
في تحقيق العالم المثالي الشبحي الفصل الثاني عشر في ادراك الواجب لذاته والمفارقات خاتمة
هذا الفصل في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بها وفي الخاتمة كيفية خلقة آدم ابي البشر
من الطين وفيها بيان الادوار والاكوار والقرانات واحكامها اجمالا الفصل الثالث عشر
في بقاء النفوس بعد المفارقة عن الابدان الفصل الرابع عشر في بيان حال النفوس بعد المفارقة
في هذا الفصل بيان مذهب العلماء في القيامة الصغرى والكبرى وفيه بيان رجوع ارسطو الى مذهب
شيخه افلاطون في التناسخ وفيه بيان مراتب النفوس بعد المفارقة وترجيح اللذات العقلية

على الحجة الفصل الخامس عشر في الخير والشر والقضاء والقدر ونظام الموجودات وفي هذا الفصل
بيان الافلاك في التسعة والسيارة في السبعة وفيه السؤال بقبح العذاب بالاعمال الردية بتقدير
الله تعالى وجوابه على قاعدة الحكماء وفيه انه لا بخل عند الواجب لذاته والمبادي العقلية والبخل انما هو
لقصور القابل وفيه بيان الحكم الموجودة في العالم الجسماني وفيه بيان العشق والشوق الفصل السادس عشر
في مقامات العارفين وذكر الاحوال العارضة لهم وفي هذا الفصل بيان خوارق العادات الصادرة عن
السحرة وفيه بيان فوائد بعثة الانبياء وفيه بيان شروط الوعظ وفيه جعل بعض الحكماء الصوفية
مراتب الوصول ثمانية وفيه بيان تاثير الاوهام وفيه استعانة الحركة الشريفة والدوران في ادراك
الامور الغيبية وفيه بيان سر الرؤيا واصابة العين والنيرنجات والطلسمات وبيان الفرق بين نفوس
العارفين ونفوس السحرة الفصل السابع عشر في الجن والشياطين والمردة والعفاريت والغول
والنسناس وفيه بيان اصل ابليس واحواله

الحمد لله الذي غرق في بحار معرفته عقول العقلاء، وتاهت في بيداء صمديته الباب الالباء، وتوقفت
في كنه حكمته وعظمته افهام الفهماء، واضمحلت في غوامض اسرار احديته وسرمديته افكار الحكماء وانظار
العظماء، وحارت في كيفية ابداعه وصنعه اساطين القدماء وآراء الفضلاء، وتقاصرت دون وصف
ازليته وابديته بلاغة البلغاء وفصاحة الفصحاء، وكلت عن تعبير هوية ذاته السن الخطباء والشعراء،
ابدع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته، والنفوس الفلكية الدائمة عن تجلي اشراقاته، وخلق الاجرام
العلوية والسفلية آية دالة على وجوب وجود ذاته، وكمال صفاته، احمده على دقائق حكمه ولطائف
نعمه، وجسيم احسانه وواضح برهانه، وعجايب مبدعاته، وغرائب مصنوعاته، حمدا يقتضي مزيد شكره
ودوامه، ويوجب جزيل اجره وثوابه، واشهد ان محمدا عبده ورسوله سيد اصفيائه وخاتم انبيائه
صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه، ما برق بارق من افق اللاهوت، ولاح صبح من عالم الملكوت

الرسالة الخامسة في العلوم الالهية والاسرار الربانية وهو علم ما بعد الطبيعة من كتاب الشجرة
الالهية وليس ورائه في مرتبة الشرف علم، لان شرف العلم لشرف معلومه والمعلوم في هذا العلم
هو ذات الذوات وحقيقة الحقائق وهو الباري جل جلاله وصفاته والمقربون من ملائكته
ورؤساء حضرته، وهو اغمض العلوم واغمضها على الاذهان لانه ينظر في الامور المجردة عن المواد
ولهذا قال الحكيم ارسطاطاليس فمن اراد ان يشرع في علومنا فليستجد لنفسه فطرة ثانية ولدقة هذه
العلوم وشدة غموضه وبعد مرامه قل من يفهم مقاصد الحكماء او يقف على اسرارهم او يشرف على رموزهم
واغراضهم او يسلك طريقا يؤدي به الى الغاية القصوى والنهاية العليا فلا جرم اكثر الباحثين في
هذا العلم لا يزيده النظر فيه الا حيرة وضلالة وتشويشا للقواعد والاصول مع خبط وتعسف في
الفروع الا ما شاء الله حتى ياتي في كل زمان طويل بتأييد الهي والهام رباني فيصحح الفاسد ويتمم الضعيف
ويقرب البعيد ويلين الصعب الشديد، ولما كان هذا العلم هو افضل العلوم واتمها وهو المقصود بالذات
وبمعرفته ينال السعادة العظمى واللذة الكبرى وبتحصيله يحصل المراتب السنية والدرجات العلية فيجب على
من آتاه الباري تعالى قوة في هذا العلم وبصيرة ان يسارع الى تنقيح المطالب المهمة ويبادر الى كشف
المقاصد التي ينتفع بها العباد ويتوقف عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ويميز
الحق عن الباطل فان تيسر لاحد ذلك فقد حصل له الكمال التام والخير العام وان سطره في كتاب

فهو الخير

فهو الاجر الجزيل والذكر الجميل فان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات واتم السعادات فقد جاءت
في الكتب القديمة كلمات كثيرة تدل على شرف مرتبة تحصيل الكمال والاكمال ومن جملتها ما اوحي الى
آدم ابي البشر ان المستنبطين للعلوم هم عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط شيئا فدونه
في كتاب فهو عندي في منزلة آدم صفي وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعلي لان يهدي الله بك رجلا واحدا
خير لك من الدنيا وما فيها وامثال هذا كثيرة لا يكاد يحصى ونحن بعون الله وتاييده نريد ان نقرر في هذه الرسالة
قواعد هذا العلم ونشيد مبانيه ونحيي من آراء القدماء المتألهين ما كان حقا ونبطل ما كان باطلا وان كان
القدماء رضي الله تعالى عنهم قل ان يخطئون في الاصول والامور المهمة واما المذهب المشهور الذي للمشائين
فقد وقع لهم سهو عظيم في كثير من المطالب المهمة لا يثبت على الاعتبارات والامتحانات الذوقية الكشفية
بل ولا على الموازين القياسية والحكيم الفاضل لا يلتفت في الرد الى المشهور ولا الى ان المردود عليه عظيم
القدر بل لا يلتفت الا الى محض الحق ولا الى ما قيل لا الى من قال وما احسن ما قال علي عليه السلام لا تعرف الحق بالرجال
ولكن اعرف الحق تعرف اهله ففي كل مسئلة ننظر في كلام الفريقين ونأخذ زبدة ما قالوا فيها ونترك
زبده ونضم اليه ما حصلناه بطرق مختلفة ثم نثبته في هذه الرسالة فاذا وافق ذلك نظر احد وعقله
فهو المطلوب الذي قصدناه اعني القرب الى الباري جل جلاله والمبادي العقلية وان لم يوافق فاعرف
انه لا يوافق عقول قوم شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي فلم يظفروا منها بطائل بل ولم يحصلوا على حاصل
وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم الاقتداء بنبي العصر الذي اوجبت شرائع الحكمة والحكماء اتباعه
والاقتداء به وذلك هو الخسران المبين فكل ميسر لما خلق وهذا الكتاب ما عنيناه لامثال هؤلاء فانهم
كما قال الكتاب الالهي ولو جئتهم بكل آية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمن بالحقايق ويفوز بها من لا استعداد
له فان الاستعداد وقبول الحكمة له شروط كاعتدال المزاج وحسن الاخلاق وسرعة الفهم وجودة الحدس
مع ذوق كشفي ويجب ان يكون في القلب نور من انوار الله تعالى يتقد دائما كالقنديل وهو المرشد
الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت وانت فقد علمت في المنطق ان المقدمتين لا توجبان
النتيجة لذاتهما مع صحتهما بل هما معدان والواهب هو المفارق وهو انما يهب النتيجة عند الاستعداد الذي
ذكرناه فمتى وجد لم يتخلف النتايج اعني الحكمة عن ذلك الشخص ومن لم يكن فيه هذه الامور فلا يتعب في
طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس ولا في قلبه نور فلن يتم له الحكمة وان تعلم من
اطرافها شيئا اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا العلم الذي نحن الآن بصدده وهو علم ما بعد الطبيعة
ينقسم بالقسمة الاولى الى فنين **الفن الاول يسمى بالعلم الكلي والفن الثاني يسمى بالعلم الالهي**
وقبل الشروع في كل واحد منهما لا بد من ذكر مقدمات يحتاج اليها ههنا **اما المقدمة الاولى** فاعلم ان
النظر في الموجود قد يكون نظرا خاصا كالنظر فيه من حيث هو جوهر مجرد عن المادة وقد يكون من حيث
هو جسم محسوس اما نباتي او حيواني او انساني فمن جهة كل نظر يحصل في الوجود في كل علم من العلوم الطبيعية
والرياضية والالهية والاخلاق وفروعها وقد يكون النظر في الموجود نظرا عاما بان ينظر الى الموجود
من حيث هو موجود وحينئذ لا يكون اعم منه وقد كان الحكماء الذين سبقوا ارسطاطاليس قسموا
العلوم النظرية الى الطبيعيات والرياضيات والالهيات واتفقهم ارسطاطاليس في ذلك لانه افرد
النظر في الموجود من حيث هو موجود علما وجعل الالهيات من قسم علم الموجود من حيث هو موجود
لكونه علما بمبادي الموجودات فسمي المجموع بعلم ما بعد الطبيعة وسماه ايضا بالفلسفة الاولى وبالعلم

الالهي وان كان قد سمّي الذي فيه تقاسيم الوجود من حيث هو وجود بالعلم الكلي على ما ذكرناه في تقاسيم
العلوم انما تسميته لهذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة فلانه اراد بالطبيعة الجسمانيات المحسوسة التي هي اقرب
الى طباعنا واعرف من الامور المجردة عن المادة وان كانت الامور المجردة اقدم وجودا من الامور الطبيعية
المحسوسة ولاجل هذا سمّاه بعض القدماء بعلم ما قبل الطبيعة فالقبل والبعد انما اطلقا باعتبارين مختلفين
وانما سمّاه بالفلسفة الاولى لان فيه يعرف جميع المبادي الاولية والصفات العامة الكلية وهي اللاحقة للاولى
التي هي اول الموجودات ويعلم فيه اول مراتب العموم وهو الوجود والوحدة فهي التي اذا عرفت عرف
ما هي مبادئه فيتم بمعرفتها علم ما بعد الطبيعة ولان في هذا العلم تبيين مبادي جميع العلوم والمبادي هي التي
بمعرفتها يعرف ما هي مبادئه فالعلوم كلها الموقوف معرفتها على معرفة مبادئها يحتاج في معرفتها الى
تلك المبادي فهو علم سابق متقدم من هذه الجهة ومن جهة الرتبة في الوجود فلاجل هذا سمّاه فلسفة
الاولى وسمّاه بالعلم الالهي لان فيه معرفة ذات الاله وصفاته والمجردات التي هي ثمرة هذا العلم من جهة
الوجود واقسامه الغير المفتقرة الى المادة من حيث هو وجود وان كان بعض اقسامها يفتقر من جهة اخرى

المقدمة الثانية اختلف الناس في موضوع هذا العلم فزعم بعضهم ان موضوعه هو الاله تعالى ويكون المراد
معرفة صفاته وافعاله وهو باطل لوجهين احدهما ان وجوده سبحانه مطلوب بالبرهان واثباته انما يكون
في هذا العلم فهو من مطالبه فيمتنع ان يكون موضوعا لهذا العلم وثانيهما ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض
اللاحقة لما هو هو وهذا العلم يبحث عن تقاسيم الوجود كالكلي والجزئي والوحدة والكثرة والقوة
والفعل والعلة والمعلول وامثالها وهذه الاشياء لا يعرض لذاته تعالى من حيث هو هو بل انما تعرض له
من حيث هو موجود وزعم قوم آخرون ان موضوع العلم الالهي هو العلل الاربع وهو باطل للوجهين ايضا
الّا بعين والحق ان موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث انه موجود واستدلوا على ذلك بوجهين احدهما
ان جميع الاحوال والاعراض التي عددناها من قبل هي مطالب في هذا العلم فلا بد وان يكون موضوع هذا
العلم هو الشيء الذي عرض له هذه الاحوال من حيث هو هو وليس ذلك الا الموجود من حيث هو موجود
فيجب ان يكون موضوع هذا العلم لا محالة وثانيهما ان هذا العلم هو فوق جميع العلوم وليس فوقه
علم آخر يتبين به موضوعه فيه فتعين ان يكون موضوع هذا العلم مستغنيا عن البيان بنفسه واظهر الامور
واوضحها هو الموجود من حيث هو موجود فوجب ان يكون هو الموضوع للعلم الالهي ولما كان هذا الموضوع
اعم جميع الاشياء وكان المطلوب فيه الاعراض الذاتية التي للموجود بما هو من حيث هو موجود كذات الباري
وصفاته وافعاله وجب ان يكون النظر في مطلوبات هذا العلم نظرا عاما كليا ثم تخصص مطالبه حتى
ينتهي الى مبادي العلوم الجزئية التي هي من اقسام الوجود المطلق وكل واحد من اصحاب العلوم الجزئية
التي يكون تحت هذا العلم انما يتسلم مبادئه من ارباب هذا العلم تسلما اما مع طيب نفس او مع انكار
حتى ينتهي به النظر الى هذا العلم الذي يتبين فيه جميع مبادي العلوم الجزئية واعلم ان المعلم الاول هو الذي
رتب العلوم ورتبها وافرز العلم الكلي عن الالهي انما قدم العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود على الالهي وعلى
الطبيعي لان موضوعه الوجود من حيث هو وجود وفي هذا العلم ذكر تقاسيم الوجود واحكام كل قسم
من تلك الاقسام فلما ذكر في موضوعه وابطل ما ظن انه موضوع ناسب ذلك البحث تقديمه الى فن
الوضعية وذكر احكام تلك الاقسام ويتبين ايضا مبادي العلوم الجزئية فلهذا السبب قدم العلم الكلي على
العلم الالهي ولا يوجد هذا التناسب في العلم الطبيعي ولا في غيره ومن اعطى تقاسيم الوجود في العلم

بيتام

الكلي

الكلي حقها امكنه ان يأتي في التقاسيم على جميع قواعد العلم الطبيعي والرياضي والالهي والخلقي بحيث تصير
العلوم كلها علما واحدا كما كان موجودا في قديم الزمان قبل ظهور ارسطو وانما فصلت الحكماء هذه العلوم
بعضها عن بعض لان التفصيل يسهل الطريق في التعلم والتعليم وذلك ان العلوم لو لم تنفصل وترتب على ما هي
عليه الآن بل كانت كلها علما واحدا وابتدأ في التعليم من الكلي الاعم الذي هو الوجود والمبادي الاول
البعيدة عن الحس والخيال لعجزت النفس الضعيفة عن ادراك ذلك بسبب تعلقها بالمواد وحصول
آثارها فيها فيعجز النفس عن ادراك الامور الكلية العامة والمبادي الاول البعيدة في اول وهلة من غير
ان يسبقه رياضة وتنبه واستيناس بالعلوم الجزئية واما اذا ابتدأ الطالب بالتعليم من الاقرب الى غريزة
النفس وطبيعتها وهي المحسوسات فيستعين بالحس ويعرف بذلك ما هو قريب منه ويتسلم مبادئه
ومبادي ما يقرب منه حتى يحصل له بهذا الطريق العلوم الجزئية فاذا استبصر بها ترقى منها الى العلم الاعلى
الذي ليس فوقه علم وهو الذي يتبين فيه جميع مبادي العلوم الجزئية فيتحقق عنده علم المبادي ثم يكر
راجعا في العلوم مما انتهى حتى يعود الى ما ابتدأ منه ويسمي القدماء هذا الرجوع بالتعليم التحقيقي التحصيلي
واورد الشيخ الرئيس في الشفاء شكا فقال انكم اذا جعلتم الموجود بما هو موجود موضوعا لهذا العلم
فلا يجوز ان يثبتوا مبادي الموجودات فيه لكون البحث في كل علم انما هو من العوارض العارضة لموضوع
ذلك العلم لا عن مبادئه ثم انه اجاب عنه بان النظر في مبادي الموجودات بحث عن عوارض هذا الموضوع
فان كون الموجود مبدأ غير مقوم للموجود بل هو عارض له خاص به ولا شيء اعم من الموجود فيكون لحوقها
به لحوقا اوليا ثم المبدأ فهو ليس مبدأ لجميع الموجودات باسرها والا لزم ان يكون مبدأ لنفسه وهو محال
فالموجود كله لا مبدأ له بل المبدأ انما يكون لبعضها وهو الموجود المعلول فهذا العلم لا يكون باحثا عن
مبادي الموجودات مطلقا بل عن بعضها كساير العلوم الجزئية التي لا يبرهن فيها على وجود مباديها
المشتركة بل انما يبرهن على وجود ما يكون مبدأ لما بعدها ولذلك انقسم هذا العلم الى ما يبحث عن
الاسباب القصوى التي لكل موجود من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود
معلول من حيث هو موجود معلول لا من حيث هو متحرك او متكم والى ما يبحث عن العوارض العارضة
للموجود والى ما يبحث فيه عن مبادي العلوم الجزئية فلكل علم يكون اخص يكون مبادئه مسائل في
العلم الاعم كمبادي النجوم في العلم الرياضي والطب في العلم الطبيعي والمساحة في الهندسة فيتضح في هذا
العلم مبادي جميع العلوم الجزئية وهي الباحثة عن جزئيات الموجودات فهذا العلم هو الباحث
عن احوال الموجود وما هي له كالانواع وهي المقولات العشرة او كالعوارض كانقسامه الى الكلي والجزئي
والوحدة والكثرة والقوة والفعل والعلة والمعلول وغير ذلك حتى ينتهي الى ما يتخصص بموضوع
العلم الطبيعي فيسلمه الى صاحبه والى ما يتخصص بموضوع الرياضي فيسلمه الى صاحبه وكذلك نفعل
في ساير العلوم فمسائل هذا العلم يختلف وقوعها فيه فمنها ما يقع في اسباب الموجود المعلول
من حيث هو موجود معلول ومنها ما يقع في عوارض الموجود ومنها ما يقع في مبادي العلوم الجزئية
فهذا العلم بالحقيقة هو الحكمة التي هي افضل علم وهو اليقين بافضل معلوم وهو الباري جل جلاله والسبب
القصوى للكل وهذا العلم يشارك الجدل والمغالطة من جهة لان المبحوث عنه في هذا العلم يتكلم فيه
الجدلي والمغالطي ولا يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي ويخالفهما من وجه آخر وهو ان الفيلسوف الاول من
حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية وهما يتكلمان فيها ويخالف الجدلي خاصة لان

الكلام مجردًا يفيد الظن دون اليقين والجدلي المغالطة خاصة بالارادة لان صاحب هذا العلم يريد الحق
والمغالطي يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن كذلك دقيقة ستظهر لك عن قريب ان الوجود
والموجود من حيث هو موجود امران اعتباريان لا وجود لهما في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان لا يصح
ان يكون معروضا للامور المحققة الوجودية فلا يصح ان يكون موضوع العلم بما بعد الطبيعة فالوجود لا يصح
ان يكون موضوعا له المقدمة الثالثة في منفعة هذا العلم اعلم ان الفرق بين النافع والخير ان النافع
هو السبب الموصل بذاته الى الخير والخير يطلق على معنيين احدهما اضافي وهو الخير الذي بالقياس الى ما هو
خير له وثانيهما ما هو خير على الاطلاق وهو الخير في نفسه والخير الذي يطلقه اهل اللغات هو الخير المضاف
وبفهمه يتوصل الى فهم الخير المطلق البديهي التصور فلا يدخل تحت حد كالحرارة والبرودة وغيرهما
والمنفعة ما توصل به من الشر الى الخير اذا عرفت هذا فاعلم ان جميع العلوم تشترك في منفعة واحدة وتلك
المنفعة هي تحصيل كمال النفس الناطقة بالفعل لتستعد بذلك للسعادة الحقيقية الدائمة وليس
منفعة جميع العلوم منتهية بالقصد والذات الى هذا المعنى المذكور بل الى اعانة بعضها في بعض فيكون
منفعة بعض العلوم هو التوصل به الى معرفة علم آخر فقد صارت المنفعة ايضا يقال على معنيين
احدهما مطلق والثاني مخصص فالمطلق ان يكون النفع موصلا الى معرفة علم آخر كيف ما كان
والمخصص ان يكون النفع موصلا للشيء الى شيء هو اجل وافضل منه ويكون هو الغاية القصوى
له في كلا المعنيين المطلق والمخصص لا بد وان يكون لهذا العلم منفعة اما منفعته بالمعنى المطلق
فظاهر لوصوله الى تحقيق علم ما واما منفعته بالمعنى المخصص فيكون اجل من ان ينتفع في علم آخر غيره
بل يكون سائر العلوم ينتفع فيه فالمنفعة المطلقة اذا قسمناها الى اقسامها فلا يخلو عن ثلثة اقسام
الاول ان يكون الموصل منه موصلا الى معنى افضل واجل منه الثاني ان يكون الموصل منه موصلا الى معنى
مساو له الثالث ان يكون الموصل موصلا الى معنى دونه بان يكون مفيدا في كمال دون تحصيل ذاته
كالافادة والافاضة والعناية والرياسة وما اشبه ذلك والمنفعة المخصصة فهي قريبة من الخدمة
واما الافادة فحاصلة من الاشرف في الاخس فانها لا تشبه الخدمة لان المخدوم وان كان ينتفع بالخادم
فالمخدوم ايضا ينفع الخادم فمنفعة هذا العلم هي افادة النفس مبادي العلوم الجزئية وتحقيق ماهيات
الامور المشتركة فيها فهذا اشبه منفعة الرئيس للمرؤوس والمخدوم للخادم فاذا كان منفعة هذا
العلم انما هو كمال لسائر العلوم فيكون الواصل اليه قد حصل الكمال الانساني العقلي الذي هو فضيلته
وغايته المقدمة الرابعة قال الحكماء ان هذا العلم ينبغي ان يتعلم بعد الطبيعي والرياضي اما تعلمه بعد
الطبيعي فلان بعض الامور المسلمة في هذا العلم تبينت في الطبيعي كالكون والفساد والمكان والزمان
وتعلق الحركات بالمتحركات وانتهاء المتحركات الى المحركات الاولى وما اشبه ذلك واما تعلمه بعد الرياضي
فلان الغرض المقصود من هذا العلم هو معرفة صنع الباري تعالى والجواهر العقلية ومراتب طبقاتها ومن جملة
ذلك معرفة النظام في ترتيب الافلاك وكيفية حركاتها ومقادير تلك الحركات وغير ذلك مما يحتاج
الى علم الهيئة المحتاجة الى الهندسة والحساب واما الموسيقى وفروع الرياضيات والاخلاق والسياسات
فتوابع غير ضرورية في هذا العلم فان قلت اذا كانت مسائل العلمين انما تبين بمباديهما المبينة في
هذا العلم وكان هذا العلم محتاجا في البيان الى مسائل العلمين فتصير مسائل العلمين مباديا لهذا العلم
ويلزم ان يكون مسائل كل منهما مباديا للآخر ومبينا له ويكون البيان دوريا قلت ليس المراد بكونه

الشيء

كونه مبدأ له

الشيء مبدأ لجميع المسائل مستندة في براهينها اليه بل قد يكون المبدأ الواحد مأخوذا في بعضها ويمكن
ان يكون في العلوم مسائل لا يحتاج الى البيان ثم المبدأ انما يكون مبدأ بالحقيقة اذا كان اخذه مفيدا
لليقين المكتسب من العلة وما لا يكون كذلك فانما يقال له مبدأ كما يقال للحس مبدأ فان الحس انما يقال
له مبدأ لانه يفيد الوجود واذا عرفت هذا فيجوز ان يكون مبادي العلم الطبيعي بينا بذاته وبعضها يتبين
في الفلسفة الاولى على وجه لا يعود هذا البيان الفلسفي مبينا بذلك المبدأ الطبيعي فان هذا هو
الدور الممتنع بل انما يتبين بذلك المبدأ الطبيعي مسائل اخرى بحيث اذا انتجت مقدمة في العلم
الاعلى مبدأ لا يجوز ان يكون ذلك المبدأ منتجا لتلك المقدمة بل منتجا مقدمة لو غيرها وهذا
ليس بيانا دوريا وايضا فقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي والرياضي اناً وكل منهما برهان اناً
وافادنا هذا العلم برهان لم لا سيما في العلل الغائية البعيدة فعلم ان الذي يكون مبدأ بوجه ما لهذا
العلم من المسائل الطبيعية والرياضية لا يكون بيانه بمباد تتبين في هذا العلم بل اما ان يتبين في مباد
يكون بينة بذاتها او يتبين بمباد يكون مسائل في هذا الا انه لا يجوز ان يرجع فتصير مبادي لتلك
المسائل باعيانها وانما تصير مبادي لمسائل اخرى غيرها او ان يكون تلك المبادي مبادي لامور
من هذا العلم ليدل على وجود ما يراد ان يتبين في هذا العلم لمية وايضا فانك ستعلم عن قريب
انك يمكنك اثبات المبدأ الاول من غير احتياج الى الاستدلال عليه بالمحسوسات بل يثبته بالمقدمات
الكلية العقلية الموجبة للوجود مبدأ هو واجب الوجود لذاته مع امتناع التغير والتكثر ويوجب
المقدمات الكلية ان يكون مبدأ لجميع الموجودات على ترتيبها الا ان القوى البشرية تعجز عن سلوك
هذا الطريق البرهاني الذي هو سلوك من العلة الى المعلول الا في بعض مراتب الموجودات على سبيل
الاجمال دون التفصيل فعلم ان هذا العلم مقدم من جهة الوجود والرتبة على جميع العلوم متاخر من جهتنا
عنها فهذه هي المقدمات الفن الاول من علوم ما بعد الطبيعة في العلم الكلي ويشتمل على فصول
الفصل الاول في الوجود والشيئية والوجوب والامكان والامتناع وغيرها ان قوما من
المتكلمين لا معرفة لهم بالحد وكيفية تحديد الاشياء حتى انهم حدوا الوجود الذي هو اظهر الاشياء عند
العقل فجاهدوا به الوجود وقولهم انه الذي يوجب كون ما وصف به موجودا وانت قد عرفت في
المنطق ان المبادي لا بد وان ينتهي الى القطعيات تصورية كانت او تصديقية وان التوقف لا ينتهي
والمساوي في المعرفة والجهالة محال والوجود من الامور التي يرتسم معناه في العقل ارتساما اوليا
لا يحتاج الى ان يعرف بشيء فكما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويقع
التصديق بغيرها بسببها كقولك الكل اعظم من الجزء والنفي والاثبات لا يرتفعان ولا يجتمعان فهكذا
كذلك في باب التصورات مبادي اولية متصورة لذاتها ينتهي اليها تعريف التصورات اذ لو كان
كل تصور يفتقر الى ان يسبقه تصور آخر لزم اما الدور او التسلسل وهما محالان فاولى الاشياء بان
يكون متصورة لذاتها ما كان عاما شاملا لجميع الاشياء وهو الوجود والشيء والوحدة وما اشبهها
فكل من رام تعريف شيء من هذه وامثالها وقع في خبط واضطراب ومخالفة للقواعد المذكورة في
الحدود فان قول هذا القائل ان الوجود ما يوجب كون ما وصف به موجودا اخفى من الوجود مع كون
الموجود من حيث هو موجود لا يعرف الا بالوجود وهو دور وبعضهم عرف الوجود بانه الذي ينقسم
الى فاعل ومنفعل ويفتقر في تعريف الفاعل والمنفعل الى الوجود مع افادته واستفادته فيقال

في تعريف الفاعل بانه الموجود الذي يفيد وجود شيء آخر وفي المنفعل انه الموجود الذي يستفيد الوجود
من الغير ومنهم من عرفه بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث ويحتاج في تعريف القديم والحادث
الى الوجود مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه فيقال في تعريف القديم بانه الموجود الذي لا يسبقه عدم
وفي الحادث انه الموجود الذي يسبقه عدم ولا يريدون بالعدم ههنا مطلق العدم والا لزم ان يكون الحادث
المسبوق بحادث الى غير النهاية قديما لانه يصدق عليه انه غير مسبوق بالعدم ويلزم منه ذلك ان يكون الشيء
الواحد قديما وحادثا وهو محال بل يريدون بالعدم عدم نفس الشيء الموصوف بالقديم او الحادث والغلط
في هذين التعريفين من وجهين احدهما ان الفاعل والمنفعل والقديم والحادث اخذ في تعريف كل واحد منها
الوجود مقيدا بالافادة والاستفادة وسبق العدم او لا سبقه فيكون اخص من مطلق الوجود والاخص
اخفى من الاعم على ما عرفت وثانيهما اخذ كل واحد من الوجود وهذه الامور الاربعة في تعريف الآخر وقد اخذوا
في تعريف الشيء والوجود الفاظا يرادفهما مثل الذي وما فيقال ان الشيء او الوجود هو الذي يصح ان
يخبر عنه او ما يصح الخبر عنه فان يصح والخبر الماخوذين في التعريف مع كون كل واحد منهما فرع الشيء والوجود
فهما اعني الذي وما يرادفان الشيء والوجود فالوجود والشيء ان يعرفا بشيء من الاشياء فانه لا شيء
اظهر واوضح وابين منهما فقصورها قطري يبقى ههنا فائدة اخرى وهو ان بعض الفطريات ربما تحتاج
الى تنبيه واخطار بالبال باسم او بعلامة ولا يكون ذلك التنبيه بالحقيقة معرفا للمجهول ولا مفيدا
لعلم لا وجود له في النفس واذا كان كذلك فيجوز ان يكون هذه التعريفات التي للوجود والشيئية
ينتفع بها بعض الناس على سبيل التنبيه والاخطار بالبال وان كانت اخفى منهما ولا يبعد ان يكون قصد
المعرف بها هذا المعنى لا التعريف للمجهول فان مفهوم الوجود والشيء لشدة ظهورهما عند العقل
لا يخفى على احد انهما يستغنيان عن الحد والرسم وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذا المعنى بعبارة
يقرب من هذه العبارة والوجود والشيئية من المعقولات الاولية التي يستند الى المعقولات الاولى
كالجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام والكلي والجزئي وغير ذلك فانه ليس في العالم موجود
هو شيء فحسب او موجود فقط وان كان يقال ان الباري تعالى هو نفس الوجود فسيأتي ان الوجود
امر اعتباري لا هوية له في الاعيان واذا كان كذلك فكل موجود لا بد وان يكون اما عقل او
نفس او سماء او ارض او انسان او غير ذلك من الحقائق المتخصصة ثم اذا تعقلنا هذه الحقائق
سلبها ولزمها بعد ذلك ان يكون شيئا وموجودا وذاتا وحقيقة وماهية وغير ذلك من الامور
الاعتبارية وزعم بعضهم ان الشيء اعم من الوجود واستدل عليه بان المعقول الذي يمتنع وجوده
في الخارج او الممكن المعدوم عنه يكون شيئا عند العقل لحصول صورته فيه مع انه لا وجود له وهذا
تعليل فاسد فانه كما كان شيئا باعتبار كونه معقولا فهو ايضا موجود في العقل ايضا بذلك الاعتبار
وكما كان ذلك المعقول ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا ليس بشيء فيه فلا فرق بين الوجود
والشيئية في هذا المعنى وبعضهم استدل على كون الشيئية اعم من الوجود ان الشيئية يعم نفس الماهية
والوجود والعارض لها فيكون اعم منها واجيب بان الوجود يقال على تلك الماهية المخصصة وعلى
الشيئية التي لحقت الماهية فان لها وجودا في الذهن فيكون اعم منها وزعم بعضهم ان الوجود والشيئية
متساويان لصدق كل منهما على الآخر وزعم بعضهم انهما لفظان مترادفان لهما مفهوم واحد وصور
فلو ادعى احد ان بينهما اختلاف فعليه البيان بمعنى احدهما فقد خفي علينا ذلك فاذا بينه قيل

اخفى
لا يصح

احدهما

احدهما نظرا بانا اذا كانا مترادفين فيقال كل منهما على الآخر العيني على العيني والذهني على الذهني وكما
يقال للشيئية انها شيء لامتناع ان يقال انها غير شيء فيقال انها موجودة ايضا واذا قيل للموجود
انه شيء فهو كما يقال انه موجود فامثال هذه الاطلاقات جرت عادة اللغات بان يقال شيء
ويحمل عليه مثله فانك تقول للموجود انه موجود وللشيء انه شيء ولا يكون هذه التكرارات التي يطلقها
اهل اللغة توسعا في اللسان دالة على اختلاف المعاني والتنازع في ان معنى الوجود والشيئية واحد
او هو مختلف انما هو تنازع لغوي لا تحقيقي وكذلك حكم كل من ادعى ان مفهوم هذين الاسمين واحد وكل من ميز
كذا فانه ادعى ان الوضع اللغوي وضعهما لمعنى واحد فذلك بحث ينبغي ان يرجع فيه الى ائمة اللغة ولا يحتج
له بالابحاث الحقيقية والمنازع في هذا المقام نزاعه ايضا لغوي فانه اذا قال احد الخصمين المفهوم واحد
قال الآخر بل هو مختلف لان الشيئية يقال على الوجود وعلى الماهية التي هي وراء الوجود اما لغة
او اصطلاحا منه او من غيره وحينئذ لا يبقى بينهما منازعة حقيقية ومتى سلم اتحاد المفهومين ثم
قال ان الشيئية تخالف حكمها حكم الوجود فانه يصح ان يقال شيء كذا احكمه الوجود ولا يصح ان يقال
اوجده الشيئية وكذلك يصح ان يقال ان الشيء الفلاني وجوده من الفاعل ولا يصح ان يقال ان وجود
شيئيته من الفاعل فيكون قد ناقض نفسه في الحكم باختلاف الاعتبارين والذي استدل على الاختلاف
بينهما بانه يصح ان يقول حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يقول حقيقة كذا شيء ليس بشيء فلو قيل
ان يقول ان الجمهور لا يطلقون لفظ الحقيقة على شيء الا اذا اقترنه بالوجود فيصير قول القائل حقيقة كذا
موجودة بمنزلة قوله الماهية المقترنة بالوجود لها وجود وهو محال وهذا الحد وغير موجود في قوله
حقيقة كذا شيء وبعضهم قال انما لم يجز ان يقال حقيقة كذا شيء لان الشيء لا يقال الا على المجهول و
كذا لا يكون مجهولا ليس بصواب فانه ليس من شرط صحة المقولية على شيء كونه مجهولا فان الامور
البديهية والمبادي الاولية الاولية يصح ان يقال عليها مع كونها غير مجهولة اذا عرفت هذا
فاعلم ان المتكلمين اختلفوا في اثبات الواسطة بين الوجود والعدم فذهب جماعة من المعتزلة
منهم ابو هاشم الجبائي واصحابه ومن الاشعرية القاضي عبد الجبار وامام الحرمين الى اثبات
الواسطة بينهما وخالفهم باقي المتكلمين وقد طال التنازع والخصام بين الفريقين في هذه
المسئلة ونحن نحقق الحال فيها ان شاء الله تعالى فمن جملة ما احتج به من اثبت الواسطة بين الوجود
والعدم بان قالوا الموجودات تشترك في الوجود وكل مشترك في شيء لا بد وان يمتاز احدهما
عن الآخر بشيء فالاشتراك اذا كان في الوجود فالامتياز بينهما انما يكون بماهياتها المخصوصة
وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فلا محالة وجود الاشياء مغاير لماهياتها وذلك الوجود
المغاير لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاول لا جائز ان يكون
ذلك الوجود موجودا بوجود آخر والا لزم ان يكون للوجود وجود آخر لكونه مشاركا للموجودات
في الوجود ويلزم ان يكون ممتازا عنها بامر آخر ويلزم منه ان يكون لكل وجود وجود الى غير النهاية
وذلك محال ولا جائز ان يكون ذلك موجودا او معدوما فتعين ان يكون لا موجودا ولا معدوما وهو
المطلوب الثاني في الاحتجاج لهم ان السواد والبياض مشتركان في اللونية ولا بد من الامتياز وما به
كل منهما عن الآخر انما يكون بفصل فالجنس المشترك فيه والفصل المميز اما ان يكونا موجودين او
معدومين او لا موجودين ولا معدومين والاول يلزم منه ان يكون العرض قائما بعرض وهو باطل

الوجود معدوما لان الوجودية تناقض العدمية فيمتنع
ان يكون الشيء نقيضا لنفسه واذا بطل ان يكون ذلك الوجود

والثاني محال لان العلم الضروري حاصل ان الاشتراك في اللونية بين السواد والبياض لا يكون اشتراكا
في العدم الصرف ولا هو اشتراك في الاسم فقط فان بين السواد والبياض شركة ليست بين السواد
والقوس ولا بين البياض والحركة وكذلك ما به الامتياز لو لم يكن موجودا لزم ان يكون السواد نفس
البياض فتعين ان يكون الثالث حقا وهو ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز لا موجودين ولا
معدومين وذلك هو المطلوب وبهذا البيان اثبتوا ان كل واحد من الاعراض المتحيزة والعرضية
المقولة على كل واحد من تلك الاعراض بل اكثر الاشياء لا موجودة ولا معدومة ويسمون هذه الا
احوال والجواب عن الوجهين ان ما به الاشتراك سواء كان جنسا او عرضا وما به الامتياز فصلا ذاتيا
كان او عرضيا كلها من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الاذهان دون الاعيان وهؤلاء
القوم لقد صدقوا في قولهم انها غير موجودة ولا معدومة لو تفطنوا الامور الذهنية التي هي لا موجودة
في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان ولكنهم لم يقصدوا ذلك ولم يتفطنوا الامور الاعتبارية
فوقعوا بسبب ذلك في هذا الغلط ثم الذي يدل على ابطال مذهب القائلين بالاحوال ان السواد
المعدوم اما ان يكون لونيته موجودة او معدومة فان كانت موجودة في حال العدم فلا يخلوا
اما ان يكون شيئا على مذهب من يقول ان المعدوم الممكن شيء فيكون صفاتها ايضا ثابتة لكونها
ممكنة فيلزم ان يكون هذا السواد المشار اليه موجودا قبل وجوده وذلك محال وان لم يكن اللونية
شيئا فيكون نفيا محضا والنفي المحض لا يثبت له في الاعيان وصف اصلا فثبت ان لونية السواد في
حال عدمه معدومة ثم اذا صار السواد موجودا بعد ان كان معدوما فان بقيت لونيته على العدم
لزم ان يكون للسواد الموجود صفة معدومة يوصف بها حال وجوده في الاعيان وهو محال وان لم
تبق لونيته على العدم بل حصلت مع وجود السواد والحصول هو الموجود فلونية السواد لا تخلو عن
الوجود والعدم وهؤلاء القوم جعلوا الوجود وكل ما يشترك به الاشياء وكل ما يمتاز به من
قبيل الاحوال التي هي عندهم غير موجودة ولا معدومة ويلزم على هذا الرأي ان لا يكون في الوجود
موجود فان كل ما في الوجود لا يخرج عن ان يكون اما شيئا به الاشتراك او شيئا به الامتياز فاذا كان
كل واحد منهما داخلا في الاحوال فكل ما في الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهذا بين البطلان
واذا تصورت في مفهوم الوجود والعدم على ما ينبغي علمت ان النزاع في هذه المسئلة لفظي وذلك لان صفة
الشيء لا تخلو عن ان يكون اما حاصلة او غير حاصلة فان كانت حاصلة كانت موجودة لان الحصول
هو الوجود وان لم يكن حاصلة كانت معدومة لان معنى العدم لا حصولها فاذا كانت الاشياء عندهم
لا تخرج عن النفي والاثبات وهي خارجة عن الوجود والعدم ويرجع معنى الحصول الى الحصول الذي
هو نفي واثبات الى الوجود والعدم على ما ذكرنا فكما انه لا واسطة بين النفي والاثبات فلا واسطة
بين الوجود والعدم الذي في معناه فظهر ان النزاع لفظي لا حقيقي فما سموه ثابتا هو الذي نسميه
نحن موجودا وما سموه نفيا هو الذي نسميه معدوما واعلم ان هذه المسئلة ليست من المهمات
والبلوي بهذا الخلاف ومن تكلم فيها من المتكلمين توهموا انها من جملة مواقع الانظار وليس
الامر كذلك بل هو لاثار القوم لشدة بلاهتهم وغفولهم عن الحقائق لا يستحقون المخاطبة
وبعضهم يقول ان هذه الامور العامة وتميزاتها لا موجودة ولا معدومة يقول انها ايضا غير
معلومة ولا مجهولة ولا معقولة وبعضهم يزعم ان بعض هذه الاحوال محسوسة واذا لم يكن معلومة

ولا معقولة

ولا معقولة فالكلام معها اذا فان لم يعلم وجودها فكيف يحكم عليها بالاحكام المختلفة وان علم انها ليست
بموجودة مع انه لا علم له بها فكيف علم انها ليست بموجودة وكيف صح له التصديق دون التصور
وان لم يعلم وجودها ولا عدمها فلم لم يسكت عما لا علم له به اصلا ثم العجب من هؤلاء كيف حكموا عليها
بانها لا موجودة ولا معدومة وهي مع ذلك محسوسة وهل ارتكاب امثال هذا الا جهلا وحمقا ولا يبعد
ان يكون سبب وقوعهم في الغلط سماعهم من ارباب العلوم الحقيقية ان الكليات ليست بموجودة
من جميع الوجوه لانها غير موجودة في الاعيان وليست ايضا معدومة من جميع الوجوه لانها موجودة في
الاذهان فيكون بهذين الاعتبارين غير موجودة ولا معدومة وتمادى بهم البغي والضلال الى ان حكموا
بان البارى تعالى لا يطلق عليه اسم الوجود لانه لو كان موجودا لشارك الموجودات في الوجود
ويلزم ان يكون من قبيل الاحوال وكذلك لا يقال له حقيقة ولا ماهية ولا ذات ولا شيء لئلا
يشارك الحقائق والماهيات والاشياء في ذلك واذا لم يصح اطلاق هذه الالفاظ عليه يصح
اطلاق نقائضها عليه لان الشيء لا يخرج عن السلب والايجاب وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى
لا وجود له ولا حقيقة له ولا ماهية ولا ذات ولا شيء بل ويلزم ان لا يعرف بوجه من الوجوه لئلا
يشارك غيره في ذلك وهذا هو التعطيل المحض ولا شك ان هؤلاء كانوا قد انسلخوا عن
الفطرة الانسانية والادراكات العقلية واعلم ان جمهور المعتزلة سوى ابي الهذيل العلاف
من قدمائهم وابي الحسين البصري من متأخريهم يقولون ان المعدوم اما ان يكون ممكنا او ممتنعا
فان كان المعدوم ممكنا فيسمونه شيئا ومرادهم بكونه شيئا ان يكون ذلك المعدوم الممكن ثابتا
في خارج الذهن في الاعيان مع خلوه عن صفة الوجود لان الوجود زائد عندهم على الماهية في الجميع صح
وان كان المعدوم ممتنعا فلا يسمونه شيئا بل يكون عندهم منفيا اي لا يكون ثابتا في الاعيان واتصاف
الممتنع بالمنفي انما هو اتصاف مساواة حتى يكون كل ممتنع منفيا وكل منفي ممتنعا وينعكس المقدمة
الاخيرة بعكس النقيض الى كل ما ليس بممتنع ليس بمنفي واذا لم يكن منفيا يكون لا محالة ثابتا فيكون
كل ممكن ثابتا قبل ان يتصف بالوجود اذا عرفت محل النزاع في هذه المسئلة فقد استدلوا
على كون المعدوم الممكن شيئا بدليلين الدليل الاول قولهم ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت ينتج القياس
من الاول كل معدوم ثابت واما بيان الصغرى فلان طلوع الشمس في غد معلوم وكل معلوم
متميز بدليل انا نتصور فعل شيء في غد فنرغب فيه ونتصور فعل شيء آخر فنتنفر عنه مع كون المرغوب
فيه والمتنفر عنه معدومين واما بيان الكبرى وهو كل متميز ثابت فهو ظاهر لان مرادهم بالثابت
تحقق الماهيات وتعينها في ذاتها والامتياز بين الماهيات غير حاصل الا بعد ان يكون تلك الماهيات
متحققة وحينئذ يلزم ان يكون الماهيات متحققة في العدم وهو المطلوب الدليل الثاني قولهم ان الامكان
صفة ثبوتية يوصف به الماهيات المعدومة الممكنة وكل ما وصف بامر ثابت فهو ثابت ينتج من الاول
ان الماهيات الممكنة المعدومة ثابتة اما بيان كون الامكان صفة ثبوتية فلكونه منافيا للامتناع الذي
ليس بثابت اذ لو كان الموصوف بالامتناع ثابتا لزم ان يكون الممتنع الثبوت ثابتا وهو خلف
متناقض واذا لم يكن الامتناع ثبوتيا تعين ان يكون الامكان ثبوتيا والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان كل متميز ثابت وسند المنع انا نتصور كثيرا من الاشياء الممتنعة كشريك البارى وجبل من
ياقوت وبحر من زيبق مع انكم معترفون بانها غير ثابتة وعن الثاني انه مستلزم البرهان على ان الامكان

لا وجود له في الاعيان بل هو امر اعتباري لا وجود له الا في الذهن وهو عدمي في الخارج ثم الذي يدل
على ابطال مذهب من يقول بشيئية المعدوم الممكن وجهان الاول ان الماهية المعدومة اذا كانت ثابتة
في العدم على مذهبهم اما ان يكون وجودها ثابتا في العدم او لا يكون ثابتا فان كان وجودها غير ثابت
فلا يكون تلك الماهية موجودة في العدم فيكون وجودها حينئذ منفيا مسلوبا وحينئذ يمتنع ان يكون ذلك
الوجود واجبا لانتفائه او ممتنعا والا لما امكن وجود تلك الماهية ولكان الممكن الوجود ممتنعا واذا
لم يكن الوجود واجبا ولا ممتنعا فهو ممكن وقد كان ذلك الوجود منفيا فيكون بعض المنفي ممكنا والعكس
وذلك يبطل قولهم ان المنفي مساو للممتنع وكل ممكن ثابت وان كان وجودها ثابتا لزم ان يكون المعدوم
موجودا لان الماهية اذا كانت في العدم ثابتة وكان الوجود المختص بتلك الماهية ايضا ثابتا في العدم
لامكانه فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود اما ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا فالماهية والوجود
واتصاف الماهية بالوجود وكل ذلك ثابت والصفات الثابتة للشيء يجب ان يوصف بها ذلك الشيء
فانه لا معنى لاتصاف الموصوف بالصفة الا ثبوتها له في العدم ويلزم من ذلك ان يكون الماهية متصفة
بالوجود في حالة العدم وذلك محال وان لم يكن اتصاف الماهية بالوجود ثابتا مع كون الوجود
في العدم ممكن وكذلك اتصاف الماهية بالوجود ممكنة ويلزم من ذلك ان يكون الوجود منفيا
عن الماهية وحينئذ لا يكون اتصاف الماهية بالوجود المذكور واجبا ولا ممتنعا فيكون ممكنا ولا وجود
المحذور المذكور في القسم الاول الوجه الثاني في ابطال مذهبهم انا اذا اشرنا الى شخص كسواد معين
مثلا بانه هذا السواد فاما ان يكون قبل وجوده في حال اتصافه بالثبوت هو هذا الشخص المعين
المشار اليه او لا يكون قبل وجوده كذلك بل يكون محتاجا في تصحيح الاشارة الى وجودها ووجود
صفاته فان لم يكن محتاجا في صحة الاشارة الى السواد الى وجوده او وجود صفاته لزم ان يكون هذا
السواد مشارا اليه في حال عدمه وهو محال لان كل مشار اليه فهو موجود بالضرورة وان احتاج
في صحة الاشارة الى وجوده او وجود صفاته لزم ان تصح الاشارة الى السواد حال عدمه فيلزم
ان يكون موجودا مع تقدير عدمه لكون السواد ووجوده ووجود صفاته كلها ممكنة فيكون ثابتة
على قواعدهم وتلك الوجودات لا وجودات لها والا لزم امكانها وثبوتها وهكذا يتسلسل الى
غير النهاية وذلك محال ثم لا يكون للفاعل تاثير في الماهية ولا في صفاتها ولا في ماهيات تلك
الصفات لثبوتها عندهم والفاعل انما يفيد الوجود وليس للوجود وجود آخر يفيده الفاعل وذلك
يقتضي الاستغناء عن الصانع تبارك وتعالى ومع ارتكاب هذا المحذور العظيم يلزم ان يكون
الامور المقتضية لصحة الاشارة الى ذلك السواد كلها موجودة حتى تصح الاشارة اليه في
تلك الحال ولا يصح ذلك الا اذا كان موجودا فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا وهو محال
هذا اذا كان ذلك السواد قبل وجوده ثابتا وهو هذا السواد فان لم يكن كذلك قبل وجوده فاما
ان يثبت او لا يثبت فان لم يكن ثابتا بالكلية لكنه ممكن بطل قولهم كل ممكن معدوم ثابت وان كان ثابتا
ولم يكن هذا السواد في حال عدمه فيكون هذا السواد من حيث هو هذا السواد غير ممكن قبل الوجود
بل الممكن انما هو ماهية السواد مطلقا لا هذا السواد المشار اليه بانه هذا فان التقدير انه غير ممكن من
حيث هو هذا السواد واذا لم يكن ممكنا تعين ان يكون اما واجبا او ممتنعا لا جائز ان يكون
واجبا والا لما صح عدمه ولا جائز ان يكون ممتنعا والا لما امكن ان يوجد واذا تبين فساد القسمين

بطل

بطل ان يكون الممكن حالة العدم شيئا وان يكون له ثبوت حالة عدمه ولو كان مرادهم بقولهم ان المعدوم
ثابت في الاعيان اي هو ثابت وموجود في الاذهان وكذلك عكسه وهو ان يكون المعدوم في الاذهان
ثابت وموجود في الاعيان كبعض الموجودات التي لا تخطر بالبال احيانا فلا يكون حينئذ موجودة في الاذهان
لكان ذلك صوابا وخلصوا من الهذيانات التي لا تجدي نفعا **واما الوجوب والامكان والامتناع** فقد
عرفها بعض الناس بما يتضمن دورا فقال ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والممكن ما لا يلزم من فرض
وجوده وعدمه محال وعرف الممتنع بانه الذي ليس بممكن وان الممكن هو الذي ليس بممتنع اما ظهور في
تعريف الممتنع والممكن كل منهما بالآخر فلا خفاء فيه وقد ظن بعض الناس ان الممكن هو الذي لا يلزم من
فرض وجوده وعدمه محال وان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال تعريف كل منهما بالآخر وليس كذا
فان الامكان المأخوذ في تعريف الواجب هو الممكن العامي واما الذي عرف بانه الذي لا يلزم من فرض
وجوده وعدمه محال انما هو الممكن الخاصي وليس في هذا دور وانما الدور يقع في تعريفهم قال
ان الممتنع هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي يلزم من فرض عدمه محال وانما الخلل في التعريف
من جهات اخرى اما في الواجب فنقول انه الذي يلزم من فرض عدمه محال فانه لا يلزم ان يكون فرض المحال
محال آخر يلزم بل قد لا يلزم من فرض عدمه محال آخر ثم لا يكون ما يلزمه اظهر وابين من نفس عدمه او فرض
عدمه وقولهم ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال خطأ فان المحال هو نفس الممتنع فيكون من قبيل تعريف
الشيء بنفسه ثم ان امتناعه ليس لما يلزم من فرض وجوده محال بل قد يكون امتناعه لذاته وكذلك
الممكن الخاص ليس امتناع وجوده وعدمه لاجل انه لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال بل ذلك
له لذاته وكثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها وعدمها محال بسبب امور اخرى فان الشيء قد يجب
ويمتنع بامور زائدة على ذاته والحق ان هذه من الامور البينة المستغنية عن التعريف فان الوجوب والواجب
هو تأكد الوجود والوجود اظهر واعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود
ان كان لا بد من التعريف فيعرف الامكان بانه سلب الضرورة عن الطرفين ويعرف الامتناع باثبات الضرورة
السلبية وتمام الكلام المفصل في هذه الثلاثة امور ذهنية اعتبارية وان البحث عنها من اهم مواقع
الانظار **واما الحق** فيطلق على عدة معان منها انه قد يعني به الوجود في الاعيان مطلقا او الوجود الدائم
او الوجود الواجب لذاته او ما يستحق له الشيء من حيث هو كذلك او ما يكون الامر فيه مؤديا الى الغاية المطلوبة
منه او كون الشيء بحقيقته صحيحة وقد يطلق الحق ويعني به حال الاعتقاد من حيث انه مطابق للشيء الواقع
في الاعيان او حال القول من حيث انه مطابق لما في النفس ويسمى هذه المطابقة صدقا وقيل ان الحق انما
يقال لنسبة الامر في نفسه الى القول او العقد واما الصدق فانما يقال لنسبة القول او العقد الى الامر في نفسه
وفي هذا نظر لانك اذا قلت قول حق وقول صدق لا يراد فيهما الا المطابقة وذلك القول لما في الخارج ولا
بد وان يكون ما في الخارج ايضا كذلك القول فلا معنى لما ذكروه وذكروا ان احق الاقاويل في ان يكون
حقا ما دام صدقه واحق ذلك ما كان اوليا ليس لعلة واول جميع الاقوال الصادقة المنتهية اليها
الاقوال عند التحليل قولك لا واسطة بين الايجاب والسلب وبازاء الحق قسم من اقسام الباطل يوازيه
وقوم من الاوائل يسمونه بالسوفسطائية ينكرون حقية قول او عقد وما اظن انه بقي في زماننا هذا
منهم احد وطريق مناظرتهم ان يقال هل تعلمون ان الحكم في هذا الانكار محقين او مبطلين او متشككين فان
اعترفوا بحقية الانكار فقد اعترفوا بحقية علم ويلزم منه الاعتراف بان دعواهم باطلة ثم اذا علموا

صدقه
الحق قسم من اقسام

بطلان دعواهم انه ليس في العالم حق فيكون هذا اعترافا منهم بحقية شيء وتسقط انكارهم بانه لا حق
وان قالوا نحن شاكون فيقال هل تعلمون انكم تشكون في ذلك او تنكرون ذلك او تفهمون شيئا من الاقوال
فان اعترفوا بانا نعلم بشكنا وانكارنا ونفهم الاقوال فقد اعترفوا بحقية علم وان قالوا لا علم لنا بشكنا
وانكارنا ولا نعلم انا موجودون او معدومون فقد انقطع عن هؤلاء مواد العقل والفيض وعدمت
الفطرة البشرية منهم فيسقط الاحتجاج والاستدلال معهم ولم يبق رجاء الاسترشاد والارشاد فليس
الا ان يؤمروا بالجلوس في النار ويضربون ضربا مبرحا فان النار واللانار والالم واللاالم واحد فليس
لهم دواء غير هذا وحينئذ يعترفون قسرا تتمة بحث في الوجود والعدم قد ذكرنا فيما سلف ان العدم لا يعلم
ولا يتصور الا بالوجود ثم لما كان اعتبار الموجود غير اعتبار الوجود فكذلك يكون اعتبار المعدوم
غير اعتبار العدم اذا عرفت هذا فالموجود ينقسم الى ثلثة اقسام الى موجود لذاته وبذاته وهو الاول
الحق فانه موجود لذاته لانه ليس وجوده لشيء آخر غيره كالاعراض التي وجودها انما هو لمحالها
وموجود بذاته لا بسبب والى موجود لا لذاته بل بذاته وهي جميع الجواهر المستغنية عن المحل فهي من حيث
انها ليست كالاعراض التي وجودها لغيرها بل هي موجودة لذاتها ومن حيث هي موجودة بغيرها
لا يكون موجودة بذاتها لان لوجودها سببا يعلم من جهته والى موجود لا لذاته ولا بذاته فهو كالاعراض
فانها من حيث ان وجودها للجواهر التي هي محالها ليس وجودها لذاتها بل لغيرها ومن حيث ان لوجودها
سببا آخر ليست موجودة لذاتها بل هي موجودة بسبب هو الموجد لها تقسيم آخر للموجود الموجود
اما ان يكون موجودا بالذات وهو جميع ما حصل في الاعيان سواء كان واجبا او ممكنا جوهرا كان
او عرضا فان كل واحد من هذه وجود في ذاته جوهرا كان او عرضا فانه ليس وجود الاعراض بعينه
هو وجود محالها فان المحل قد يكون موجودا ولا سواد فيه ولا حركة له ثم يوجد السواد بعد ذلك
ويحدث الحركة فالسواد والحركة وسائر الاعراض وان لم تكن موجودة لذاتها ولا بذاتها فهي موجودة
بالذات فتكون موجودة في ذاتها بهذا الاعتبار واما ان يكون موجودا بالعرض كالعدميات
مثل العمى والسكون والعجز وكذلك جميع الامور الاعتبارية الذهنية التي لا يكون متحققة الوجود
في الاعيان ومع ذلك يقال عليها انها موجودة في الاعيان بالعرض اذا علمت هذا فاعلم ان قوما
من الناس يظنون ان الشيء اذا انعدم تعاد هويته بعينه في الزمان الثاني كما كان في الزمان الاول
الذي عدم فيه والذي يدل على امتناع اعادة المعدوم ثلثة براهين البرهان الاول قد عرفت
ان جهة الفارق بين المشاركين في النوع من الهيئات اما المحل او الزمان عند اتحاد المحل كسوادين حصلا
في محل واحد لكن احدهما بعد بطلان الآخر فاذا كان الزمان من جملة ما يمتاز به المثلان فلا يتصور
اعادة المعدوم فان الكائن في الزمان الثاني غير الذي كان في الزمان الاول وكل واحد من السوادين
انما يتشخص بزمانه فلو اعيد السواد المعدوم لوجب اعادة الزمان الذي كان متميزا به ويلزم من
اعادة ذلك الزمان ان يكون الزمان موجودا في زمانين قبل وبعد فيلزم ان يكون للزمان
زمان الى ما لا يتناهى وذلك محال البرهان الثاني ان السواد المتشخص في الخارج اذا عدم ثم فرضنا
عوده بعد عدمه فالمعاد اما ان يكون هو السواد من حيث هو سواد او السواد من حيث هو سواد
مطلق او السواد باعتبار امر آخر والاول محال والا لكان كل سواد شاركه في نوعه هو ذلك
المعدوم المعاد وهو بين الفساد وكذلك كل سواد يمكنك ان تعتبره من حيث ماهيته المطلقة

فيلزم

فيلزم المحذور والاول يدل على ان السواد من حيث اطلاقه لا يكون موجودا في الخارج فضلا عن ان يكون معادا
وان كان الثالث وهو ان يكون المعاد هو السواد باعتبار امر آخر فذلك الامر ان كان هو المحل لزم
ان يكون كل ما حصل في ذلك المحل هو ذلك السواد وليس كذا وان لم يكن ذلك الامر هو المحل بل
غيره فان لم يكن مغايرا للبقاء بالاشارة الى هويته في حال العدم لزم ان يكون هوية الشيء في حال عدمه
هو هويته في حال وجوده وذلك محال وان كان مغايرا للبقاء بالاشارة الى هويته لزم ان لا يكون
بين المعاد والمستأنف وجوده فرق فيكون كل مستأنف معادا وبالعكس وهو باطل البرهان الثالث
ان المعدوم الذي زال عنه الوجود في الزمان الاول لو عاد بعينه في الزمان الثاني فاما ان يكون الوجود
الحاصل في الزمان الثاني هو نفس الوجود الاول او يكون مغايرا له فان كان الاول لم يكن المعدوم معادا
بوجودين فلا يكون معادا وقد فرضناه معادا هذا خلف وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يحصل
لمحله استعداد الوجود الثاني او لا يحصل فان حصل لمحله استعداد الوجود الثاني لزم ان يكون المعاد
قد عرض له عارض لم يكن له في الاول فلا يكون المعاد معادا بعينه وقد فرضناه كذلك مع كون ذلك
الاستعداد لم يكن حاصلا ثم حصل وان لم يحصل لمحله استعداد الوجود الثاني يكون اختصاص المعدوم المعاد
بالوجود الثاني ترجيحا من غير مرجح وهو محال واستدل فخر الدين على امتناع اعادة المعدوم بوجوه
ثلثة الاول ان الشيء المعدوم لا يبقى هويته بعد العدم وكل ما لا يبقى هويته بعد العدم لا يوصف
الوجودية بامكان العود لان موضوع القضية يجب ان يكون وجوديا فاذا لم يوصف بامكان العود
فلا يمكن اعادته الثاني لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداء معه
ايضا ويلزم من جواز ذلك ان يكون وقت اعادته بعينه هو وقت ابتدائه فيكون ذلك الشيء مبتدأ
معادا في زمان واحد وذلك محال الثالث لو كان اعادة المعدوم ممكنا والممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال فاذا فرضنا وجود مثله مع فرض وجوده يلزم وجود الاثنين من غير المفضلية على ما
سنحققه فيما بعد سلمنا كونه صفة ثبوتية لكن انه اذا لم يوصف المعدوم في حال العدم بامكان العود
لا يمكن ان يعود فان الماهية المعدومة في حال وجودها الاول يمكن ان يوصف بوجود ثان واما
المجوزون لاعادة المعدوم بعينه وهم المسلمون واكثر فرق المتكلمين فقد احتجوا بان المعدوم لو كان
عوده ممتنعا بعينه فامتناعه اما ان يكون لذاته او للازم ذاته او لعارض مفارق لذاته فان
كان امتناع العود لذاته او لبعض لوازمها وجب ان لا يوجد اصلا وان كان امتناع العود
لعارض مفارق لذاته فذلك العارض يمكن ان يزول فحينئذ يبقى ذلك المعدوم بحسب ذاته
ممكن العود وقد فرضناه ممتنع العود هذا خلف وقد اجابوا عن هذا بجواب حسن فقالوا لا نسلم
ان امتناع وجوده ثانيا اذا كان لذاته او للوازمها وجب ان لا يوجد اصلا لجواز ان يكون وجوده
الثاني ممتنعا ووجوده الاول ممكنا فان الامتناع ههنا انما هو لمعنى العود لا لمعنى الوجود
مطلقا وقوله ان كان امتناع العود لعارض فان العارض يمكن زواله فيمكن عود المعدوم
قلنا ليس كل عارض يمكن زواله لان بعض عوارض الماهية لا يمكن زواله عن بعض اشخاصها
التي لها الا ترى ان السواد والبياض عرضان للماهية الانسانية ثم ان احدهما يصير لازما
لبعض اشخاصها لا يجوز زواله والآخر لازما للبعض الآخر كالسواد للزنجي والبياض للتركي
وبعض الفضلاء زعم ان امتناع عود المعدوم بديهي غير مفتقر الا الى تنبيه واخطار بالبال

الوجودية صح

وذلك محال ويرد على الكل ان هذه الوجوه انما تتم لو سلم ان الامكان صفة ثبوتية بل هو من الاعتبارات صح

ولكن انما يتم ذلك بعد تصور معنى العود على جهته ووجود الفطنة التامة وعدم تدنس الفطرة
بالاخلاق السيئة والعادات الردية مع بعض العلوم المتعارفة واذا ازيل عن النفس هذه العاهات
والامراض يصير كثير من مطالب الحكمة بديهيا **الفصل الثاني في المقولات واحوالها وما يتعلق بها** اعلم
ان الموجود ان لم يكن قابلا للعدم وهو الذي يصح ان يقال فيه ان انيته نفس ماهيته فهو البارى جل جلاله
الواجب الوجود لذاته وان كان قابلا للعدم وهو الذي يقال فيه ان انيته اى وجوده زائد على ماهيته
فهو الممكن لذاته ثم الممكن اما ان يكون لا في موضوع وهو الجوهر او يكون في موضوع وهو العرض ومعنى
قولهم في الموضوع ان الشيء اذا حل في شيء فاما ان يكون الحال سببا لوجود المحل او لا يكون فان كان سببا
يسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى والذي لا يكون الحال سببا لوجود المحل بل يكون الحال متقوما
بالمحل يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع اخص من المحل فيكون ليس في موضوع اعم من ليس في محل
لان نقيض الخاص اعم من نقيض العام ويعنون بكون الشيء في المحل هو ان يكون الحال مجامعا للمحل بالكلية بحيث
لا يصح مفارقته من غير ان يكون جزءا منه وقد ينسبون امورا الى اشياء بانها فيها ولا يكون لفظة
في في جميعها بمعنى واحد بل هي مستعملة في الكل بالاشتراك اللفظي فان قولك زيد في الزمان او المكان
او في الخصب والراحة او في نعمة والحركة وكون الجزء في الكل والخاص في العام والكل في الاجزاء
والماء في الكوز ليس لفظة في في الكل بمعنى واحد فان كون الماء في الكوز ليس بمعنى زيد في السنة
او في الشهر او كون السواد في الثوب ولا يعمها معنى مشترك الا معنى الاضافة لكن هي غير مختصة
بفي فان مع وعلى ونحوهما تدل على اضافة ثم الاضافة الزمانية مغايرة للمكانية في ذاتها وكذا جميع ما
ينسب اليه لفظة في واذا لم يكن نفس الاضافة مرادة بلفظة في بل كانت خصوصيات الاضافة مختلفة
فيها وكل واحد من تلك الخصوصيات لم يدخل في معنى في فيكون اللفظ مستعملا فيها على سبيل الاشتراك
اللفظي وقولهم ان الكل في الاجزاء هو اشبه بالمجاز من الاشتراك لان الكل هو مجموع الاجزاء واذا
لم يكن الكل في الاجزاء فلا يكون في واحد منها وقد يقال ايضا الجزء في الكل كما قيل الكل في الجزء فلو كان
المعنى واحدا في كليهما لزم ان يكون الشيء مشتملا على المشتمل عليه ولا يجوز ان يقال ان الكل يجمعها معنى
واحد او هو الاشتمال والاحاطة فان الاشتمال والاحاطة ليست بمعنى واحد فان اشتمال الزمان على
الشيء لا يكون كاشتمال المكان عليه بل المكان نفسه لا يكون اشتمال جزئياته على الشيء بمعنى واحد
فان اشتمال الكوز على الماء لا يكون كاشتمال البيت او المدينة او الاقليم على ذلك الماء وكذلك
الحكم في الظرفية فانه ليس ظرفية الزمان كظرفية المكان ولا ظرفية جزئيات المكان كما ذكرنا بمعنى واحد
وكذلك يختلف كون الشيء في الحركة وكون الحركة فيه وكون الشيء في الحركة والخصب لا يخلوا عن تجوز
وانت يمكنك بما اعطيناك من هذا البحث ان تنظر في كل واحد من المواضع التي يستعمل فيه لفظة في
فتعرف انها مجاز او انها حقيقة بعد معرفتك انه لا يجمعها معنى واحد واذا عرفت هذا فقول بعضهم
انه يمتاز بقولنا ان الحال مجامع للمحل بالكلية عن كون الخاص في العام والشيء في الزمان والمكان
فان الخاص غير شايع بالكلية في العام وكذلك الشيء في الزمان والمكان وبقولنا بحيث لا تصح مفارقته
يمتاز عن كون الشيء في المكان والخصب لجواز انتقاله عنهما ويمتاز بقولنا من غير ان يكون جزءا منه
عن كون الجزء في الكل كاللونية في السواد والحيوانية في الانسان فانهما شايعان فيما نسبا اليه بغير
مع ان ما نسبا اليه من السواد والانسانية ليس بمحلين للونية والحيوانية وهذا فيه مساهلات من وجوه

احدها

احدها ان لفظة في في المحل مشترك واللفظ المشترك لا يحتاج الى فاصل معنوي يميزه عما يشاركه
في اللفظ لانه ليس بجنس ولا معنى عام وانما الذي يحتاج اليه ذلك في الاشتراك المعنوي كالحيوانية وحينئذ
لا يحتاج الى هذه القيود المميزة المذكورة وانما اللفظ المشترك ينصرف الى المعنى المخصوص بقرينة اما لفظية
او معنوية والذي ذكر في شرح الموجود في محل بالنسبة الى محال الاشتراك كقرينة للفظة في ويجري ذلك
مجرى الرسم ويكون القيود المذكورة فيه كالفصول والخواص على سبيل المساهلة وثانيها قوله بحيث لا يصح
مفارقته غير محتاج اليه لان ما لا محل له لا يشيع بكليته في شيء اصلا وثالثها قوله من غير ان يكون جزءا
منه واحترازهم عن اللونية في السواد والحيوانية في الانسان فانه سيتحقق فيما بعد ان اللونية والحيوانية
لا يزيدان على نفس السواد والانسان ليكونا فيهما والحكماء الاوايل الذين سبقوا ارسطوا زمانا كانوا
يقولون الجوهر هو الموجود لا في محل والعرض هو الموجود في المحل والمعلم الاول هو الذي بدل التعريف
بقوله هو الموجود لا في موضوع والعرض بالموجود في الموضوع ويعني بالموجود المأخوذ في تعريف
الجوهر هو الموجود الواقع في الخارج فان الوجود الذي يكون في الذهن هو حاصل في محل وانواع الجواهر خمسة
لان الموجود الذي ليس في موضوع ان كان في محل فهو الصورة ومحله يسمى هيولى والمركب عنهما هو الجسم
وان لم يكن كذلك فهو الجوهر المجرد عن المادة فاما ان يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف او لا
يتعلق بها اصلا فالاول هو النفس والثاني هو العقل فهذه انواع الجواهر جوهر جسماني وجزآه الهيولى
والصورة وجوهران روحانيان نفس وعقل فلنعد الان الاجناس العالية من الجوهر والعرض وهي
المقولات العشر على ما هو رأي المشائين على وجه المسامحة ثم نذكر بعده ما هو الحق اما انه لوجه
اما الجوهر يجب ان يعلم ان هذه الاجناس العشرة انما سميت اجناسا عالية لانه ليس فوقها ما يعمها الا الوجود
وهو لا يصلح ان يكون جنسا لما تحته من المقولات لوجوه الاول ان الوجود يقع على انواع الجواهر والاعراض
بالتشكيك لكن بسبب التقدم والتأخر وكلما وقع على ما تحته بالتشكيك لم يكن جنسا بيان الصغرى
ان وجود ما هو في موضوع لا يخلوا اما ان يكون مع وجود موضوعه او بعده ووجود ما ليس
في موضوع لا يكون مع وجود ما في الموضوع ولا بعده ايضا وهذا دليل ظاهر على تقدم وجود ما ليس
في الموضوع على وجود ما هو في الموضوع فيكون الوجود مقولا على الجواهر والاعراض بالتشكيك ه
واما بيان الكبرى فظاهر لكون الجنس جزءا لماهية الانواع التي تحته ويمتنع حصول التفاوت في ذلك
الجزء واورد عليه فخر الدين بان العدد الناقص لما كان جزءا من العدد الزائد وكان الجزء متقدما
على الكل فيكون العدد الناقص متقدما على العدد الزائد فالعدد يكون مقولا عليهما بالتشكيك ومع
ذلك لا يكون مقولا على ما تحته قول الجنس واجاب عنه بان العدد الناقص انما كان متقدما على العدد
الزائد من جهة ما هو موجود لا من جهة كونه عددا فمفهوم الوجود وان لم يكن مقولا على ما تحته بالسوية
مفهوم العدد مقولا على ما تحته بالسوية فالتشكيك وقع في الوجود الذي هو خارج عن الماهية لا في
العدد وهذا الجواب فيه نظر فان العدد الناقص لو كان جزءا مقوما للعدد الزائد لم يمكن تعقل العدد
الزائد بدون الناقص الذي هو جزءه وليس كذلك بل تعقل العدد الزائد ماهية واحدة دون التفطن
للشيء الاخر ولانا سنبين فيما بعد ان العدد لا هوية له في الخارج ولا وجود له الا في الذهن فهو لاعتبار
يصلح للجنسية ثم الذين عللوا بهذا التعليل يقولون ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل
قسم وحينئذ يلزم ان يكون السواد جنسا مع كونه واقعا بالتشكيك فبعض ما هو جنس واقع على ما تحته

بالتشكيك فبطل قولهم لا شيء من الاجناس واقع على ما تحته بالتشكيك الوجه الثاني ان الوجود لو كان جنسا
لما تحته لوجب ان يكون واجب الوجود داخلا تحته وكلما دخل تحت الجنس فان حقيقته يكون مركبة من جنس
وفصل ينتج لو كان الوجود جنسا كانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركبة من جنس وفصل وهو محال الوجه
الثالث لو كان الوجود جنسا لما تحته فلا بد وان يكون امتياز كل واحد من الانواع عما يشاركه في الجنس
بفصل وجودي فانك قد علمت ان الفصل جزء من النوع ويمتنع ان يكون الفصل الحقيقي جزءا من ماهية النوع
فالفصل اذا كان موجودا يكون الجنس جزءا من ماهيته محتاج الفصل في امتيازه عن النوع الى فصل آخر ويعود
الكلام الى ذلك الفصل الآخر ويلزم من ذلك التسلسل وهو محال الوجه الرابع لو كان الوجود جنسا لم يمكن
ان نتعقل الماهية مع شكنا في وجودها ولما تعقلناها مع انا شككنا في وجودها علمنا ان الوجود ليس بجنس لما تحته
وقد مر في المنطق الوجه الخامس لو كان الوجود جنسا فان احتاج الى الموضوع كان عرضا ويلزم من ذلك
ان يكون الجنس العرض مقوما للجوهر الذي تحته وذلك باطل وان كان مستغنيا عن الموضوع كان جوهرا
ويلزم ان يكون الجوهر مقوما للعرض الذي تحته وذلك محال الوجه السادس لو جاز ان يكون الوجود جنسا
لما تحته لكان جنسا للممكن الذي هو تحته ومع ذلك يمتنع زواله عنه وكلما امتنع زواله عن شيء كان واجب الثبوت
له ويلزم من ذلك ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته ثم اذا كان الوجود جنسا لما تحته فكما يكون جنسا للممكن
يكون جنسا للواجب ويلزم تركبه من جنس وفصل وكل مركب لذاته ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا
خلف ونحن اذا بينا فيما بعد ان الوجود امر اعتباري لا يحتاج الى هذا التطويل فان الاعتباريات الذهنية
لا يكون اجناسا وفصولا والمشهور من مذهب المشائين ان الجوهر جنس لما تحته وذلك غير معلوم فان
الجوهر لما كان هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع فيجوز ان يكون الاشياء التي
يصدق عليها انها لو وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع غير مشتركة في شيء من الذاتيات واما
فخر الدين فقد استدل على ابطال كون الجوهر جنسا لما تحته بانه لو كان جنسا وجب ان يكون كل واحد
من الانواع الجوهرية التي تحته مركبا من الجنس والفصل فلا يخلو من فصول تلك الانواع اما ان يكون جواهر
او اعراضا فان كانت جواهر فيكون داخلة تحت جنس الجوهر وكلما دخل تحت الجنس الجوهر وجب تركبه من فان قيل
الجنس والفصل وكذلك يكون حكم فصل الفصل حتى يذهب الى غير النهاية وحينئذ يكون للماهيات النوعية
مقومات غير متناهية وهو محال وان كانت الفصول اعراضا لزم ان يكون العرض مقوما للجوهر
وهو محال فانه لو كان العرض جزءا من الجوهر كان جزء الجوهر محتاجا الى الموضوع وهو محال واورد
عليه بانا لا نسلم ان الفصول اذا كانت جواهر يجب اندراجها تحت الجوهر وانما يكون ذلك لازما
ان لو كان الجنس مقولا على الفصل قول الجنس على انواعه لكن لم لا يجوز ان يكون مقولا على المركب من
الجنس والفصل قول الجنس على انواعه ولا يكون جنسا للفصل وهذا الوجه في ابطال كون الجوهر جنسا
اجود من ابطاله بقوله ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع فان الموجود امر عرضي على ما عرفت فهو غير
صالح للجنسية ولا في موضوع قيد سلبي ولكن هذا البحث وحده وان سلم تام فلا يلزم منه ابطال جنسيته
ابطال جنسية الجوهر وللجوهر خواص عند الحكماء منها انه لا ضد له لان الضدين عندهم هما الذاتان
المتعاقبتان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف واحترزنا بقولنا عندهم اي عند الحكماء عن العوام
فان الضد عندهم عبارة عن المساوي في القوة الممانع واذا كان التعاقب على موضوع واحد
شرطا في الضدية وكان الجوهر لا موضوع له فلا ضد له وقد يأخذ بعضهم في تعريف الضدين مكان الموضوع

المحل

المحل فعلى هذا بعض الجواهر لها ضد كالصور على مذهب القائلين بها ثم بعضهم بعد ذلك يعتبر غاية الخلاف
وبعضهم لا يعتبر فان اعتبرنا ذلك لا يكون بين جميع الصور تضاد فلا يكون صورة الماء ضد الصورة الارض
اذ ليس بينهما غاية الخلاف بل يكون غاية البعد بين صورة المائية والنارية وبين صورة الهوائية والارضية
وعلى مذهب افلاطون ومن قبله من الحكماء فسواء اعتبرت في التعريف الموضوع او المحل فان الجواهر لا ضد لها
على رأيهم لانها لا محل لها على رأيهم ومن خواص الجوهر ان بعضه يقصد بالاشارة الحسية كجزئيات الاجسام
وبعضه بالاشارة العقلية كالمفارقات وزعم بعضهم ان الاشارة العقلية يعم جميع الجواهر وليس كذلك
فان الجسم من حيث هو جسم وان كان معقولا وكذا الجسم المجرد عن جميع العوارض فكيف يعقل جزئيات
الاجسام المتشخصة وانها لا يمكن ان يكون معقولة والاشارة اليها اشارة عقلية الا بطريق العرض لانه
لا معنى للاشارة العقلية الا النفس للادراك للشيء فهي دلالة عقلية واما العرض الجزئي فالاشارة اليه اشارة
حسية ذاتية لان ذاته ليس لنفسه بل ذاته لغيره فالمقصود بالاشارة الحسية انما هو موضوعه والاشارة
اليه اشارة عقلية لان الجزئي من حيث تشخصه لا يكون معقولا وزعم بعضهم ان العرض الجزئي يجوز ان يكون
مقصودا بالاشارة العقلية لامكان تعقله دون الاضافة الى المحل وغفل هذا ان الجوهر الجزئي حكمه
هكذا فانه يمكن تعقله بدون التشخص للاشارة اليها وقد كان الجوهر الجزئي والعرض الجزئي عند هذا القائل
يشتركان في انهما لا يقصدان بالاشارة العقلية والجوهر والعرض الكليان يشتركان في صحة القصد
اليهما بالاشارة العقلية فلا يبقى فرق بين الكلي والجزئي ويخالف كلامه الاول الذي ذكره في الثاني وبعض
الحكماء زعم ان الاشارة العقلية لا يجوز في غير المفارقات واذا حقق معنى القصد بالاشارة العقلية
وينكشف عن مفهومها على ما ينبغي لا يبقى هاهنا نزاع ومن خاصية الجوهر ان الواحد منه يجوز ان يكون
موضوعا للضدين والاضداد الكثيرة لتغيره في نفسه لا لذاته ولا يرد ان يتغيره في ذاته تغير الجوهر
القابل للاضداد في نفسه بل التغير يكون واقعا لذاته بالنسبة الى هيئاته والصفات الوجودية
المتقررة في ذاته من غير ان يكون الجوهر في ذاته متغيرا او لا بالنسبة الى الامور الخارجية ولا ينتقض
هذا بالسطح الابيض اذا صار اسود فان السطح عرض وقد قبل الضدين مع تغيره في ذاته وكيف قلت
ان قبول الضدين من خاصية الجوهر الغير المتغير في ذاته لانا نقول ان القابل لهما هو الجسم لا السطح او الجسم
او المتغير في السواد والبياض المتقررين في ذاته لان السطح يتغير في ذاته لان اللون المطلق لا وجود
له في الخارج يزيد على السواد والبياض بل الذي جعله لونا هو بعينه الذي جعله سوادا او بياضا
فاذا زال السواد وحصل بدله البياض فليس ذلك بانسلاخ فصل السواد عن تلك اللونية مع بقاء
اللونية بعينها ثابتة وطريان البياض عليها بل اذا بطل فصل السواد بطلت لونيته التي كانت له وحصلت
لونية اخرى فلا بقاء للونية ليكون قابلة للضدين فاندفع الاشكال واذا تبين ان اللونية من
الامور الاعتبارية التي لا صورة لها في الاعيان فلا يكون قابلة للضدين فلا يحتاج الى هذا التطويل
وقولنا يقبل الضدين لتغيره في نفسه لا لذاته احترزنا به عن تغير الظن الكاذب صادقا فانه
يتغير الامر في نفسه لا لذاته فان الظن لما كان قابلا للصدق والكذب وهما ضدان فعند انقلاب
الظن من الكذب الى الصدق لا يكون ذلك بتغير نفس الظن في ذاته بل بتغير الضدين الطارئين عليه
كما اذا ظننت ان فلانا في المسجد ولم يكن فيه فان ذلك الظن يكون كاذبا فاذا بقي هذا الظن مستمرا
دائما الى وقت دخوله الى المسجد فان ذلك الظن الكاذب لا محالة يتحقق صادقا لا لتغير ذاته

وكذلك لا ينتقض باللون المطلق الذي يصح ان يكون سوادا مرة وبياضا اخرى وقبوله للضدين مع عرضيته وتغيره في ذاته صح

الظل فانه ما تغير شيء منه موجود فيه بل انما تغير الظل بالنسبة الى امر خارجي هو المظنون لكن
الذي انقلب صادقا بعد زمان آخر وهذه خاصية ليست عامة لجميع الجواهر فان العقول المفارقة
لا تتغير بوجه ما واما النفوس الناطقة فيقع لها تغير باعتبار الاخلاق الشريفة والخبيثة والملكات
الجيدة والردية والاعتقادات الحقة والباطلة وكذلك كليات الجواهر على رأي المشائين انها جواهر
لا تغير لها والجسم الكلي لا تغير له في ذاته وتغيره باعتبار مقوليته على الاسود والابيض وغير ذلك
انما هو ملاحظة المختلفات في الالوان وغيرها لا التغير في ذاته ومن خواص الجوهر ان وجوده لذاته
لا لغيره وهذا على رأي المشائين لا يعم جميع الجواهر فان الصور وكليات الجواهر عندهم مع ان وجودها
لغيرها لانها لا قيام لها بذواتها والهيئات على رأيهم وجودها في نفسها هو وجودها لمحالها لا انها تحصل
لها وجود اولا ثم لمحالها وجودها في محالها وهذا الخلاف كون الشمس في مكانها في فلكها المخصوص
فان ذلك الكون ليس نفس وجودها فانه يمكننا ان نتوهمها كائنة في غير ذلك الفلك وسيأتي
تحقيق هذه الاشياء ان شاء الله تعالى ومن احوال الجواهر التي اشركها فيه بعض الاعراض الاشتداد
والضعف فان المشائين زعموا ان الجواهر انما لم يقبل الاشتداد والضعف لانها لا تضاد فيها
ومن شرط الاشتداد والضعف ان يكون في الضدين وزعم بعضهم ان عدم التشكيك فيها لاستحالة
الاشتداد والضعف وهذا ليس بصواب على مذهب المشائين فانه ليس جميع انواع التشكيك انما يكون
بالاشتداد والضعف فقد يكون بالتقدم والتأخر والاولى والاحرى وغير ذلك مما عرفته في المنطق
مما لا اشتداد فيه ولا نقصان وتحقيق ان المشائين الذين يقولون لا اشتداد ولا ضعف في الجواهر ولا
تشكيك يقسمون الجواهر الى جواهر اولى وهي الاشخاص والى ثواني وهي الانواع والى ثوالث وهي
الاجناس ويزعمون ان الاشخاص اولى بالجوهرية من الانواع لانها بها عرف الجوهرية الموجود لا في موضوع
لانه عرف ذلك من الاشخاص وسبقت القسمة للاشخاص وكانت احق بالمعنى الذي لاجله سميت
بالجوهرية واما المفارقات فهي اولى بالجوهرية من غيرها لكونها اسبق من جميع الجواهر في الوجود وكذلك
الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس لان الطبائع النوعية تكون اقرب الى التحصيل والتم في
وفي جواب ما هو من الجنسية ويرد على مذهبهم ان الجوهر جنس والجنس لا يجوز ان يقع فيه التشكيك
فكيف يحكمون بان بعض الجواهر اولى بالجوهرية من البعض الآخر والاحرى والاولى احد انواع التشكيك
بالتشكيك ولو بدلوا قولهم ان بعض الجواهر اولى بالجوهرية من البعض بقولهم اولى بالوجود العيني
كان اولى حتى لو خصصوا الوجود العيني بما كان لصح ايضا فان النوع والجنس كليين لا وجود لهما
من حيث النوعية والجنسية حتى يكون الوجود العيني يقع عليهما بالتفاوت الا ان يقولوا انا نريد
في النوع والجنس نفس الطبيعة فقط التي يصدق عليها النوعية والجنسية سواء كانت في الاذهان
او في الاعيان ومع ذلك يمتنع ان يكون الاشخاص اولى بالجوهرية من الانواع لان الشخص زائد على الطبيعة
النوعية بعوارض زائدة على الجوهرية فجوهرية الاشخاص التي للانسانية لا يكون باعتبار سواد
بياض وغيرهما من الاعراض بل باعتبار طبيعة الانسانية فقط فعلى هذا ايضا لا يبقى لكون الاشخاص
اولى بالجوهرية من غيرها معنى وكان بعض العلماء لما رأى قوة هذا الايراد حكم صريحا بان الجوهر
واقع على ما تحته بالتشكيك مع عدم قبولها للاشد والاضعف ثم يقول مثلا كون الوجود
جنسا انه واقع على ما تحته بالتشكيك فقد وقع بين الكلامين تناقض والمشهور في مذهب المشائين

ان كليات

ان كليات الجواهر جواهر فلقائل ان يقول ان اردتم بالكلي الذي هو جوهر نفس الطبيعة سواء كانت
ذهنية او عينية فيمكن تصحيحه وان اردتم به الكلي الذي محله الذهن فالمحل الذهني مستغن عن حلول ذلك
الكلي لانه لا يتبدل المحل في نفسه عند زوال الصور الجواهر الكلية الا انهم يعللون كون المعقول من الجوهر جوهرا بانه
موجود لا في موضوع اي انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع ولا يلزم ان يكون ذلك
المعقول في الاعيان بالفعل كما قالوا والمغناطيس الذي في الصندوق لا يجذب الحديد بالفعل لكن من حق
الجذب الا انه اذا خرج وقرب من الحديد جذبه بالفعل فكذلك يكون حكم المعقول من الجوهر فانه ماهية اذا
وجدت في الاعيان كان لا في موضوع فما صدق عليه تعريف الجوهر حكمنا بالجوهرية وهذا الاستدلال فيه غلط
من جهة ان المغناطيس الذي في الصندوق يمكن ان يخرج من الصندوق ويجذب الحديد بالفعل بخلاف
الكلي المعقول من الجوهر فانه يستحيل عليه مفارقة المحل الذي هو الذهن وحصوله في الاعيان مستغنيا
عن الموضوع واما ما يماثله من وجه فيجوز ان يوجد مستغنيا عن الموضوع الا انه لا يلزم من استغناء ما
يماثله استغناؤه واعتبر بافتقار الصورة الكلية الى الذهن وعدم استغنائها عنه واستغناء ما
يماثله ويطابقه من وجه من الجوهر الذي في الخارج عن المحل والموضوع وحينئذ لا يلزم من كون الجوهر
الموجود في الخارج ان يكون لا في موضوع ان يكون الكلي الذي في الذهن موجودا لا في موضوع لان
الكلي مثال للجوهر الخارجي ولا يلزم من جوهرية الممثل الخارجي جوهرية مثاله الذهني ومرجع حاصل هذا الغلط
في الاخير الى اخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء وقد عرفت احوال هذا الغلط في المغالطات واعلم ان
الذين يقولون بان الجوهر جنس ولا يجوز وقوع التشكيك فيه اوردوا على هذا الحكم سؤالا وجوابا ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة فهما علتان مادية فيجب تقدمهما على الجسم بالجوهرية ويلزم
من ضرورة التقدم وقوع التشكيك في جنس الجوهر ولما رأى بعضهم وجوب تقدم الهيولى والصورة
على الجسم حكم بانهما ليسا بجوهرين لكون التقدم والتأخر في الجوهرية واجاب هؤلاء بان التقدم
قد يكون بالوجود كتقدم العلة على المعلول وقد يكون بالزمان والوجود كتقدم الاب على الابن فان
شخص الاب لا يتقدم على شخص الابن بالانسانية لتساويهما فيها بل بالوجود والزمان وكذلك
على الماهية الانسانية الجوهرية وتقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس بالجوهر ليلزم منه المحذور
بل هو بالوجود فيكون وجود الهيولى والصورة يتقدم على وجود الجسم بالطبع والوجود معنى
زائد على ماهية الجسم وجزئيه واما الموجود لا في موضوع فهو في الثلاثة على السواء لا يكون بعضها اولى
بالوجود لا في موضوع من الآخر وهذا الجواب بعينه جواب عمن توهم ان الهيولى والصورة ليسا
جوهرين لما رأى تقدمهما على الجسم والتقدم اذا كان بالوجود لا بالجوهرية لا يلزم المحذور الذي خاف
منه وهو وقوع التقدم والتأخر في الجوهرية ثم الجوهرية الذي معناه موجود لا في موضوع كما صدقت
على الجسم صدقت على جزئيه هذا غاية ما اوردوه في السؤال والجواب ولقائل ان يقول على
مجوزين لوقوع التشكيك في الجوهرية ان الجسم لما كان مركبا من الهيولى والصورة وما هيته حاصلة
من مجموعهما فلو لم يكن الهيولى والصورة جوهرين لم يكن المجموع المركب منهما جوهرا فالجوهرية لاحقة
بالجسم بتوسط جوهرية جزئيه كما لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط جوهرية جسميته ونفسه فيكون
جوهريته اولى بالجسم او بالنفس من المجموع وهذه البحوث وان كانت حسنة لطيفة الا ان اكثرها حقة
واما الجواب المحقق عما ذكروه سؤالا وجوابا فهو ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الاعيان على ما

ستحققه فتقدم العلل على المعلولات الجوهرية لا يكون بالوجود والذي لا صورة له في الخارج بل بالذات والجوهر
ثم لما كان جعل الهيولى غير جعل الصورة فهما اثنان مختلفان في الوجود والماهية ومجموعهما هو الجسم وهو
اعتباري لا يوصف بالجوهرية فانه ليس هناك الا الهيولى والصورة واجتماعهما وهو هيئة تعرض لهما
عند ضم احدهما الى الاخر فلا يجب ان يحصل من معنى الاجتماع العرضي جوهرية ثالثة فالجسم الذي هو عبارة
عن اجتماع الجزئين عرض ومما استدل به المشاؤون على ان كليات الجواهر جواهر ان الماهية الجوهرية
الواقعة في الاعيان كالانسانية مثلا ان لم يكن جوهريتها لذاتها فيكون جوهريتها لاحقة بالماهية
الانسانية بسبب خصوصها وتشخصها وح لا يكون الجوهرية ذاتية ولا لازمة لتلك الماهية
وان كانت جوهريتها لنفس ماهيتها فيلزم ان يكون كليات الجواهر جواهر وبهذا البيان اثبتوا ان اجناس
الجواهر وفصولها جواهر والجواب ان ماهية الانسانية التي قيل فيها ان جوهريتها اما لذاتها او لتشخصها
ذهنية وهي مثال لما في العين والمثال لا يشارك الحقيقة الخارجية والا لزم ان يكون مثال النوع نوعا
فكان مثال الانسان الذي في الذهن انسانا في الخارج وكيف يصح ذلك والمثال المفتقر الى المحل وهو [illegible]
لو مع امتناع المفارقة والقيام بالذات والممثل الخارجي قيام بذاته مستغن عن المحل ولو كانت حقيقة
واحدة لكان النوع الواحد بعضه يقوم بذاته وبعضه يفتقر الى المحل وذلك عندهم ممتنع في الطبيعة النوعية
وايضا لو كان المثال الذهني مشاركا للممثل الخارجي في الحقيقة والجسم الخارجي مستغن عن المحل
فكان يجب على المثال ان يستغني عنه والمثال لا يتغذى ولا ينمو ولا يتكلم ولا يمشي والخارجي يصح فيه
هذه الاشياء واذا كان كذلك فلا يلزم ما ذكرتموه في الاستدلال ان الماهية ان لم يكن جوهرها ذاتيا
يكون الجوهرية لاحقة بتلك الحقيقة لتشخصها فان الماهية المذكورة عرض وما في الخارج جوهر ومثال
الحقيقة لا يكون نفس الحقيقة ولا جوهرا فان مثال الحيوان الذي في الذهن وان كان فيه مثال التغذي والنمو
لا نفسهما فكذلك فيه مثال الجوهرية لا نفس الجوهرية واما مثال زيد وعمرو فجوهريتهما انما هو لا
لانسانيتهما وهي التي يزعمون ان المثال المطابق للكل يحصل منها فان ارادوا بالكلي نفس الطبيعة والحقيقة
التي للشيء الموجود في الخارج فقط سواء كانت في الذهن او في الخارج وسواء كانت مانعة من الشركة او
لم يكن مانعة فيكون هذا الكلي جوهرا واقعا في الاعيان هكذا ذكره في المطارحات وفيه تحقيق ربما نشير اليه ان شاء الله
تعالى وقد ذكرنا ذلك في باب المغالطات ان الفصول اجزاء للجواهر وجزء الجوهر جوهر فلا حاجة الى
اعادته هذا خلاصة ما ذكروه في مباحث الجوهر **واما العرض** على ما هو الرأي المشهور فلانه اما ان
يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والقسم الاول وهو الذي يقتضي القسمة لذاته هو الكم وهو ان
اشترك اجزاؤه في حد واحد فهو الكم المتصل او لم تشترك فهو الكم المنفصل ثم المتصل ان لم يكن قار الذات
فهو الزمان وان كان قار الذات وهو اما ان يكون قابلا للقسمة في امتداد واحد وهو الخط او يقبلها
في امتدادين وهو السطح او يقبلها في امتدادات ثلثة وهو الجسم والكم المنفصل هو العدد والقسم الثاني
وهو الذي يقتضي نسبة فلم نجد لاحد من القدماء كلاما محصلا معقولا في حصره في اقسام معلومة ولو افاد
قسمة الانواع بالفصول الذاتية او الوضعية تعين الاستقراء فاحد اقسام النسبة نسبة الشيء الى
مكانه وهو الاين والثاني الى زمانه وهو المتى والثالث الاضافة كالابوة والبنوة والاخوة ونحوها نسبة الشيء الى
والرابع كون الشيء مؤثرا في غيره وهو ان يفعل والخامس قبول الشيء الاثر عن غيره وهو ان ينفعل
والسادس هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى

الامور الخارجة عنه وهو الوضع والسابع نسبة الشيء الى المحيط بكله او ببعضه ينتقل بانتقاله وهو الملك
واما القسم الثالث وهو الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة فهو الكيف وله اربعة انواع لانه اما ان يكون
محسوسا بالحواس الخمس مع بطوء الزوال فهو المسمى بالانفعاليات وان كان مع سرعة الزوال
فهو المسمى بالانفعالات وان لم يكن محسوسا بالحواس الخمس بل كانت مختصة بذوات الانفس فان كان
ثابتا يسمى ملكة وان كان غير ثابت سريع الزوال يسمى حالا وان لم يكن محسوسا ولا متعلقا بالنفوس
فاما ان يكون استعدادا نحو القبول ويسمى لا قوة او نحو اللاقبول ويسمى قوة وان كان بخلاف
هذه الاقسام كلها فهو الكيفية المختصة بالكميات فالتي تختص بالكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء
والتي تختص بالكمية المنفصلة كالزوجية والفردية فهذا هو الكلام الاجمالي في ضبط هذه المقولات
وحصرها على سبيل التساهل ومجموعها على رأي المشائين عشرة الجوهر وقد ذكرنا والكم والكيف
والاضافة والاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال فلنتكلم في كل واحد منها على سبيل
التفصيل واذا كانت هذه هي الاجناس العالية فلا حد لها لانه لا جنس لها ولا فصل لها ولا يعرفها
الا الوجود وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون جنسا واما الذي يعم هذه المقولات التسعة العرضية سوى الجوهر
ليس بجنس للاعراض فانا نعقل السواد والبياض ثم نعقل بعد ذلك اضافته الى محل معين فنسبة كل
واحد منها الى محله المستغني عنه تابعة لماهيته وحقيقته فليست العرضية ذاتية للاعراض بل هي من
لوازم الاعراض فلا يكون جنسا وربما عللوا ذلك بقولهم انا نعقل السواد او الحركة او اي نوع كان
من انواع الاعراض ونشك في عرضيته فلا يكون العرضية ذاتية للسواد واذا لم يكن ذاتية للسواد وغيره
فلا يكون جنسا وهذا الوجه ضعيف فان القائلين بهذه المقالة يقولون ان الجوهر جنس ثم يقولون
جوهرية الصور والفصول والكليات الجواهر خفيات وحجج وح نقول لهم القائل فانا نعقل الصور
والفصول والكليات ونشك في جوهريتها فيلزم على سياق ما ذكرتم في العرضية ان يكون الجوهرية
عرضية فلا يكون جنسا للجواهر وقد قلتم انها جنس هذا خلف فان اجابوا عن هذا بان الذي
شك في جوهرية صورة او فصل او كلي انما هو لغفلته وعدم تنبهه لمفهوم الجوهر او معنى الصورة
او الفصل فيقال لهم فهكذا قولوا في السواد والبياض وغيرهما من الاعراض انه انما امكن الشك
في عرضية السواد والحركة وغيرهما لانه لم يفهم مفهومات هذه الاعراض او لم يفهم معنى الجوهرية والعرضية
واذا استعمل معهم هذا الطريق فقد تعسر عليهم اثبات كثير من الاجناس ويتعذر عند انتهائنا الى تحقيق
الامور الاعتبارية على احوال الاجناس والفصول والصفات وغير ذلك من الصفات الذهنية
ان شاء الله تعالى **واما الكم** فقد عرفوه بانه الذي لذاته يقبل التجزي واللاتجزي والتناهي واللا
تناهي والمساوات والتفاوت واحترزوا بالقيد انه لذاته يقبل التجزي والتناهي والمساوات
ومقابلاتها عن الكم بالعرض وهو الذي يكون موجودا في الكم او الكم موجودا فيه او يكونان حالان في
محل الكم فان الكم بالعرض بالمعاني الثلثة يوجب التجزي والتناهي والمساوات ومقابلاتها لكن
بواسطة كون الكم موجبا لهذه الاشياء لا لكون طبيعة العارض للكم او العارض لمحله او المعروض
للكم يوجب هذه الاشياء لذاتها ويجوز ان يكون الشيء الواحد بحسب اعتبارين مختلفين كما بالذات
بالعرض معا كالزمان فانه كم في ذاته وهو ايضا كم بالعرض لانه ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
والمراد من التجزي هو امكان ان يفرض فيه شيء غير شيء لا التجزي بالفعل الذي لا يلزم الكم لان الافلاك

بلغ

فانه كم ح

والكواكب كمياتها لا تتجزى بالفعل واما اللاتجزي المقابل للتجزي بمعنى انه لا يتاتى ان يفرض فيه شي غير شي
فهو منفي في الكم فلا يجوز ان يكون موجبا له وان اخذ اللاتجزي مقيدا بالفعل فلا يكون ذلك من خواص الكم
لان كثيرا من الاشياء التي ليست بكم لا تتجزى بالفعل واما التناهي واللاتناهي فيرد عليه ان كثيرا من الاشياء
التي ليست بكم توصف باللانهاية كالنفوس المفارقة فان الشي لا يخرج عن النفي والاثبات فيجب ان يقتصر
في التعريف على قوله انه الذي يقبل لذاته التجزي والنهاية والمساواة والتفاوت ليتخلص من هذه
الاشكالات وهذه الخواص الثلث التي للكم تلحق الجسم بتوسط الكم فالكم يقبلها بالذات والجسم يقبلها بتوسطه
فان قلت فقد علمتم في اول الطبيعيات بان الفصل والقطع والتجزي تقبله المادة دون غيرها وههنا قد قلتم
وعلمتم ان الذي يقبل التجزي وهو الانفصال انما هو الكم قلت ان التجزي الذي تقبله المادة انما هو التجزي لذاته م
والانفصال بمعنى الانقسام بالفعل واما التجزي المذكور ههنا فمعناه انه يتاتى ان يفرض فيه شي غير شي وذلك
من خواص الكم ولانه يجوز ان يكون السبب الذي يعد المادة لقبول الفصل والقطع والانقسام هو الكم ثم ان
الكم يقبل هذه الاشياء بتوسط المادة وان كان المصحح للقبول انما هو المقدار فانه يمكن ان يكون امر مصحح وجود
شي في غيره ثم يقبل هو بالعرض ذلك الشي فان قلت كانت فقد عرف الكم بالتجزي والتناهي والمساواة
ومقابلاتها وهذه الاشياء لا يمكن ان تتصور الا بالكم وذلك يكون تعريفا دوريا قلت فالجواب ان
التعريف المذكور للكم لو كان تعريفا حديا او رسميا لكان ذلك دورا وكيف يكون كذلك والكم من
الاجناس العالية التي لا جنس ولا فصل لها فلا ذاتيات مقومة لها فلا حد ولا رسم لها بل تعريفه بحسب
الاسم فقط وذلك لان الكم وان كان مقوما للتجزي والتناهي والمساواة ومقابلاتها الا انه لا يلزم
من تصور ماهية كل واحد منها تصور ماهية الكم على سبيل التفصيل لانه ليس كل ماهية تصورناها يجب ان
يكون جميع ذاتياتها يخطر بالبال مفصلة بل قد يخطر على الاجمال مثاله الهيولى والصورة المقومتان
للجسم كانا تصورهما على جهة الاجمال والا لامتنع ان تتصور الجسم المركب منهما ولا نتصورهما على
جهة التفصيل والا لم نحتج في اثباتها الى برهان بل عند تصور الجسم وشعورنا بوجوده يحصل لنا العلم
بوجودهما من غير احتياج الى برهان او تنبيه او اخطار بالبال في الجسم وان كان اشهر من جزئيه الهيولى
والصورة تفصيلا فلا يكون اشهر منهما اجمالا مثال ذلك الانسان مركب من نفس وبدن فانه اشهر
من جزئه الذي هو النفس لا نحتاج في اثبات وجود النفس الى برهان او تنبيه مع استغناء الانسان
عنها تفصيلا واما على جهة الاجمال فان النفس يجب اخذها في تعقل الانسان بمجموعها هو سائلنا
هذه فان التجزي والتناهي والمساواة والتفاوت وان تقوم كل واحد منها بالكمية لانها انفصال
او انقطاع او اتفاق او اختلاف في الكل فكل واحد منها اشهر من اخطار الكمية بالبال مفصلة و
كان الكم من حيث الاجمال اعرف منها لكون الكم ذاتيا لكل واحد منها فلا جرم ساغ لنا ان نعرف به
الكم معرفة بحسب الاسم وهذا حاصل ما ذكره الشيخ الالهي في التلويحات وذكر في المطارحات
ان المتميزين في الحكمة لما يتبين يوردون هذه الاشياء في معرض حد وذكر خواص لا على سبيل
تحديد واما اقسام الكم فتنقسم الى متصل ومنفصل وقد عرفت في اول الطبيعيات معاني المتصل
ويريدون بالمتصل ههنا ما هو كفصل في فصول الكم فالمتصل بهذا المعنى هو الذي يمكن ان يفرض له
تلاقي عند حد مشترك يكون نهاية للحدين ثم المتصل ينقسم الى قار الذات والى غير قار الذات والقار
الذات ينقسم الى مجرد طول فقط ويسمى خطا والى طول وعرض فحسب ويسمى عرضا والى طول وعرض

وعنى

وعمق ويسمى جسما تعليميا وانت فقد عرفت في الطبيعيات ان الطول لا يوجد مجردا عن العرض ولا
الطول والعرض مجردين عن العمق في الخارج وانما العقل هو الذي يتصور الطول مع قطع النظر
عن العرض وكذلك يتصور الطول والعرض مع قطع النظر عن العمق وكذلك يتصور الثخن مع
قطع النظر عن الجسم الطبيعي الذي هو محل الجسم التعليمي فهذه كلها اعتبارات عقلية والجسم التعليمي
مغاير للجسم الطبيعي لما عرفت ان الشمعة يتبدل عليها الابعاد والثخن مع بقاء ماهيتها وجسميتها في
جميع الاحوال وهذا يدل مع تغايرهما على عرضية الجسم التعليمي والجسم تم المقادير لانه هو المشتمل
على الابعاد والثخن دون غيره واما غير القار الذات الذي لا ثبات له فهو الزمان ويدل على دخوله في
الكم المتصل ان الآن الذي فيه حد مشترك يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل وهو معنى كون الاجزاء
تلاقي عنده وقد ظن بعضهم ان المكان نوع آخر من الكم غير ما ذكر وليس بصحيح لان حده هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وانت تعرف ان الظاهر والباطن هما
والحاوي والمحوي من المضاف واما السطح فمن الاقسام المذكورة في الكم واما الكم المنفصل فهو الذي
لا يوجد لاجزائه حد مشترك تتلاقى عنده الاجزاء كما كان في المتصل وهو العدد واما من توهم ان العدد
الفرد يكون فيه واحد متوسط بين الباقي من الآحاد المختلفة فيكون الواحد المتوسط حدا مشتركا بين
الاعداد المترتبة في الصف وهي ثلثة وثلثة واجيب عنه بان العدد الفرد واما ان يفرض في نوع منه
كالسبعة مثلا آحاد مترتبة يكون واحد منها في الوسط والباقي موضوع على جوانبه فيبطل حينئذ
نوعية هذا العدد الذي هو السبعة وتفسد صورته الواحدة ولانا اذا فرضنا واحدا من العدد بين
اثنين فيكون له طرف الى كل واحد منها فينقسم الواحد الوسطاني والعددان اللذان على جانبيه
فهذه الاعداد المفروضة انها اعداد ليست باعداد بل هي اما اجسام او كميات متصلة عرض لها العدد
ونحن انما نتكلم في الكم المنفصل وهو العدد لا فيما يعرض له العدد فالعدد من حيث هو عدد والعدد
لا يكون له حد مشترك وترتيب وسط وطرف وايضا فلا اولوية لبعض الآحاد بان يكون وسطا
من البعض الآخر وتوهم بعضهم ان القول نوع آخر للكم المنفصل وليس الامر كذلك لانه ليس بكميته بل
عرض له الكمية من حيث العدد كما يعرض لكثير من الجواهر والاعراض فليس كل ما يعرض له العدد يكون كمية فالقول
له بالعرض لا بالذات وزعم بعضهم ان الخفة والثقل من الكم ولم اجد فيما وقع الي من الكتب ان القائل
بكميتهما يقول انهما من الكمية المتصلة او المنفصلة فان اختار انهما من المتصلة فاين الحد المشترك الذي
تلاقي الاجزاء عنده وان قال انهما من الكمية المنفصلة فسبب ضلاله سماعه الجمهور يقولون
ان الخفة والثقل فيهما مساواة وتفاوت وهما من خواص الكم فيكونان منه فانه يقال ان الشي
الفلاني مساو لهذا الآخر في الخفة والثقل او يتفاوتان فيهما وهذا ظن كاذب لان المساواة و
التفاوت المذكورين ههنا غير الذي عرف به الكم فانهم يريدون بالمساواة في باب الخفة والثقل
جذب عمود الميزان وفي التفاوت اشتداد الجذب لزيادة الثقل في الطرف والخفة في الآخر واما
المساواة الذي عرف بها الكم فهي المساواة الحقيقية التي عبارة عن انطباق طرفي كل واحد من الشيئين
على طرفي الآخر ويجب ان تعلم ان هذه المساواة الانطباقية انما تختص بالكم المتصل دون المنفصل فانه
لا يكون في المنفصل طرف ووسط ليتصور الانطباق المذكور وانما المساواة العامة لهما تلك
للقسمين هي التي قيل انها اتفاق في الكم والحق ان الخفة والثقل كميتان بالعرض لحلولهما في محل الكم فان

الثقل قوة تحرك الشيء الى اسفل والخفة قوة تحركه الى فوق والقوة تحل في الجسم كما تحل الكمية فيه
ايضا وينقسم الكم قسمة اخرى الى ذي وضع وهو ما يصح ان يكون لاجزائه اتصال مع ثبات يمكن ان
يشار الى كل واحد من اجزائه انه اين هو من الآخر فعلى هذا ينحصر ذو الوضع في الخط والسطح و
الجسم واما الزمان الذي هو من الكميات المتصلة فهو مما لا وضع له والى غير ذي وضع وهو ما ليس
لاجزائه اتصال مع ثبات يمكن ان يقال اين كل واحد من الآخر وهو العدد مع الزمان وزعم بعض
الناس ان الواحد لما كان مبدأ للعدد يلزم ان يكون عددا ايضا فادخل الواحد بهذا الطريق في
قسم الكميات المنفصلة وهذا ليس بصحيح فانه ليس كل ما كان مبدأ للشيء يجب ان يكون من حقيقة ذلك — حقيقة م
الشيء الذي هو مبدأ له فان النقطة وان كانت مبدأ للانسان فلا يكون انسانا واذا كان — يلزم ان م
حد الكمية غير صادق على الواحد فلا يكون الواحد كما لا متصلا ولا منفصلا واخطأ بعضهم في الرد
على القائل بان الواحد عدد بانه لو كان عددا وجب ان يتصف بخواص من الزوجية والفردية فانه
اذا لم يتجاسر في اطلاق اسم العدد على الواحد لم يتجاسر في اطلاق اسم الفرد عليه فان الفرد اذا كان
هو الغير المنقسم بمتساويين فهو صادق على الفرد ونحن انما منعنا الفردية لامتناع العددية فكيف
يبطل به العددية لامتناع الفردية والزوجية وهؤلاء الذين حكموا بكمية الوحدة حكموا ايضا
بكمية النقطة معللين بكونهما مبدأين لجميع انواع الكميات لان الواحد لما كان مبدأ للعدد فكذلك
النقطة مبدأ للخط والخط للسطح وهو للجسم فنسبة الوحدة الى العدد كنسبة النقطة الى الخط وهذا
تعليل ضعيف وذلك لان الواحد جزء من العدد وليست النقطة جزءا من الخط وانما هي نهايته وقد علمت
ان النهايات عدمية ليست بذوات ليكون داخلة تحت مقولة لان المقولات وجودية لا تدخل تحتها
الا ما هو وجودي والحق ان الوحدة والوجود امران اعتباريان لا يدخلان تحت مقولة وجماعة
المتأخرين من المتكلمين يعدون في انها لا تدخل تحت مقولة فلا يكون فوقها اجناس ولا تحتها
انواع فلا يخل ذلك عندهم بحصر الاجناس العالية في عشرة وتوهم بعضهم ان الطول والقصر النسبيين من
الكميات كما يقال خط كذا اطول وسطح كذا اعرض وعدد كذا اكثر فان كل خط وان كان لا بد ان يكون طويلا
وكذلك كل سطح عريضا وكل عدد كثيرا الا انها احوال تعرض للكم بحسب نسبة البعض الى البعض فليست
بكميات صرفة بل هي امور عارضة للكميات المحضة وزعم هؤلاء ان المتصل والمنفصل المذكورين انهما
فصلان لجنس الكم لا يزيدان في الاعيان على طبيعة جنس الكم ليندرجان بذلك ليس تحت مقولة من
المقولات وحينئذ يكون العدد واقعا تحت مقولة الكم الذي هو جنسه ويكون المنفصلة التي هي فصل
واقعة تحت اخرى فيكون العدد من مقولتين فاذا لم يكونا زائدين على جنس الكم فالمتصل لا يخالف المنفصل — مقولة م
الا بذاته فقط وهذا صحيح والخط والسطح والجسم متصلة لذاتها والزمان وان كان متصلا واحدا بذاته
الا انه قد يعرض له المنفصلية بطريق العرض باعتبار انقسامه الى سنين وشهور وساعات تعد
ولما كان المساحة تقدير المتصل والعد تقدير المنفصل فالماسح والعاد يجب ان يكون له شعور وادراك
لا من الجمادات واما المفارقات الروحانية فهي ارفع من هذا والمسموحات تعرض لها ان تصير معدودة
وحينئذ لا يكون العددية مقومة لماهياتها بل يكون لاحقة بها واعلم انه لا تضاد في الكميات فان الخط
والسطح والجسم التعليمي من اقسام المتصل فلا تضاد بينها لانها تجتمع في الجسم الطبيعي والاضداد يستحيل ان
يجتمع في موضوع واحد وليس بينها وبين الزمان تضاد لان الضدين هما الذاتان المتعاقبتان على

موضوع

موضوع واحد وليس الزمان معاقبا لها على موضوع واحد لان موضوع الثلاثة هو الجسم الطبيعي وموضوع
الزمان انما هو الحركة وليس بين انواع العدد الذي هو الكم المنفصل تضاد وعلل بعضهم ذلك بان كل عدد
اكثر فانه يتقوم بالعدد الاقل لان الاقل موجود في الاكثر فلا تضاد على هذا التقدير وهذا ليس يجري على
مذهب افاضل المتأخرين فانهم يقولون ان كل واحد من العدد نوع برأسه وكل نوع لا يتقوم بنوع آخر
فان العشرة نوع لو تقومت من خمسة وخمسة فلا يكون ذلك اولى من تقومها من اربعة وستة او من ثلثة
وسبعة او من اثنين وثمانية ولا يتصور على ماهية عند تقومها بذاتيات معينة ان يتقوم بعد ذلك
النوع م — بذاتيات اخرى فالصواب ان يعلل عدم التضاد بين الاعداد بانه ليس بين العدد الاقل والاكثر
غاية الخلاف لان العدد الاكثر لا يمكن ان ينتهي الى حد لا يتصور المزيد عليه بل يذهب الى غير النهاية
لذهاب الاعداد كذلك فان قلت فقد حكمت مطلقا انه لا تضاد في العدد وهذا الحكم منقوض
بالزوج والفرد المتضادين قلت ليس بين الزوجية والفردية تضاد لوجوه ثلثة الاول ان شرط
الضدين ان يكونا ذاتيين والفردية ليست بذات بل هي عبارة عن عدم انقسام العدد بمتساويين فالفردية
تكون عدم الزوجية لا ضدها الثاني انا ولئن سلمنا تضادهما فيكونان من قبيل الكيفيات لا انهما يكونان
من نفس الكميات وهذا الوجه جدلي الثالث وهو اقوى انهما لا يتعاقبان على موضوع واحد لكون العدد
الزوج لا يمكن ان يصير فردا البتة في موضوعه وبالعكس ولا يتصور تضادهما واعلم ان الشيخ الرئيس
صرح بان الفردية تتقوم بالزوجية ورد عليه القاضي ابن سهلان الساوي بان موضوع الفردية
وان كان يتقوم بموضوع الزوجية كالخمسة الدراهم المتقومة بموضوع الاربعة الا ان الفردية اما
ان يكون عدم الزوجية كما هو المختار او ضدها وعلى كل التقديرين فالشيء لا يمكن ان يتقوم بضده
ولا بعدمه وبعضهم حكم بتقوم الفرد بالزوج بمعنى ان وجود العدد والزوج في العدد الفرد وبعضهم
عارض هذا القائل بعكسه وهو وجود العدد والفرد في العدد الزوج فانه ليس تقوم احدهما بالآخر
اولى من العكس والشيخ الالهي رد على هؤلاء في التلويحات بان مراد الشيخ الرئيس في حكمه بان الفرد
يتقوم بالزوج ان الفرد عدم الزوج والعدميات لا يحصل مفهوماتها في الذهن الا اذا حصل مفهوم
الوجوديات التي العدميات عدمها فمفهوم العدميات في العقل يفتقر الى مفهوم الوجوديات
فانا لا يمكننا ان نفهم العمى الذي هو عدم البصر الا اذا فهمنا البصر الذي هو وجودي فمفهوم الوجودي
جزء من مفهوم العدمي كما عرفت فالعدمي يكون متقوما بالوجودي في الذهن لا في الخارج واذا تقوم
مفهوم العدمي بالمفهوم الوجودي فكيف يكون ضده فان الضد لا يتقوم بضده والكميات المتصلة
لا تضاد والكميات المنفصلة لاجتماعها في الجسم الطبيعي فان العدد قد يعرض للمقادير الثلثة الخط
والسطح والجسم التعليمي والجسم الطبيعي الذي فيه جميع المقادير والزمان لا يضاد المنفصلات لامكان
اجتماعهما والكميات لا تضاد بينها وبين باقي المقولات لاجتماع وهو ظاهر عند الاعتبار فان قلت
قد ذكرت انه لا تضاد في الكم والصغير والكبير والقليل والكثير في الكم وهي متضادة قلت
سلم ان الصغير والكبير لا يتصور ان يكون الا كما متصلا وكذلك القليل والكثير الا كما منفصلا
الا انها لا يكون نفس الكمية المتصلة والمنفصلة بل هي كمية مع اضافة فالمحض الكمية وهي باعتبار
كونها كمية غير قابلة للتضاد وباعتبار الاضافة لا يكون بينها غاية الخلاف وعلى تقدير كونها كميات
صرفة على سبيل المسامحة فليس بينها غاية البعد ليكون متضادة لان الشيء الواحد قد يكون صغيرا باعتبار

اضافة الى شيء وكبيرا باعتبار اضافته الى آخر وكذا الحال في القليل والكثير فلو كانت متضادة لزم
اجتماع الضدين في شيء واحد وذلك محال بل قد يكون على مذهب المشائين بين المقدار الاصغر والاكبر
المتعاقبين على مادة واحدة بالتخلخل والتكاثف تضاد اذا لم يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف
وعند اشتراطه لا يمكن التضاد بينهما لان المقدار في الكبير لا ينتهي الى حد لا يتصور ان يكون اكبر منه كما
فلا يكون بينهما تضاد واما الاستقامة والانحناء فعلى تقدير تسليم التضاد بينهما لا يلزم من ذلك ان يكون
في الكميات تضاد لانهما من الكيفيات التي تكون في الكميات وبعضهم نازع في صحة التضاد بينهما لانه
ان سلم التضاد فيهما يوجب ان يكون بين موضوعيهما وهو الكم تضاد وقد بينا انه لا تضاد في الكم وقد
توهم بعضهم ان بين المكان العالي والسافل تضادا فاذا شرط في التضاد التعاقب على موضوع
واحد فالمكان العالي والسافل لا يتصور فيه ذلك فلا يمكن فيه التضاد وعلى تقدير تسليم التضاد فيهما
فالتضاد لا يكون بسبب السطح فقد عرفت انه من الكم الذي لا تضاد فيه فالتضاد واما ان يكون بسبب الحركة
او التمكن والتمكن لا يكون فيه تضاد الا بالعرض وزعم المثبتون ان الكم لا يقبل الاشتداد والضعف
فان خطا لا يكون اضعف من خط ولا سطحا من سطح وفي العدد لا يكون خمسة اشد من خمسة ولا عشرة
من عشرة والكمية الواحدة لا تقبل الازدياد والنقص وان كان الكم فيه زيادة ونقصان بحسب اعتبار زائد
وناقص لان الخمسة ان قبلت الزيادة في ذاتها او النقص بطلت الخمسة وحصل شيء آخر وكذلك
المقدار الواحد اذا ازداد او نقص بطلت الكمية الاولى وحصل مقدار آخر غير الاول فالشخص الواحد
من الكميات لا يقبل الزيادة والنقصان في ذاته وكذلك الشخص الواحد لا يزداد ولا ينتقص بالتخلخل
والتكاثف على ما يراه المثبتون بل يبطل المقدار الاول ويحصل الثاني وان كانت الكمية يكون فيها ازيد
وانقص ولكن لا يكون فيها اشد واضعف وفرق المثبتون بين الاشد والاضعف والازيد والانقص
بعدة وجوه الاول ان الزائد والناقص يمكن الاشارة الى قدر ما زاد وحصل في المقادير ولا يمكن ذلك
في الاشد والاضعف الثاني ان التفاوت في الاشد والاضعف انما يكون منحصرا بين طرفين معينين
واما الزائد والناقص فلا يكون التفاوت فيه منحصرا بين طرفين معينين الثالث ان كل شدة وضعف
يقتضي حصول نوع آخر ويختلف الحد بحسب اختلاف الانواع على ما هو مذهب القوم وليس كذلك في الزيادة
والنقصان فان الخط عندهم طول مجرد بلا عرض ولا يختلف هذا في الطويل والقصير لعدم اختلاف النوع
وايضا لو كانت الكمية قابلة للاشد والاضعف لوجب ان يكون في الكميات تضاد وقد بينا عدم التضاد
فيها والمساواة التي هي من خواص الكم لا يقابلها الزيادة والنقصان بل يقابلها الغير المساواة التي
ينقسم الى زيادة ونقصان فان الشيء الواحد لا يكون له مقابلان واللامساواة لما كانت سلبا لها
فلا يكون مختصة بالكم بل يصح على غير الكم ايضا الا ان يؤخذ اللامساواة مع قيد الامكان ويسمى حينئذ
بالتفاوت والمساواة من الامور الفطرية التي ينبغي ان لا تعرف بشيء وقد يعرفونها على سبيل شرح الاسم
فيقولون انها توهم تطبيق ابعاد المتصل او احاد المنفصل بعضها على بعض بحيث لا يوجد احد المنطبقين
حاصلا عند حد لم يحصل الآخر عنده واما اللامساواة فهو ان يتجاوز احدهما او يقصر والتعريف الاول
وهو قولهم ان المساواة اتفاق في الكمية اولى من هذه التعريفات المتعسفة المشتملة على الترديد المنهي عنه
في التعريف واذا عرف المساواة بالتطبيق في ابعاد المتصل والمنفصل فالعدد ان ثبت وجوده لا يكون
بينها حد ووسط وترتيب فتطبيق الاحاد المذكور فيه ليس بصواب فان التطبيق في الاحاد تقتضي

العدد

للعدد وذلك مبطل لنوعيته فكيف يكون معرفا له وعلى تقدير صحة التعريف ففيه تجوز كثير وقد ظن
بعضهم ان الزوج والفرد نوعا العدد وليس ذلك بصحيح لان الانواع التي للعدد ذوات مبالغ
كالخمسية والتسعية والعشرية وغيرها بخلاف الزوجية والفردية اللذان لا يتعين فيهما مبلغ ثم ان الانواع
عند الحكماء من الطبايع المحصلة في الخارج فلو كانت الزوجية والفردية نوعين محصلين لزم ان يكون
لكل منهما فصل وجودي وانت فقد علمت ان الفردية عدمية ولان انواع العدد يجاب بها عن السؤال
بكم فاذا قيل كم هذا العدد فيقال انه خمسة او عشرة ولا يجوز ان يقال في الجواب انه زوج او فرد
ولو كانت الزوجية والفردية ذاتيين لانواع العدد لوجب ان يكون تعقلها سابقا على تعقل الانواع
وليس كذا بل انا نعقل العشرة اولا ثم نعقل بعد ذلك انها زوج والمشهور ان كل نوع من انواع العدد
حقيقة بسيطة واحدة وليس لتلك الانواع من جهة معلومة واحداتها وانواعها اسامي عندنا معلومة
وانما نعبر عنها بلوازمها كالاربعة والخمسة والستة وغيرها والخمسة ليست جزءا مقوما للعشرة من حيث انه
العشرة لانا نعقلها دون الالتفات الى الخمسة وغيرها وهكذا كل عدد اكثر نعقله بعد قطع النظر عن العدد
الاقل وليس الاقل في جميع مراتب الاعداد جزءا في الاكثر ولو كان جزءا فلا يكون تقوم العشرة من خمسة
وخمسة اولى من سبعة وثلثة وثمانية واثنين على ما ذكرنا والنوع الواحد لا يكون له مقومات مختلفة
يتقوم تارة بهذا وتارة بذلك لئلا يلزم من ذلك اختلاف في حده وفانه يمتنع ان يكون لحقيقة واحدة
صورتان فلا يجوز ان يقال في تعريف العشرة مثلا انها المركبة من خمسة وخمسة او غير ذلك فان العشرة
ذات واحدة ونوع واحد غير قابلة للقسمة الكمية ولها وحدة باعتبار تلك الوحدة يلزمها اللوازم و
خواص والعشرة وان كان فيها كثرة فليست كثرة وعشرة لذاتها بل لغيرها وهي في نفسها حقيقة
واحدة نوعية وكذا باقي انواع العدد والشيخ الالهي زعم ان قولهم ليس لانواع العدد من حيث
وحداتها ونوعياتها اسم يعرف وهذه الاسامي المتعارفة المعبر بها عن انواع العدد فهي لوازم لتلك
الانواع كالخمسية والعشرية وغيرها ليس بصواب فانا نعلم بالضرورة انا عقلنا العشرة نفسها لا ما
هو عدد يلزمه العشرية او نوع مجهول يعرض له العشرية واذا كان النوع الذي يلزمه العشرية وغيرها
مجهول الاسم والحقيقة فكيف امكنه الحكم بوجوده فان قلت انما حكمت بوجوده استدلالا من وجود
اللازم الذي هو العشرية على وجود الملزوم الذي هو النوع قلت انما يستدل بالعشرية على شيء معدود العشرة
لا على النوع المجهول والحق ان الخمسة والعشرة من حيث خمسيتها وعشريتها يقال لكل منها عدد ونوع وكذا
في انواع الاعداد هي هذه المذكورة المنطوق بها لا اشياء لغوية مجهولة يلزمها هذه اللوازم والعدد
وانواعه امور فطرية وادراكها بديهي لا يحتاج الى هذه التعسفات المفسدة للاذهان المشوشة للفطرة
بها فلا تجعلوا الحقايق المعلومة بالبديهة بالزامهم من كثرة الاسهاب في الكلام والبسط في الاصول والفروع
مجهولة وتوهم بعضهم ان العدد لا حقيقة له وليس بشيء واذا لم يكن له حقيقة وهو عدم فكيف يكون للعدم
خواص ولوازم من الزوجية والفردية والزائدية والناقصية والتامية وغير ذلك من المناسبات
العجيبة الغريبة المذكورة في الارثماطيقي والتاثيرات الحاصلة منه في علم الاوفاق فاذا كان العدد موجودا
فالوحدة التي العدد مركب منها يجب ان يكون موجودا فان الموجود لا يتصور ان يتركب من غير موجود
هذا ما ذكره جمهور القوم واقول ان ارادوا الوجود للعدد والوحدة التي هي مبدأه الوجود الذهني
فصحيح وان ارادوا الوجود الخارجي فهو ممنوع فانا سنبين ان الوحدة والعدد امر اعتباري لا وجود

في الاعيان ليكون نوعا موجودا وقول بعضهم في تعريف الواحد انه مبدأ العدد ثم تعريف العدد بانه يحصل
من اجتماع الآحاد وتعدد اخذ في هذا التعريف كل منهما في تعريف الآخر ولان الزوجية يحصل من اجتماع
الآحاد مع كونها ليست من انواع العدد اللهم الا ان يقيد بقوله يحصل من اجتماع الآحاد حصولا اوليا الا
ان الاشكال الاول باق بحاله وبعضهم عرف العدد بانه مجموع الآحاد وطعن فيه بانه يفهم منه ان العدد لا
ذات له موجودة وانما هو نفس مجموع الآحاد وجملتها وليس كذا بل هو امر يحصل في الاعيان والحق ان العدد
امر ذهني على ما سيأتي وقد عرفت ان الواحد والعدد من الفطريات المستغنية عن التعريف وجميع الناس
يقدر ويعد بالواحد ويأخذون في المسوحات والمعدودات الواحد من كل منهما اقرب ما يتأتى ثم ان يؤخذ
واحدا من ذلك الجنس وقد يكون الواحد حاصلا بالطبع كبندقة او فستقة وقد يكون الواحد بالوضع كدرهم
او دينار واحتجوا على عرضية الوحدة بانها لو كانت جوهرا لما صح ان يتصف بها العرض لان الجوهر
يمتنع عليه ان يكون وصفا للعرض بخلاف ما اذا كان عرضا فانه يصح ان يوصف بها الجوهر فان الاعراض
يوصف بها الجواهر ولان الماء وكثير من الاشياء قد يكون واحدا ويتكثر بعد ذلك وبالعكس يكون كثيرا ثم
يتوحد وحقيقة الماء وغيره مع جسميتها ونوعيتها واحدة غير متبدلة فيكون تبدل الاعداد ههنا
كتبدل الابعاد على الشمعة فالابعاد والاعداد والوحدة امور عرضية لا يتبدل بها الانواع ولا يتغير
بها جواب ما هو ولان الوحدة لو كانت ذاتية مقومة للجوهر لوجب ان يكون تعقلها سابقا على تعقل
الجوهر وكانت الجواهر غير معقولة الا بها وليس كذا واما عرضية الخط والسطح والجسم التعليمي فقد عرفت في اوائل
الطبيعيات وعرفت هناك ايضا ان الخط والسطح قد يؤخذان بمعنى النهاية فيكونان عدميين وقد
يؤخذان باعتبار كونهما مقدارا فيكونان حينئذ وجوديين من باب الكم ومن قواعدهم التي بنوا ان الخط
الواحد بالعدد لا يكون موضوعا للاستقامة والانحناء والاستدارة وكذلك السطح الواحد لا يصح ان يكون
موضوعا للتسطح والتقبيب والجسم اذا لم يتغير عن الحالة التي كانت له لا يصير الخط المستقيم منحنيا و
بالعكس ولا السطح المقبب مسطحا وبالعكس ثم ان الجسم اذا كان يابسا فانه لا يقبل التنحية ولا
واما الجسم الرطب فلا يحصل فيه الانحناء بعد الاستقامة الا عند تفريق الاجزاء وحينئذ يكون الحاصل بعد الزوال
الانحناء خطا آخر وسطحا آخر واتصالا آخر غير الاول من غير ان يصير المستقيم الاول منحنيا بل يبطل
تبدل الاتصال وحصول اتصال آخر ومن القواعد المشهورة التي لهم ان الاختلاف الذي بين
الخط المستدير والمستقيم والذي بين السطح المستقيم والمستدير انما هو بالنوع واحتجوا بان الاختلاف
الواقع بالاستقامة والاستدارة لا يجوز ان يكون بسبب الموضوع فان الموضوع قد يكون نوعا واحدا
فيه الاستقامة والاستدارة مع انهما قد يتبدلان على موضوع واحد بالعدد كشمعة واذا لم يكن الاختلاف
بسبب الموضوع النوعي او الشخصي فاما ان يكون لازما بسبب ماهية الخط والسطح ولازم الماهية يجب
ان يتفق في آحادها فما كانت الخطوط او السطوح تختلف بالاستقامة والاستدارة وليس كذا واما ان
يكون بسبب عارض غير لازم فكان يصح لنا ان نستبقي خطا واحدا بالعدد او سطحا واحدا كذلك
يرتفع عنه الاستقامة ويحصل بدلها الاستدارة وذلك غير جائز عندهم فيجب ان يكون الاختلاف
بين الخط المستقيم والمستدير والسطح المستقيم والمستدير انما هو بالفصول الذاتية التي تختلف بها
الانواع والفصول الذاتية هي التي يكون المخصص مقوما لوجود الطبيعة المتخصصة بحيث لا يمكن بقاء
الطبيعة المتخصصة مع زوال ذلك المخصص فيكون المخصص مع تلك الطبيعة المتخصصة مقوما لحقيقة

النوع

النوع المركب منهما واقول ذكر الشيخ الالهي ان هذا مبني على ان العرض هل يجوز ان يقوم بعرض آخر ام لا
فالمجوزون يعللون جوازه بقيام الملاسة او الخشونة في السطح والسرعة او البطوء في الحركة وحينئذ
يأتي للمنازع ان يقول ان العرض اذا جاز قيامه بعرض كالملاسة في السطح او الخشونة فيه فالسطح
الاملس يخالف السطح الخشن بالفصل كما ذكرتم في السطح المستقيم انه يخالف المستدير بالفصل لان السطح
الاملس لا يمكن ان يصير خشنا مع بقاء الملاسة في السطح كما قلت في الخط المستقيم والمستدير فاذا
كانت الملاسة صفة وعرضا في السطح كما هو مذهبهم وكانت الملاسة تمتاز بها السطح الاملس عن غيره كما
هو رأيهم فنحن اذا رفعنا الملاسة عن السطح لا يبقى ذلك السطح الذي كانت الملاسة عارضة له فيلزم ان
يكون الملاسة على قواعدهم مميزا فصليا كما ذكروه في السطح المستقيم والمستدير وقد كنا فرضنا الملاسة
عرضا في السطح هذا خلف وكذلك يكون الحكم في البطوء والسرعة انهما فصلان لانا اذا رفعنا السرعة
عن الحركة لا يبقى تلك الحركة التي كانت السرعة عارضة له فيكون السرعة مميزا فصليا وكذا البطوء ولا يقال
بان الحركة الواحدة قد يتحقق بها السرعة والبطوء لانا نقول ليس الامر كذلك فان الحركة الموصوفة
بالسرعة غير الحركة الموصوفة بالبطوء ومتى حصل احدهما في الحركة لم يبق الاخرى واذا انكر امتياز
احد الحركتين عن الاخرى انما هو بالبطوء والسرعة ومتى فرضنا زوال السرعة عن الحركة فيحصل البطوء
فيها بدله فيلزم ان يكون الحركتان متغايرتين ويستحيل ان يقترن بذات احدهما ما اقترن بالذات الاخرى
واذا لم يجز ان يكون الامتياز بلازم ولا بعارض للعلة المذكورة في الخط والسطح المستقيم والمستدير فيكون
الامتياز بالفصل ثم انه اذا جعل الحركة الواحدة مركبة من السريعة والبطيئة فيجب ان يكون بين
السريعة والبطيئة فارق لان الجزء الواحد من الحركة البطيئة لا يمكن ان يعرض تلك الحركة المخصصة
بذلك الجزء البطئ بعينها ما يلحق بها السرعة لعدم تقدير زوال البطوء وارتفاعه فيلزم ان يكون السرعة
والبطوء فصلين والملاسة والخشونة ايضا كذلك واذا كانت فصولا فلا يجوز ان يقال انها اعراض قائمة
بالسطح فان الفصل لا يصح ان يكون عرضا في الطبيعة الجنسية ولو كان كذلك لكان الجنس الذي هو
اللون مثلا عرضا وفصل السواد الذي هو تحته عرضا آخر ويكون حالا في الطبيعة الجنسية التي هي اللون
فيكون اللونية والفصل الذي فيه عرضين متحصلين ويلزم من ذلك ان يكون السواد الواحد ههنا عرضين
لا عرضا واحدا وكذلك يلزم ان لا يكون الطبيعة الجنسية جنسا بل يكون طبيعة تامة متحصلة نوعية حتى
يصح ان يقوم بها عرض آخر ثم اذا فرضنا اللون يحل فيه فصل السواد العرضي فهذان العرضان يكون لهما
مشاركات في جنس آخر يدخلان تحته فيكون فصل هاهنا لقوى اعراض متحصلة وهكذا يتسلسل الى غير
النهاية وذلك محال وهذا كله انما لزم من جعل الاعراض فصولا فالحق ان الخط والسطح المستدير
لا يخالف المستقيم بالنوع وان الاستدارة والاستقامة لا يزيدان على نفس الخط والسطح فكل هذا على
سبيل المساهلة والا فانت قد عرفت في اول الطبيعيات ان الخط والسطح لا وجود لهما في
الاعيان فكل هذه الابحاث ضائعة لا فائدة فيها **في مقولة الكيف واحواله وعرضيته** الكم والكيف بلغ
قد يطلقان على نفس الكمية والكيفية من جهة بساطتهما وقد يطلقان على المركب منهما ومن موضوعها
فيكون اطلاق اللفظ على هذين اما بالاشتراك واما بالتجوز والكيفية عرفها بعض الاوائل بانها هيئة
صالحة لان يقال في جواب كيف الشيء والكمية بانها هيئة صالحة لان يقال في جواب كم الشيء
واورد عليه بان الذي يصح ان يقال في جواب كيف الشيء كما يكون كيفا فكذلك قد يكون وضعا

وقد يكون ان ينفعل وان ينفعل فاذا سئل كيف عن هذه النفخة فيقال قائم او محرك او متحرك وكذا ان
يقال في جواب كم الشيء كما يكون كما فكذلك قد يكون خفة وثقل فيقال رطل او عشرة ارطال ويمكن ان
يجاب عنه بان الاستعمال فيما عدا الكيف والكم على سبيل المجاز المنهي عنه في التعريفات والذي استقر عليه رأي
فضلاء المتأخرين في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنها وعن موضوعها
من غير اعتبار قسمة ونسبة في اجزاء موضوعها فقولهم هيئة يتناول بها عن الجوهر وكونها قارة امتازت عن
الحركة وان يفعل وان ينفعل وقولهم لا يحوج تصورها الى امر خارج عنها وعن موضوعها امتازت بذلك
عن الاضافة والاين والمتى والجدة ويمتاز بقولهم من غير اعتبار قسمة عن الكم ويمتاز بقيد النسبة في اجزاء
موضوعها عن الوضع اذا عرفت هذا فاعلم ان الكيف له انواع اربعة الاول الانفعاليات والانفعالات
النوع الثاني الملكة والحال النوع الثالث القوة واللاقوة النوع الرابع الكيفيات المختصة بالكميات
واما طريق الحصر في هذه الانواع الاربعة فلان الكيفيات اما ان لا يكون عارضة للكميات او ان يكون عارضة
لها والاول اما ان يكون كمالات او استعدادات للكمالات فان كانت كمالات فاما ان يكون محسوسة فهي
الانفعاليات والانفعالات واما غير محسوسة وهي الملكة والحال واما الاستعدادات فهي القوة واللاقوة
واما الكيفيات العارضة للكميات فهي ان يكون مختصة بها فهذا وجه الحصر في اربعة ويريدون بالكمال في
هذا الوضع نهاية استعداد ما لا يكون فضيلة او فعلا ما للشيء اما الانفعاليات فهي الكيفيات المحسوسة بشرط
ان يكون ثابتة كملوحة ماء البحر وحمرة الورد وان كانت الكيفيات المحسوسة غير ثابتة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل فتسمى انفعالات والثبات وعدم الثبات ليس منوعا فلذلك جعلت هنا نوعا واحدا وانما سميت
بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانفعالات حصلت في موضوعاتها لاجل حصولها فيها وانما سميت
الاخرى انفعالات لكثرة انفعالات تحصل في موضوعاتها لسرعة استبدالها وليس على الفيلسوف
ان يبحث عن معنى الاشتقاقات واسبابها بعد فهم المعنى المقصود واما الكيفيات الغير المحسوسة ان كان
ثابتة تسمى ملكة كالعلم وحلم الحليم وان لم يكن ثابتة فتسمى حالا كمرض المصحاح ويريدون بالثابت هنا
وبالنوع الذي قبله ما يكون بطيء الزوال ويريدون بالغير الثابت في النوعين ما يكون سريع الزوال و
الثبات وعدمه للحال والملكة منوعا لهما بل هما نوع واحد ولا يريدون بالملكة حصول تلك الكيفية
بالفعل حتى يكون ملكة العلم حصول صورة العلم بالفعل بل يريدون بالملكة القدرة على الاحضار متى
اراد صاحب تلك الملكة من غير حاجة الى فكر وروية كالاخلاق الثابتة والعادات المتمكنة والامراض
المزمنة وما شاكلها ولا يؤخذ المرض معنى عدميا لكون العدميات غير داخلة تحت مقولة بل نأخذه معنى
وجوديا فيكون هيئة في النفس تصدر عنها الافعال بواسطة الموضوع غير سليمة فان قلت ان ملكة
العلم وغيره انما هو استعداد للكمال وانتم قد جعلتموها من اقسام الكمالات لا من اقسام الاستعدادات
قلت ان الملكة وان كانت في نفسها استعدادا الا انها غاية من الغايات التي يتوجه نحوها ويقصد لجهتها كان
العالم والفاضل مراد كل واحد منهما في تحصيل العلم والفضيلة في هذا العالم انما هو ملكة العلم والفضيلة
لا حصول صورة من المعلوم والملكة وان كانت غايتها هو حصول الشيء الا انه لا يمكن ان يجتمع جميع
الصور العلمية في نفس ههنا دفعة واحدة بل لا يتصور ان يكون العلم حاصلا الا حالا فالملكة وان
كانت استعدادات للكمالات فهي كمالات في انفسها والملكة من حيث هي ملكة في الامور المطلوبة لذاتها
الشريفة افضل واشرف من الحال من حيث هو حال فلذلك يكون ملكة العلم من جهة ثباتها اشرف

صورة بالفعل

فافضل

وانحصر في حصول صورة صورة يكون بالفعل في هذا العالم وكذلك ملكة الاخلاق افضل واتم مما يكون
حاصلا من الامور التي يضاف اليه الملكات بالفعل كحلم او شجاعة لا يكون ثابتة بالفعل من اجل هذا اعد الملكات
الملكات وان كانت في ذاتها استعدادات للكمالات والعلوم الحاصلة للنفوس البشرية بالفعل حالة التعلق
بالبدن احوال واما النفوس الكاملة بعد المفارقة فيكون ملكة العلم موجودة لتلك النفوس لحصول الصور
العلمية العقلية بالفعل واذا كانت الملكة في نفسها كمالات فالكمالات اعم لانها ان تعلقت بذي النفس
فهي المسماة بالملكة وهي الكيفيات الغير المحسوسة وان تعلقت بغير ذي النفس فهي الكيفيات المحسوسة فان
كانت ثابتة فهي الانفعاليات وان كانت غير ثابتة فهي الانفعالات التي ذكرناها فالكمال ان كان
غير محسوس فهو نوع الحال والملكة وان كان محسوسا فهو نوع الانفعاليات والانفعالات اي الكيفيات
المحسوسة وشاركت الكيفية الانفعالية الملكة في الثبات والرسوخ وفارقتها بالمحسوسية وكذلك
شاركت الانفعالات الحال في عدم الثبات والرسوخ وفارقته بالمحسوسية ايضا واما الاستعدادات
فان كانت نحو الانفعال لقبول اثر بسهولة او سرعة كالممراضية واللين فتسمى لا قوة طبيعية وتسمى
وما طبيعيا ايضا وان كان نحو اللاانفعال وبطوءه كالمصحاحية والصلابة فتسمى قوة طبيعية والمصحاحية
من الاستعدادات الشديدة لقبول الصحة فهي التي يحصل الاستعداد لقبولها بالفعل وكذلك يكون الفرق بين
الممراضية والمرض والاستعداد للكمال المحسوس والغير المحسوس والذي للغير المحسوس يدخل فيه الملكة فالملكة
قد يكون كمالا باعتبار واستعدادا باعتبار آخر كالقدرة والقوة على استحضار العلوم والصنائع فان قلت ان
منها غاية مطلوبة في ذاتها فيكون كمالا وهي معدة ايضا واشد بقاء لحصول العلوم بالفعل وبعض الملكات
الكمالية لا يجوز ان يكون استعدادا للكمالات الغير وذلك كعلوم المبادي العقلية الثابتة الغير
المتغيرة فان قلت ان مفهوم الملكة لا بد وان يدخل فيها قوة او قدرة فيكون حصول الصور العقلية
الثابتة نفسها والهيئات العقلية للنفوس بعد المفارقة وللنفوس الافلاك فانا وكذلك علوم المبادي
المفارقة على رأي المتأخرين انها تكون الصور فيها كل هذه مما لم يكن من الكيفيات السريعة الزوال وان
لم يكن نفس القدرة ولا قوة قريبة فهي بهذا الاعتبار خارجة عن الحال والملكة ولما لم يكن محسوسة
خرجت من الانفعاليات والانفعالات ولا هي استعدادات ولا كيفيات تتعلق بالكميات فقد خرجت
عن هذه الانواع الاربعة قلت بعض الحكماء قسم الكيف هكذا اما ان يختص بالكم اولا فان لم يختص فاما
ان يكون استعدادات او كمالات ثم الكمالات اما ان يختص بذي النفس اولا والمختصة قد يكون سريعة
الزوال كغضب الحليم وهو الحال وقد يكون بطيئة وهو الملكة فعلى هذا التقسيم يخرج هذه الامثلة
المذكورة عن هذه الانواع واما على التقسيم الصحيح العام وهو ان لا يقسم الكمالات الى ما يختص
بذي النفس وغيره بل يقسم الكمال الى المحسوس وغير المحسوس حتى يدخل فيه حال عقل ونفس وغير ذلك
فلا يوجد الملكة بمعنى الاستعداد بل توجد بمعنى هيئة ثابتة كيف كانت لا يخرج عنها واما
الكيفيات المتعلقة بالكميات فاما ان يكون مختصة بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء في الخط
والسطح واما ان يكون مختصة بالكم المنفصل كالزوجية للاربعة والفردية للثلثة واما ان هذه
الانواع الاربعة يكون انواعا محصلة داخلة تحت الكيف ولكن التقاسيم فيها بالفصول الذاتية ففيه
صعوبة فانه لو قيل ان السواد يجب ثباته وسرعة زواله ينقسم الى نوعين وكذلك حلم الحليم
وغير الحليم الى نوعين فيكون الانفعاليات والانفعالات وكذا الحال والملكة مختلفة بالحقيقة

واما الصحة

والنوع لصعب تعيين البطل له واما الكيفيات فكثيرة اما المحسوسة فمنها ما للملموسات وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والكثافة واللطافة والهشاشة واللزوجة والجفاف والبلة والثقل
والخفة ومنها ما للمبصرات وهي الالوان والاضواء ومنها ما للمسموعات وهي الاصوات الطنينة وغيرها
والحروف ومنها ما للمذوقات وهي الحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والحرافة والمرارة
والملوحة والقبض والتفاهة وللمشمومات فهي الروائح الطيبة والمنتنة وتحت كل واحد من هذين
القسمين انواع كثيرة لا اسماء لها عندنا وبالجملة جميع الاعراض المحسوسة بالحواس الخمس يكون داخلة
تحت مقولة الكيف واما غير المحسوسة من الكيفيات اما الحال فجميع الانفعالات النفسانية السريعة
الزوال كغضب الحليم ومرض المصحاح وكذلك اللذة والالم والفرح والحقد والحزن ولشابهها اذا لم
يكن ثابتة وان كانت ثابتة فيكون داخلة في الملكة واما الملكة فكالعلم والقدرة والخلق واما الكيفيات
الاستعدادية فكالمراضية والمصحاحية والصلابة واللين وما اشبههما واما الكيفيات المختصة بالكميات
فكالانحناء والاستقامة والزوجية والفردية والاشكال والزوايا باسرها اذا عرفت هذا القدر
في تفصيل الكيفيات فاعلم انه لما ثبت تناهي الابعاد في العالم الجسماني يلزمه الحد فلذلك كل جسم
محاط في ضمنه فيلزمه الشكل وليس نفس الحد وانما هو هيئة تلزم الجسم المحدود من حيث هو محدود
ويكون الشكل حاصلا في جميع ذلك المحدود وبمشاركة حدوده والدائرة لا يكون في الخط ولا الكرة
في السطح والا لكان الخط مستديرة او تقويسا ولكان السطح اما تقعيرا بحسب اعتبار جانب التجويف
او تقبيبا بحسب اعتبار جانب الخارج فالدائرة سطح لا خط وان كانت لا يتم الا بانعطاف خط والكرة
جسم لا سطح وان كانت لا يتم الا بتقبيب سطح وفيه نظر فان هذا دل على ان الدائرة ليست في الخط
ولا يلزم من ذلك ان يكون الدائرة نفسها سطحا فان عدم الاقسام ان يكون في السطح واذا لم يكن في
خط لا يلزم ان لا يكون خطا خاصا وكذا الحكم الكرة ولما كان كثير من الكيفيات تعرض له الاضافة
كالعلم والقدرة والخلق توهم بعضهم انها من المضاف وليس ذلك بصواب لانه لا يلزم ان يكون كل
ما تعرض له الاضافة ان يكون نفس الاضافة والا لكان يجب ان يكون الجوهر عرضا لانه قد يعرض له
الاضافة كالاب والابن وغيرهما وقد جوز بعضهم ان يكون الشيء الواحد بالذات داخلا تحت
مقولتين وما اصاب هذا القائل لان الشيء الواحد لما كان له ذات واحدة فلا يقع الا تحت مقولة
واحدة بالذات واما بطريق العرض فيجوز ان يقع تحت مقولة اخرى او اكثر ولو جاز ان يقع الشيء
الواحد بالذات تحت مقولتين لكان عند دخوله تحت الجوهر وبعض مقولات الاعراض يلزم ان
يكون جوهرا وعرضا وذلك محال فان قلت اليس مجموع الجسم الابيض في مقولة الجوهر وحده ولا
من مقولة الكيف فاما ان يجعله من مقولة اخرى غيرهما او يكون الشيء الواحد واقعا تحت مقولتين
قلت الجسم من مقولة الجوهر والبياض من مقولة الكيف ولا يلزم من ذلك ان يكون مجموع الابيض
في مقولة اخرى فليس كل مركب صار بالتركيب واحدا يلزم ان يقع تحت مقولة لغير المقولات
التي وقع كل واحد من اجزائه تحتها فالحقائق المركبة يجوز ان يقع كل جزء منها تحت مقولة واما الحقائق
البسيطة فلا يجوز فيها ذلك ونحن انما كان كلامنا في الذوات البسيطة الاحدية فانها هي التي لا يجوز
ان يقع تحت مقولتين فعلم ان العلم والقدرة والخلق وغيرها لا يدخل تحت مقولتين ولا انها من
المضاف والا لوجب ان لا يمكننا تعقل جزئيات العلم الا بالقياس الى غيرها وليس الامر كذلك

لان

لان جزئيات العلم قد ينقطع عنها الاضافة فلا يقبح ان يقال المنطق منطق الشيء ولا الهندسة هندسة
الشيء ولو كان كما زعم من المضاف وجب ان لا ينقطع الاضافة عن جزئياته وزعم بعضهم ان العلم بالجوهر
يجب ان يكون جوهرا فانه لو كان عرضا لزم ان يكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت مقولتين ولكنه اذا
عقلنا بمعنى الجوهر بما عقلنا الجوهر فانما عقلنا الوضع لان الذي عقلناه انما هو نفس الصورة الجوهرية
وهذا الغلط انما وقع لهذا القائل من جهة اجراء حكم مثال الشيء مجرى حكم الشيء من جميع الوجوه فان هذه
الصورة المعقولة من الجوهر حالة في محل وهو العقل وهو غير متقوم بتلك الصورة ولا يفتقر بطلانها
عنه فلا يكون جوهرا بل الصورة العقلية مثال الجوهر ومثال الجوهر لا يكون نفس الجوهر واذا حكمنا على هذه
الصورة العقلية انها جوهر يكون معناه ان الذي يطابقها في الخارج الذي يكون الصورة معقولة منه في
الاعيان جوهر لا ان نفس الصورة العقلية المثالية يكون جوهرا وسيأتيك تحقيقه فيما بعد وان الجوهرية
امر اعتباري لا صورة لها في الاعيان وزعم بعضهم ان الكيفيات الفعلية والانفعالية لا وجود لها
في الخارج وهذا من قبيل انكار المحسوسات فان الجسم الابيض اذا صار اسود ومع بقاء ماهيته وجميع
اعراضه فانا نعلم ان المتبدل نفس البياض دون غيره فهو امر زائد على الجميع فكيف يكون عدما محضا
وزعم بعضهم ان الشكل هو نفس اللون وهو باطل لوجوه الاول ان جملة من الاجسام قد يتفق في الاشكال
ويختلف بالالوان ويلزم بالضرورة ان يكون المتفق فيه غير المختلف فيه الثاني لو كان اللون هو نفس
الشكل والاجسام الفلكية لها اشكال وهي اعظم الاجسام فكان يجب ان يكون اشكالها اولى بالرؤية
من جميع الاشكال وليس كذا الثالث لو كان اللون نفس الشكل فكان يجب عند لمسنا الشكل بالجدة
ان نبصر لونه لانهما اذا كانا واحدا لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين لان الشيء الواحد من جهة واحدة
ممتنع عليه ذلك ولا ادرك احدهما بغير ما ادرك به الآخر فهما متغايران الرابع ان الهواء له شكل
لا محالة فلو كان الشكل هو نفس اللون ما تأتى لاحد ممن ينكره ان يثبت الخلاء مكانه الخامس لو كان احدهما
هو الآخر فكان يجب ان يكون بين الاشكال تضاد كما كان بين الالوان وليس كذا فانه ليس بين الاشكال
غاية البعد كما يكون بين السواد والبياض فالحق انهما متغايران وان شرط ادراك الاشكال والكيفيات
الملموسة انما هو الالوان وبهذا البيان تبين ان باقي الكيفيات غير الشكل فان عدة من الاجسام قد
يتفق في الاشكال ويختلف في الطعوم والروائح والكيفيات الملموسة فليست نفس الشكل ولو
كانت جميع الكيفيات المحسوسة نفس الشكل لكان المدرك باللمس نفس المدرك بالبصر فكلما اذا رأينا
الشيء من بعيد عرفنا كونه حارا او باردا او حامضا او مالحا وليس الامر كذلك ونعلم ان الجسم
الواحد يثقل بالبرد ويخف بالحر مع بقاء حقيقته ووحدته ومع كونه في حيزه الطبيعي غير ثقيل ولا
خفيف فنعلم انهما عرضان من الكيفيات المحسوسة زائدان على الجسمية وبعض المركبات المزاجية من
البسائط التي فيها الخفيفان يزداد ثقلا على ما ساواه في الحجم من اثقل البسائط الذي يركب منها
فبطل ظن من قال بان الثقل في المركبات يكون لكمال النفس الارضية والميول كلها من الكيفيات
المحسوسة وزعم بعض الناس ان الكميات اعم وجودا من الكيفيات واحتج بان المفارقات لها
عدد مع انها لا كيفية لها ويرد عليه ان المجردات العقلية على رأيه خلو عنها صور في ذواتها الا
كيفيات فيكون الآحاد التي لها ذوات كيفيات مع انه لا يكون كل واحد منها ذا عدد وفي نفسه يكون
الواحد مبدأ العدد وليس بعدد فيلزم ان يكون الكيفية اعم وجودا من الكمية فبطل كون الكمية اعم

واحتج الجماعة على اثبات عرضية الكيفيات بان كل واحد منها مفتقر الى المحل اذ لو استغنى السواد و
البياض والشكل وامثالها عن المحل فاما ان يصح الاشارة اليه اولا فان صحت فاما ان يكون الاشارة
اليه مقصودة بالذات او بالعرض والثاني يقتضي ان يكون كل واحد من هذه الاعراض في جسم وقد
فرضناه مجردا عنه هذا خلف والاول يقتضي امكان الاشارة اليه في جميع الجهات فيكون جسما مستغنيا
عن المحل وقد كان حالا هذا وما هو من نوعه هذا خلف ثم اذا كان كل واحد جسما فقد شارك الاجسام
في الجسمية وامتاز عنها بالسوادية والبياضية فيلزم ان يكون كل واحد من هذه الاعراض جسما مع
هيئة السواد او البياض لا السواد او البياض وحده وكنا فرضناه وحده هذا خلف واما اذا
لم يصح الاشارة اليه فاما ان يكون تلك الكيفيات جواهر يمكن تألف الاجسام منها او لا يمكن
والاول ان لم يقبل القسمة فهي الاجزاء الغير المتجزية وقد مر ابطالها والثاني وهو الذي لا يمكن تألف
الاجسام منها ومن شان نوعها الحلول في الاجسام فيلزم ان يكون الشيء الواحد مستغنيا عن
المحل لذاته ثم يعرض له الافتقار الى المحل وذلك محال لان الطبيعة المستغنية عن المحل لذاتها يبقى
استغناؤها ببقائها وبهذا الطريق تبين ان الشكل يمتنع استغناؤه عن المحل وقد علمت ان الشكل
لا يمكن ان يكون الا مع المقدار الذي لا يكون الا في الجسم ولا يحتاج الى هذه التطويلات بعد ان عرفت
ان الطبيعة الواحدة لا يفتقر الى الحلول في المحل تارة والى الاستغناء عنها اخرى واذا افتقر بعض
اشخاصها الى المحل او استغنى وجب ان يكون الكل كذا وايضا قد يثبتون عرضية الكيفيات واحتياجها
الى المحل بان السواد لو جاز مفارقته للمحل فحينئذ اما ان يحس او لا يحس وقسما التالي باطلان فالمقدم مثله
اما اذا كان محسوسا فيكون مشارا اليه ويلزم ان يكون مع مقدار وفي جسم وليس المقدار والجسم
نفس السواد فانا نعقلهما مع قطع النظر عن السواد ومفهوم السواد لا يدخل فيه المقدار والجسمية
فيجب ان يكون السواد في مقدار جسماني وكنا فرضناه مجردا هذا خلف واما اذا كان غير محسوس
فلا يتصور ان يكون محسوسا اصلا فلا يكون السواد سوادا في نفسه وقد فرضناه سوادا هذا خلف
وقد يثبتون عرضية الاشكال باختلاف الاشكال الكثيرة على الشمعة الواحدة مع بقاء ماهيتها فيجب ان
فيكون الشكل عرضا في الشمعة واذا كان بعض الاشكال عرضا قائما في محل فيكون الكل كذا لما ذكرناه
ان الطبيعة الواحدة النوعية لا يصح ان يكون بعضها عرضا يحتاج الى المحل وبعضها جوهرا يستغني عنه
فكل نوع من انواع الاشكال سواء فارق المحل كاشكال الممتزجات او لم يفارق كاشكال الافلاك
وحركاتها فهي اعراض وليست الزاوية كما بالذات والا لما بطلت بالتنصيف ومتى ضوعفت الزاوية
القائمة فانها تبطل فالزاوية كم بالعرض والا لما امكن وصفها بالصغر والكبر ولما لم يجز ان يكون
جوهرا ولا حركة ولا اضافة ولا غيرها من المقولات الاخرى فتعين ان يكون كيفية في كمية واما
الدائرة فيثبتون وجودها بانا اذا قطعنا الكرة بنصفين فيحصل لنا وجود الدائرة الا ان هذا
انما يتم بعد وجود الكرة وقد اثبتناها في الطبيعيات ولما كانت الكرة الحقيقية وهي التي لو فرضت كرة
اخرى على نقطة غير موجودة فالدائرة لغوي بنقطة غير موجودة ايضا وقد عرفت حال السطح
والخط والنقطة وانها لا وجود لها في الخارج وما يتوهم من حركة النقطة على محيط الكرة وفعلها
دائرة ومنطقة اذا لم يصح وجود الدائرة وعلى تقدير تحقق هذا الوضع فانما يكون جسما مستديرا او سطحا
صغير العرض لا خطا للدائرة كما تبين ان كل خط له طرفان طرف الى جانب وطرف الى آخر فانقسم

الملاقية لدائرة صح

وجود النقطة فلا يصح

وقد يتوقفنا

العرضية وحين قال ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى
انكر وجود الدائرة الحقيقية صح

الغير صح الدائرة صح

فلا يكون بالحس دائرة صح

وقد يتوقفنا الكلام في هذه في الطبيعيات ومن الطف المبينات واظهرها لاثبات الدائرة انا
نجعل رجل الفرجار على نقطة نفرضها مركزا وندير الرجل الاخرى الى ان يعود الى الموضع الذي ابتدأ منه
فيحصل الدائرة لكن لا يثبت بهذه الدائرة الحقيقية بل الدائرة بناء على وجوب التضريس في محيط الدائرة
باعتبار الاجزاء المتجزية وهو كما يقولون ان المفروضة ليست بدائرة حقيقية بل هي دائرة عند الحس
لان التضريس لازم على رايهم لكون الخط المركب من الجواهر التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة حقيقية فيكون
في بعض اجزاء المحيط نتوء وفي البعض الآخر انخفاض وذلك هو التضريس واما اذا امكن جعل الخط دائرة
وكان مع ذلك ظواهر اجزائه متلاقية كتلاقي بواطنها فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها
فاذا ضممنا الى ذلك الخط خطا آخر هو دائرة كان حكمها حكم الدائرة الاولى في ان ظاهرها مساو لكن
باطنها المساوي لظاهر الدائرة الاولى المحاط بها وهكذا لا نزال في الزيادة الى ان ينتهي الزيادة
الى دائرة عظمها كعظم دائرة الفلك الاعظم ومع ذلك فلا يكون اجزاؤها ازيد من اجزاء الدائرة
الاولى وذلك محال وان لم يكن ظواهر اجزاء الدائرة متلاقية كتلاقي بواطنها فيكون في ظواهرها
فرج يقتضي تفرقها الا ان ذلك لازم على مذهبهم المبطل له لان التزم انسداد بصحاح الجواهر في تلك
الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط فوجدت الدائرة الحقيقية التي انكروا وجودها وان لم ينسد
بصحاح الجواهر بل ببعضها فانقسم الجزء الذي زعموا انه لا ينقسم هذا خلف فعلى كلا التقديرين
يلزم ابطال مذهبهم واذا ثبتت الدائرة بالطريق المذكورة ثبت المثلث المتساوي الاضلاع
بالشكل الاول من المقالة الاولى من اقليدس ويثبت بثبوت المثلث المخروط بان يدار احد
ضلعي القائمة على الزاوية فيرتسم مخروط وبثبوت الدائرة والمثلث يثبت المربع وسائر الاشكال
والكيفيات ينقسم الى اقسام كثيرة لا يدخل تحت العد والاحصاء في مقولة المضاف وما
قيل فيه تصور الاضافة بديهي لا يحتاج الى تعريف وقول بعضهم في تعريفها انها هيئة لا تعقل الا
بالقياس الى غيرها ليس بتعريف صحيح فان حاصل هذا التعريف يرجع الى الاضافة لان القياس الى الغير
يفهم منه الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه فيصير معنى هذا التعريف ان الاضافة هي التي لا يعقل الا
بالاضافة الى غيرها وقول بعضهم في تعريفه ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويقولون
ان المضاف المأخوذ في التعريف غير المضاف المحدود لان الذي في الحد هو المركب والمحدود هو
البسيط والمضاف المركب اشهر من البسيط وذكر بعضهم في معناه انه يجوز ان يكون للشيء جنس
او ما يشبهه من الامور العامة التي يكون اشهر واعرف منه ثم ان الخواص يرون ان اسم العام و
الخاص الذي هو نوع تحته او شبه نوع فينقلون الاسم اليه كما فعلوا في نقلهم اسم الامكان العام
الى الخاص الذي تحته فكذلك يكون الحال في المضاف الذي يقع على البسيط كالابوة وعلى المركب منه
مع غيره كالاب واسم المضاف يشملهما ويعمهما ثم ان الخواص نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي
تحته وهو البسيط وذكر الشيخ الالهي ان في هذا الكلام خللا وذلك ان اسم المضاف انما يقع على
البسيط والمركب بالاشتراك او التجوز ولا يقع عليهما بمعنى واحد ثم نسبة الامكان الى المعنى الخاص الذي
تحته ليست كنسبة المضاف المركب الذي جعلوه اعم واشهر الى البسيط الذي جعلوه اخص فانك قد عرفت
ان الامكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم والخاص هو سلب الضرورة عن جانبي
المخالف والموافق ايضا ففي الامكان الخاص جزء غير موجود للعام وهو سلب الضرورة عن الجانب

بلغ

الموافق وكذا في كل خاص لابد وان يكون فيه جزء او اعتبار لا يوجد في العام وليس ما ذكره من
العموم والخصوص في المضاف هكذا فان المضاف المركب الذي جعله اعم وكالجنس لا يجوز ان
يكون اعم من البسيط لان مفهوم المركب مفهوم البسيط مع امر زائد والعام يجوز ان يحمل على الخاص
الذي تحته بالاسم والحد واما المركب فلا يجوز ان يحمل على المضاف البسيط الذي جعله خاصا مع صحة
حمل العام على الخاص في جميع المواضع والا لوجب ان يكون في البسيط تركيب وذلك محال
وحينئذ لا يصح ان يكون المضاف المركب عاما والبسيط خاصا ولا يجوز ان يجعل المضاف عاما
يعم البسيط والمركب بمعنى واحد فانهما لا يشتركان الا في البسيط فقط فاما الجزء الآخر الذي
في المركب فلا مدخل له في ذلك واذا جعل له مدخل يصير اللفظ مشتركا فيكون لفظ المضاف
دالا على معنيين احدهما على معنى البسيط وثانيهما على شيء جزؤه البسيط فيكون اللفظ واقعا
لا محالة بالاشتراك فاذا قال المعرف الاول في تعريف المضاف انه الذي وجوده انه مضاف
الذي اخذ في الحد ان اريد به البسيط وكان البسيط هو المحدود ايضا فيكون ذلك تعريفا للشيء
بنفسه وهو محال وان اريد بالمضاف المأخوذ في الحد المركب فيصير المعنى هكذا ان المضاف البسيط
هو الذي وجوده انه مضاف مركب وهو بين الاستحالة وقد يجوز ان يكون هذا تعريفا بحسب الاسم
لا بحسب الحقيقة فالحق ان المضاف البسيط والمركب معرفتهما فطرية وكذلك الفرق بينهما فطري
ايضا وقد يفتقر الى تنبيه وتذكير والمضاف المركب كالاب فيه ثلث مفهومات احدها الاضافة
التي هي عرض وهي الابوة وثانيها معروض هذه الاضافة الذي هو جوهر وهو الاب وثالثها
المجموع المركب من العارض والمعروض فالعارضة كالابوة هي الاضافة الحقيقية البسيطة التي كلامنا
الان فيها واما المعروض الذي هو الاب فليس في نفسه بمضاف بل هو جوهر في ذاته عرضت له
الاضافة ثم ان الاضافة قد يكون لازمة كالبنوة للابن وقد يكون غير لازمة كالابوة للاب الا انه
بجوهر الاب بعد حين واما المجموع المركب من العارض والمعروض هو الذي يسمونه بالمضاف الغير البسيط
لانه مركب من جوهر مع عرض وقد يسمى بالمضاف الغير المشهوري وليس هو المقصود والمراد
بالاضافة التي كلامنا فيها فان الاضافة التي هي احد المقولات التي نحن الان في بيانها عرض
واما المجموع المركب من العارض والمعروض فهو جوهر مع عرض ليس بعرض صرف وكذلك
ما يشبهه فالمضاف المركب لا بد وان يكون فيه جزء من مقولة اخرى وذلك الجزء اما ان يكون
جوهرا كالاب او كما كالمساواة التي هي اتفاق في الكمية او كيفا كالمشابهة التي هي اتفاق في
الكيفية فالكم الموافق او الكيف الموافق لا يكون مضافا بسيطا بل هو مركب والنوع الحقيقي
للمضاف البسيط ان يكون جعل الاضافة وفصل النوع الذي له واحدا اي يكون الجنس والفصل
في ذلك النوع شيئا واحدا تعرض كما هو الملحوق به وفرقوا بين ما يقال الكيف الموافق لكيف
وبين ما يقال موافقة كيف لكيف فان معنى الاول ان الكيف المركب مع الاضافة هي الموافقة
معنى الثاني ان الاضافة التي هي الموافقة المتخصصة بالكيفية وهي المشابهة المتميزة بالتخصص
المذكور عن المساواة التي هي موافقة في الكمية واورد الشيخ الالهي على هذا انكم قلتم ان المساواة
والمشابهة يتفقان في الموافقة ويفترقان في التخصص بالكم والكيف فيلزم ان يكون المساواة
والمشابهة من نوع واحد وانتم فقد حكمتم بانهما نوعان فان الموافقة في الكيف لا يمكن ان يز

فالمضاف

بل التخصص فيهما صح

او الكيفية صح

متعلق صح

عنها التخصص بالكيف ويبقى الموافقة وحدها ثم تقترن بها التخصص بالكم واذا لم يمكن ذلك كما هو فصار
في اختلاف الفصول والانواع فهما من نوع واحد فيكون الموافقة التي هي الاضافة فصلها اما الكمية
او الكيفية او اضافة اخرى اليهما فان كان فصل الموافقة الكمية فالاضافة التي فرضنا بسيطة
ليست ببسيطة بل يكون اضافة مع مقولة اخرى وانتم فقد اعترفتم بان المساواة والمشابهة اضافة
بسيطة هذا خلف ثم اذا كانت الموافقة اضافة مركبة يلزم ان يكون الشيء الواحد داخلا تحت مقولتين
وهو باطل عندكم وان كان فصل الموافقة اضافة اما الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية او الكيفية
فيلزم ان يكون فصل الاضافة اضافة اخرى وهو مع استحالته يعود الكلام الى الاضافة الثانية
والثالثة ويلزم منه التسلسل وذلك محال واعلم ان بعض الموضوعات يضيف الاضافات
كابوة زيد وبنوة عمرو والاضافة قد يكون كلية غير متعينة كالابوة والبنوة من غير ان يضاف
الى معين وقد يكون الاضافة متعينة متشخصة وذلك انما يكون عند تعين المتضايفين كابوة زيد
لعمرو ولا يتعين بتعين رجل كقولك ابن هذا الرجل فان اب الشخص الواحد يصح حمله على جماعة
لا ينحصرون في بعض الاعداد واما تشخص الاضافة في الجانب الآخر كقولك ابو هذا الابن فانها
لا يتعين ايضا لانه وان امتنع ان يكون للابن الواحد ابوان الا ان ذلك الامتناع انما كان بسبب
خارجي لا لان الاضافة نفسها اقتضت التخصص بطرف واحد وقد لا يتعين الاضافة بتعين المضافين
بل يحتاج الى اكثر من ذلك كمجاورة زيد لعمرو فان الاضافة لا يتشخص بتشخصهما وتعينهما لجواز ان
يكون بينهما مجاورات كثيرة بحسب اوقات واحوال وكذا المحاذاة والموازاة وغيرهما فامثال
هذه الاشياء يحتاج مع تعين المتضايفين الى تعيين وقت وزمان وفي مجاورة الدار يحتاج الى تعين
دارين مع تعينهما وعلماء المشائين يزعمون ان بنوة زيد وان جاز حملها على كثيرين لا يختلفون بحقيقة
فهي ممتازة عن بنوة عمرو وتخصيص لو ارتفع بطلت تلك البنوة وكل طبيعة هذا شانها اي
يرتفع الطبيعة عند ارتفاع ذلك التخصيص يكون طبيعة جنسية فيلزم ان تصير بنوة زيد جنسا
وقد كانت نوعا هذا خلف والمتضايفان قد يكونان متعاكسين متشابهين كالاخوة فان كل واحد
منهما اخ للآخر ولكل واحد اخوة قائمة به غير ما للآخر الا انهما نكون واحدة قائمة بهما وليست الابوة
والبنوة كذلك فان الاب اب للابن والابن ليس ابا للاب بل هو ابن له والمضاف الحقيقي
يجب فيه التعاكس في الطرفين بالتكافؤ واما المضاف المركب فلا بد فيه من التعاكس لكنه يشرط
ان يوجد الطرفان متعادلين فان الاب اب للابن والابن ابن للاب واذا لم يؤخذا متعادلين
لا يجب ان يكونا متعاكسين فانه اذا قيل الاب اب للانسان والراس راس للحيوان والسكان سكان
السفينة فانه لا يصح ان ينعكس فيقال الانسان ابن للاب والحيوان حيوان للراس والسفينة
سفينة للسكان وانما يؤخذ التعادل اذا اتي بحرف النسبة فقيل الانسان ابن للاب والحيوان
ذو الراس والسكان للسفينة والانعكاس قد يكون مفتقرا الى حرف النسبة كقولك المولى
مولى للمملوك والمملوك مملوك للمولى والعالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وقد لا يكون
مفتقرا الى ذلك كالطويل والقصير ومن جملة ما يخل بالتعادل ان يؤخذ احد المتضايفين بالفعل
والآخر بالقوة كالعلم المضاف الى خارج بانه علم بشيء والعلم يلزمه معلوم وذلك المعلوم قد
يكون موجودا دون العلم كالسماء والارض لا من حيث هما معلومان فانه من هذه الحيثية لا يوجد

بدون العلم وان كان المعلوم محالا هوية له في الاعيان فلا يكون علما بمعلوم خارجي وكلامنا
فيما هو علم بامر خارجي على ان الخارجي انما يكون معلوما بالقصد الثاني فان المعلوم عند جماعة المثبتين
انما هو الصورة الذهنية فان قيل اذا كان المتضايفان هما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس
الى الآخر فكل واحد منهما مضاف الى امر موجود فالمتقدم في الزمان مضاف الى المتأخر الذي لا يجتمع
معه فقد اضيف احد المتضايفين الى ما ليس بموجود واجاب بعضهم بان الاضافة بين الجزئين
انما هي ذهنية فيأخذ العقل الجزئين الحاضرين في الذهن فيحصل الاضافة بين ذينك الجزئين في الذهن
ايضا وزعم بعض الناس انه قد يكون احد المتضايفين في الذهن والآخر حاضرا في الوجود الخارجي
فيحكم العقل بينهما بتقدم وتأخر وفيه نظر فان ما لا حاضر بينهما لم يكن صورته في الذهن لا يصح الحكم عليها
فمن حيث الحكم بينهما لا بد وان يكونا موجودين في الذهن فقوله يكون احدهما في الذهن والآخر
حاضرا يصح الحكم بينهما بتقدم وتأخر ينبغي ان يحمل على هذا والا فلا يصح ومتى اخذت الابوة
مطلقة فينبغي ان يؤخذ بازائها بنوة مطلقة وان اخذت الابوة محصلة فيجب ان يؤخذ
بازائها بنوة محصلة وفرق علماء المشائين بين النسبة والاضافة بان كل نسبة ليست اضافة
لكون كل شيء له نسبة الى لازم ما في الذهن ولا يكون تلك النسبة اضافة لان السقف له اضافة
الى الجدار من جهة استقراره عليه واما الجدار من حيث هو جدار فلا اضافة له الا ان يؤخذ النسبة
مكررة بان يؤخذ كل واحد من السقف والجدار من حيث ان احدهما مستقر لمستقر عليه والآخر
مستقر عليه لمستقر فحينئذ تصير اضافة وايضا ذكروا فرقا آخر وذلك ان النسبة انما تكون
من طرف واحد والاضافة انما تكون من الطرفين في ذوات الاشياء وان كانت منسوبة الا ان النسبة
اذا اخذت من حيث هي نسبة فانها تصير اضافة فالاب اذا اخذ ابا للصبي كان منسوبا وان اخذ
ابا للابن كانت اضافة وكذلك اذا اخذ الجناح للطير كان منسوبا وان اخذ الجناح لذي الجناح
صارت اضافة وبين الشيخ الالهي في مطارحاته خلل هذا فقال ان النسبة من حيث هي نسبة
مطلقة لا يكون الا بين شيئين ولا يمكن ان يعقل الا مع الاثنين ولا يصح تعقلها دون الطرفين
وهكذا كان حال الاضافة فيكون النسبة في نفسها اضافة واذا كان الجنس مضافا فالنوع الذي
تحته لا بد وان يكون مضافا ايضا فالنسب المذكورة كلها اضافات مع تجوز ما فانك اذا قلت
ان الاب اب للصبي فقد اضفت مع تجوز لان الاب انما يكون ابا للابن من حيث هو ابن لا للصبي
واما نسبة السقف الى الجدار فان اخذ انه سقف للجدار فكذلك يؤخذ الجدار جدارا للسقف و
يكون اللام مقتضية لمعنى نسبة او اضافة غير مذكورة باللفظ وليس نسبة السقف الى الجدار
الا من جهة استقراره عليه لا من جهة كونه سقفا فقط فعلم ان النسبة انما كانت بين السقف والجدار
من جهة الاستقرار ولما كان مضاف الاستقرار في ذاته اضافة ذات طرفين فلا يكون بين النسبة والاضافة
فرق واذا كانت النسبة من حيث هي نسبة مضافة باعتراف المشائين فمتى اخذت النسبة غير مضافة
لم يكن النسبة مأخوذة على جهتها ولذلك لم ينعكس الطرفان كما اذا لم يوجد المضاف على جهته
فالنسبة من حيث هي نسبة مطلقة يجب ان يكون من الطرفين وهي المنسوب والمنسوب اليه والنسبة
الخاصة كاستقرار السقف على الجدار يكون من طرف واحد فالنسبة سواء كانت عامة او خاصة
لا بد وان يكون فيها تضايف من الطرفين واذا فرضت النسبة في غير الطرفين فيكون ذلك بسبب

تركب في الامر المنسوب اليه وعدول عن التعادل الذي عرفته فتقرر بما ذكرناه انه لا فرق بين النسبة
والاضافة وان النسبة هي الاضافة بعينها واما قول من قال ان المضاف له كون يعرض له ان يعقل
بالقياس الى الغير وذلك الكون يكون مجهولا وهذا الكون لازم لذلك الكون المجهول لا مقوم له
ويلزم من هذا ان يكون المضاف في نفسه غير مضاف ثم اذا كان المضاف مجهولا فكيف يمكنه الحكم على
المجهول بالاحكام المختلفة فقد بلغ هؤلاء الى حال ان جعلوا الامور البديهية مجهولة فالمضاف بالحقيقة
عندهم هو الاضافة ولو كان للاضافة اضافة اخرى لزم التسلسل وذلك محال واما الذي يدل
على ان الاضافة زائدة على مفهوم الاشياء المضاف اليها ان الابوة لو كانت نفس الانسانية او
الشخصية مثلا لوجب ان لا يكون ذلك الانسان او الشخص موجودا الا وهو اب وليس كذلك
لانه لا يكون ابا الا بعد حين فالابوة زائدة على انسانيته وشخصيته وايضا فلان الابوة لا يكون
معقولة الا مع البنوة بخلاف الانسانية والشخصية فانهما يعقلان من غير اضافة الى بنوة وليست
الاضافة عدمية لان الجسمين اذا لم يكونا متحاذيين ثم عرضت لهما المحاذاة بعد ذلك فحينئذ يصح
حملها عليهما ولولا حدوث امر ما صح حملها بعد ان لم يكن ولما لم يكن اللامحاذاة امرا وجوديا يلزم
من ذلك ان يكون المحاذاة عدمية فالمحاذاة امر وجودي وذلك يدل على كون الاضافة غير
عدمية ولان الابوة لو كانت عدمية لكانت اللاابوة وجودية لكنها عدمية فالابوة وجودية
واما ان وجود الاضافة هل هو في الاعيان او في الاذهان فسيأتي الكلام عليه في الامور الاعتبارية
والذي يدل على عرضية الاضافة تبدلها وتغيرها مع بقاء موضوعها بحاله فهي عرض لكنها من
في اضعف الاعراض واعلم ان الاضافة قد تعرض لجميع المقولات اما الجوهر فمثل الاب والابن
واما الكم فمثل الطويل والقصير في الكم المتصل ومثل القليل والكثير في الكم المنفصل واما الكيف فمثل الحار
والبارد واما للاضافة فمثل الابعد والاقرب وللاين كالاعلى والاسفل ولمتى كالاقدم والاحدث
وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاعرى والاكسى وللفعل كالاقطع والاجزم وللانفعال
كالاشد تسخنا وتبردا وقد اورد بعضهم على قولهم ان المتضايفين وجودهما معا لا يعقل مفهوم
احدهما الا مع مفهوم الآخر ان العلة والمعلول متضايفان لانه لا يعقل مفهوم احدهما الا مع
مفهوم الآخر فكيف يصح هذا التضايف مع قولهم ان العلة يتقدم على المعلول فان هذا التقدم
ينافي تضايفهما في التعقل والجواب ان لكل واحد من العلة والمعلول ذاتا مخصوصة وهوية معينة
ثم انه عرض لاحدهما اضافة العلية وللآخر اضافة المعلولية فالتقدم الحاصل انما هو لهوية العلة
وذاتها لا من حيث كونها علة بل من حيث الذات وكذلك التأخر انما هو لذات المعلول لا من حيث
كونها معلولة بل من حيث الهوية والذات فالمتضايفان بالحقيقة اللذان هما معا من غير تقدم
ولا تأخر هما العلية والمعلولية العارضين للذاتين لا المعروضين **في مقولة الاين** ....
عرفوه بانه كون الشيء في المكان وزعموا ان هذا الكون ليس هو نفس الاضافة بل هو معنى
يعرض له الاضافة كما يكون السواد في ذاته ماهية والاضافة الى محله عرض له وفرقوا بين كون
الشيء في المكان وبين كون السواد في المحل بان السواد وجوده في نفسه هو وجوده لمحله وليس
كون الشيء في المكان كذلك لان وجود الشيء في نفسه لا يكون هو وجوده في مكانه اذ لو كان
كذلك لوجب بطلان وجود الشيء اذا انتقل عن مكانه وحصل له وجود آخر غير الاول في مكان

يلزم ان يصير المعدوم بعينه معادا ايضا وقد بين استحالته وكون الشيء في المكان ليس هو كونه
في الاعيان لان كون الشيء في الاعيان هو نفس وجوده وليس كون الشيء في المكان نفس
وجوده ولو كان كذلك لكان كونه في الزمان ايضا نفس وجوده ولزم من ذلك ان يكون للشيء الواحد
وجودات كثيرة بحسب اضافاته الى امور كثيرة وليس كذا وليس هذا الكون عندهم نفس الوجود
لان الكون جنس للاين وليس الوجود نفسه جنسا فاذا قلنا وجود الشيء في المكان يكون معناه
عندهم وجود كون الشيء في المكان والاين منه ما يكون اولي حقيقي ككون الشيء في مكانه الخاص
وهو الذي لا يسع معه فيه غيره ككون الماء في الكوز او زيد في المكان الذي يشغله بمماسته ومنه اين
ثان غير حقيقي ككون زيد في البيت الذي لا يشغله بمماسته ومنه ابعد من ذلك ككونه في الدار ومنه
ابعد من ذلك ككونه في المدينة او ابعد ككونه في الاقليم او في المعمورة او في العالم فجميع هذه اينات
غير حقيقية فاذا سئل عن زيد اين هو يصح ان يجاب بكل واحد من هذه الاينات فيقال انه اذا
في المعمورة او في الاقليم او في المدينة وغير ذلك ومن الاين ما هو عام ككون الشيء في المكان — في العالم صح
مطلق ومنه ما هو خاص ككونه في الهواء مثلا ومنه ما هو شخصي ككون زيد في المكان المشار اليه وقالوا
ان الاين فيه تضاد فان كون الشيء عند المحيط في غاية البعد عن الكون عند المركز فيصح تعاقبهما
على موضوع واحد ويكون في الاين اشد واضعف فان الشيء قد يكون اتم فوقية من شيء آخر
والشيء الواحد قد يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك وليس معنى هذا ان اينا واحدا بعينه اشتد
بعد الضعف بل معناه ان الاضعف فوقية تبطل عنه تلك الفوقية وتحصل الاشد فوقية كما ذكر
في السواد الشديد والضعيف في مقولة المتى وهي تعرض للشيء بسبب نسبته الى الزمان وكونه فيه
او في طرف منه وهو الآن فان كثيرا من الاشياء التي يصح في الآن يصح ان يسأل عنها ايضا كالاشياء
عن الواقعة في الزمان والفرق بين الزمان والآن ان الزمان مقدار يقبل التجزية وليس الآن
كذلك ولما كان الاين منقسما الى حقيقي وغير حقيقي فكذلك المتى ينقسم الى حقيقي ككون الشيء في
الزمان المطابق لوجوده الغير الفاضل عنه ككون الخسوف في الساعة الاولى من الليل واما الغير الحقيقي
فككون الخسوف في ليلة الاحد او ابعد ككونه في شهر رجب او ابعد ككونه في سنة ثمان وثمانين و
ستمائة او ابعد ككونه في دور كذا او قران كذا وفرقوا بين الاين الحقيقي والمتى الحقيقي بان
الاين الحقيقي المعين لا يمكن ان ينسب اليه في حالة الواحدة اكثر من واحد واما المتى الحقيقي
المعين فيمكن ان ينسب اليه اكثر من واحد ويكون لكل واحد في ذلك الزمان على سبيل المطابقة
والمتى قد يكون عاما ككون الشيء في الزمان مطلقا وقد يكون خاصا ككونه في الزمان او المشار اليه — الخاص صح
والابحاث المذكورة في الاين وهو ان كون الشيء في المكان لا يكون هو كونه في الاعيان
وليس الكون نفس الوجود بعينه ذكروه في متى والاشياء قد يكون لها متى بالذات كالحركات
واما المتحركات فقد يكون متى بالذات كالحركات واما المتحركات فمن حيث ذواتها وجواهرها فلا متى
لها ومن حيث حركتها فلها ذلك وجواهرها واقعة في الزمان بالعرض ويجب ان يراد في تعريف
الزمان حيث يقولون انه مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر المجتمعين فانه مقدار حركة — الذهني صح
الفلك او الحركة الدائمة او اظهرها واشدها والا انتقض التعريف بكل حركة في عالم العناصر فان
التعريف يتناولها مع انه مقدارها ليس بزمان فهاتان المقولتان وهي الاين والمتى سؤالان

عن الكون

عن الكون في المكان والزمان فسموا الكون في المكان بالاين وهو سؤال عنه وسموا الكون
في الزمان بالمتى وهو سؤال عنه تخصيصا منهم لاسم السؤال بجوابيهما على سبيل التجوز في مقولة الوضع
وهي هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض نسبة تختلف تلك الاجزاء لاجلها
بالقياس الى الجهات كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والتربع وغير ذلك من الهيئات
المختلفة والوضع اسم مشترك يطلق ويراد به احد المعاني الثلثة الاول هو هذه المقولة والثاني
الوضع المذكور في الكم المتصل ومعناه قريب من معنى هذا الوضع الذي هو المقولة لان الوضع
الكمي هو الذي يمكن ان يفرض له اجزاء متصلة مع ثبات يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو
من الآخر ومع هذا القرب الذي بين الوضعين فرقوا بينهما بانه ليس للكمية ولا لاجزائها المفروضة
جهات بالذات بل بالعرض بسبب وجودها في الجسم بخلاف الجسم واجزائه المفروضة فانها لذاتها لها
جهات وانت فقد عرفت ان الجسم نفس المقدار وعلى هذا لا يتم هذا الفرق والثالث من الوضع هو
المشار اليه اشارة حسية كيف ما كان سواء كان له اجزاء او لم يكن له اصلا كالنقطة قالوا ان
الوضع ليس هو نفس الاين لان الفلك الاعلى له وضع ولا اين له وكذلك كل جسم يتحرك على
مركز نفسه له وضع متبدل وليس له اين متبدل وقسموا الوضع الى ما يكون بالقوة والى ما يكون
بالفعل ثم الذي يكون بالفعل قسموه الى ما يكون بالطبع والى ما لا يكون كذلك اما الذي يكون بالفعل
والطبع فهو كوضع الارض من الفلك فان الحيز الذي لكل واحد منهما متميز بالطبع والذي يكون
بالفعل دون الطبع فهو كوضع ساكن البيت من البيت فان ذلك الوضع للساكن والبيت
حاصل بالفعل واختلاف حيزيهما لا يكون اختلافا طبيعيا واما الوضع الذي يكون بالقوة فهو
كتوهم قرب دائرة قطب الرحى من قطبها ونسبتها الى دائرة الطوق البعيد منه مع انه لا دائرة
هناك بالفعل ولا وضع الا بالقوة التوهمية وزعموا ان الوضع يقبل الاشد والاضعف كما
كالاشد انتصابا وانحناء وفيه تضاد فان كون الانسان القائم الذي رأسه الى السماء ورجلاه الى الارض
اذا انتكس حتى صارت رجلاه الى السماء ورأسه الى الارض فهاتان الهيئتان تتعاقبان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف فهما ضدان وهكذا الاستلقاء والانبطاح في مقولة الجدة ويسمى
بالملك ايضا وقد قال الشيخ في الشفاء ان هذه المقولة لم يتحقق لي الى هذه الغاية فهمها ولا اجد
الامور المجعولة كالانواع لهذه المقولة انواعا لها ولا علم لي ان مقولة الجدة جنس لتلك الجزئيات
ثم قال ولعله ان يكون غيري يعلم ذلك فمن اراد معرفتها فليتأمل ذلك من كتبهم والجدة هي كون
جسم في محيط اما بكله او ببعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط كالتسلح والتختم والتنعل ولبس
القميص فمن الجدة ما يكون طبيعيا كحال الانسان بالنسبة الى اهابه ومنها ما يكون عرضيا غير
طبيعي كحال الانسان عند قميصه وخاتمه فهذه المقولة تتم بشرطين احدهما الاحاطة بالشيء اما بكله
او ببعضه والثاني انتقال المحيط بانتقال المحاط فاذا وجد احد الشرطين دون الآخر كالذي وضع
قميصه على رأسه فانه وان انتقل بانتقاله الا انه لا يحيط به او كالذي قعد في بيت فان البيت وان كان
يحيط به الا انه لا ينتقل بانتقاله فلا يكون ذلك من مقولة الجدة والشيخ اعتبر هذين الشرطين في النجاة
دون الشفاء ونقل عنه ذلك بعض المتأخرين وان كان في بعض كتبه لم يشترط الاحاطة
وبعضهم يعبر عن مقولة الجدة والملك بمقولة له فيقسمونه حينئذ الى طبيعي مثل كون القوى للنفس

والاعتباري خارجي مثل كون الفرس لزيد ولكن هذا المعنى يخالف المعنى المذكور في الجدة في مقولة ان
يفعل وهو كون الجوهر بحالة يحصل منه اثر في غيره اثرا غير قار الذات بل لا يزال ذلك الاثر في التجدد
والتصرم كالمسخن ما دام متسخنا والمقطع والمسود ما دام يسود في مقولة ان ينفعل وهو كون الجوهر ما دام يتقطع صح
متأثرا عن غيره تأثرا غير قار الذات كالتسخن والتبرد والتقطع والتسود لا كالسخونة والبرودة
فان الاثر الحاصل القار الذات بعد فراغ الفاعل والمنفعل من تجدد والتأثير لا يسمى تحريكا ولا تحركا فان والتأثر صح
السخونة والبرودة والتسود والاسخونة وبرودة وسواد قار الذات بعد وقوف الحركة فيكون من
مقولة الكيف لا من ان ينفعل وانما يكون منه ما دام في الحركة واسم ان يفعل وان ينفعل بهاتين المقولتين
اولى من اسم الفعل والانفعال لصحة وقوع الفعل والانفعال على الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة كما يقعان
على التأثير والتأثر حال الحركة وهو المختص بان يفعل وان ينفعل فلا يقعان الا عليه قالوا وفي ان يفعل
تضاد فان بين اسوداد الابيض وابيضاض الاسود المتعاقبين على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف
ويقبل الاشتداد والضعف بحسب شدة الابيضاض بان يكون ابيضاض اسرع من ابيضاض آخر واشد
تأدية الى النهاية فان قلت انكم تقولون ان مقولة ان يفعل وان ينفعل لا يقبلان الحركة فكيف يصح
هذا مع اثباتكم فيهما الشدة والضعف اللذين لا يكونان الا بالحركة واجاب بعضهم بان الشدة والضعف
في الشيء غير اشتداد ذلك الشيء فان مقولة ان ينفعل وان يفعل فيهما شدة وضعف وهذا الجواب
ضعيف فان الابيضاض يمكن ان يزيد شدة وسرعة على التدريج فيكون ذلك سلوكا في الحركة
الضعيفة الى الحركة الشديدة على التدريج ويعنون بقولهم ان مقولة كذا يشتد ويضعف ان منها
ما هو شديد ومنها ما هو ضعيف ويكون احدهما حاصلا بعد زوال الآخر ويعنون بقولهم ان العرض
لا يشتد ولا يضعف انه لو تعدد في الاعراض بعينه لا يمكن ان يكون ضعيفا ثم يشتد وذلك العرض الواحد
بعينه كما كان بل يبطل الضعيف عند حصول الاشتداد ويحصل عرض آخر فهذا حاصل ما ذكره جماعة المشائين
في المقولات العشر وانواعها واحوالها وليس لهم برهان على الحصر في العشر واما صاحب البصائر فقد
حصرها في اربعة فقال الموجود اما ان لا يكون في موضوع او يكون والاول هو الجوهر والثاني وهو الموجود
في الموضوع هو العرض اما ان لا يكون معقولا الا بالقياس الى الغير اولا والاول هو الاضافة والثاني
اما ان يوجب لذاته التجزي والنسبة وهو الكم اولا يوجب وهو الكيف فحصر المقولات في الجوهر والكم
والاضافة وزيف الشيخ الالهي هذا الحصر وابطله بخروج الحركة التي هي من اقسام الموجودات عنه فانها
لا يدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا يدخل ايضا تحت الكم فانها وان كان لها القدر فليست نفس الكم
وليس كونها الشيء مقدارا هو كونه كما بذاته وليست بكيف لان الكيف هيئة قارة ولا كذلك الحركة
وليست نفس النسبة فان الحركة وان كان يعرض لها النسبة الى محلها بجميع الاعراض المحتاجة الى
المحال لكن ليس كلما عرض له نسبة يلزم ان يكون نفس النسبة واذا خرجت الحركة عن المقولات
الاربع مع كونها من الموجودات الممكنة فليس الحصر بصحيح ثم ان الشيخ حصرها في كتبه المعتبرة في خمس
وهي الجوهر والحركة والكم والكيف والاضافة قال ووجه ذلك ان الموجود الذي يزيد وجوده على
ماهيته اما ان لا يكون موجودا في موضوع وهو الجوهر او يكون موجودا فيه وهو اما ان يكون غير قار الذات
لذاته وهو الحركة او يكون قار الذات وهو اما ان لا يكون معقولا الا بالقياس الى الغير او يكون معقولا
دون القياس اليه والاول هو الاضافة والثاني اما ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت

اولا يوجب والاول هو الكم والثاني هو الكيف فقد وقع الكيف في آخر التقسيم فهو ممتاز عن كل واحد
من اطراف التقسيم بقيد فبقيد الهيئة يمتاز عن الجوهر وبكونه قار الذات عن الحركة وبكونه يعقل لا بالقياس س
الى الغير عن الاضافة وبكونه لا يوجب التجزي عن الكم فقد اشتمل تعريف الكيف على امور يفصله عن جميع
المشاركات التي بين المقولات الاربعة واما الاين والمتى والوضع والجدة فليست بخارجة عن هذه
الخمسة بل هي داخلة تحت الاضافة فانها لا يعقل الا بعد تعقل الاضافة فالاضافة هي الذاتي الاعم
في الكل فهي الجنس العالي لهذه الاشياء فان متى عبارة عن نسبة الشيء الى زمانه فمتى غير معقول
الا بهذه النسبة ولو اخذ كل واحد من الشيء والزمان وحده لم يكن تصور متى حتى يتصور النسبة التي بينهما
فبوضع نسبة الشيء الى زمانه تصير متى موضوعة وبرفعها تصير مرفوعة فماهية متى يتحقق عند تحقق النسبة
والزمان والنسبة فالنسبة هو هي الذاتي الاعم وكل ذاتي اما جنس او فصل جنس فالنسبة هي الجنس
العالي لمتى وكذلك الاين فانه عبارة عن نسبة الشيء الى المكان فالاين لا يتحقق الا بتصور الشيء ذا
والمكان والنسبة التي بينهما فكل واحد من الشيء المتمكن والمكان ليس باين وحده بل الاين هو نسبة
احدهما الى المكان فيفتقر في تصور الاين الى تصور الشيء والمكان والنسبة فاذا وضعت النسبة بينهما
حصل الاين واذا ارتفعت ارتفع الاين فالنسبة لا محالة مقومة للاين وهي ذاتية اعم منه فالنسبة
على هذا التقدير هي الجنس العالي للاين وكذلك الوضع فانه لا يمكن ان يعقل الا بنسبة الاجزاء وكل ما
لا يعقل الا بالنسبة فالنسبة ذاتية له اعم وكذلك الحال في الجدة التي هي هيئة تعرض للجسم المحيط بالنسبة
الى المحيط فالنسبة اذا ارتفعت ارتفعت هذه المقولات الاربع ولا يعقل كل واحد منها الا بالنسبة
فهي ذاتية للكل اعم منها فلا يكون هذه المقولات الاربع اجناسا عالية بل الجنس العالي لها ويشملها ويعمها
ذاتيا وهي النسبة فالنسبة هي الجنس العالي واما الاكوان المذكورة فلا يخلو اما ان يكون معلومة او
مجهولة فان كانت معلومة فاما ان يكون نفس الاضافة او غيرها فان كانت الاكوان نفس الاضافة
هي نفس المقولة التي ذكرنا انها نسبة الشيء الى المكان او الزمان او الاجزاء او الى المحيط وان كانت
غير الاضافة وكانت متقومة بها فالاضافة هي الذاتي الاعم فهي نفس المقولة وان كانت الاكوان
التي هي غير الاضافة غير متقومة بالاضافة وكانت هيئة قارة وليست بكم فتعين ان يكون
كيفية لا مقولات اخرى زائدة على ما ذكرناه وان كانت هذه الاكوان مجهولة فلا يجوز ان يكون
اجناسا عالية فان الجنس على ما عرفت ذاتي للنوع والذاتي يستحيل ان يكون مجهولا والنوع الذي هذا
نسبة معلوما وقول بعضهم ان هذه الاربع لا يجوز ان يكون نسبة لان النسبة لا يشترط فيها الاضافة
الى الزمان والمكان وغيرهما في النسب المخصوصة والجواب ان الاضافة تعم هذه المقولات الاربع وكل
واحد منها اخص في مطلق الاضافة وكل خاص تحت عام لا بد وان يشترط فيه امر غير موجود في
العام والا لما كان بينهما عموم وخصوص والنسبة لما كانت في مفهوم الكل فيجب ان يكون في كل واحد واخلة صح
مفهوم زائد على نفس النسبة فان لجأ الى الفرق بين النسبة والاضافة فقد بينا ضعف هذا الفرق
وان النسبة والاضافة واحدة واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فهما داخلان في مقولة الحركة
لان حاصلهما راجع الى التحريك والتحرك ولا بد فيهما من الحركة لكنها اذا اضيفت الى الفاعل تسمى
ان يفعل واذا اضيفت الى المنفعل تسمى ان ينفعل وقول بعضهم ان ان يفعل لا يدخل الحركة في مفهومه
لان الذي يجوز في ان يفعل باعتبار فعله غير اعتبار الحركة وليس هذا بصحيح لان الذي هو في ان يفعل

ليس هو ذاته ولا هو ان يفعل باعتبار هيئة قارة فيجب ان يكون ان يفعل باعتبار امر يحصل منه اثر في غيره اثرا غير قار الذات وذلك هو الحركة فبالضرورة يكون الحركة داخلة في مفهوم ان يفعل لا حركة اخرى يجيء ذات الفاعل بل نفس الحركة الحاصلة في المنفعل فيكون هذه الحركة لها مدخل في مفهوم ان ينفعل وهي بعينها ايضا لها مدخل في مفهوم ان يفعل باعتبار آخر ولان السكين الموصوفة بان يفعل اذا كان لها حركة اخرى بتحرك وبحرك اجزاء المنقطع الى الانفصال فيكون السكين بالنسبة الى حركة اجزاء المنقطع في ان يفعل ويكون المنقطع نفسه في ان ينفعل والسكين ايضا بالنسبة الى اليد المحركة لها في ان ينفعل واليد في ان يفعل ولا يكون اليد باعتبار حركة نفسها في ان ينفعل بل يكون باعتبار ما يحصل منها الحركة في امر آخر في ان يفعل وذلك الامر باعتبار ما يحصل فيه الاثر الغير القار في ان ينفعل فيجب دخول الحركة في مفهومي ان يفعل وان ينفعل وتلك الحركة انما هي حركة ما ينفعل لا حركة اخرى لمن يفعل **في الشدة والضعف التي في المقولات** جرت عادة الحكماء المشائين ان يذكروا ان المقولات حاملة للشدة والضعف وانها لا تقبلها واعلم ان الشدة كماليته وتماميته في نفس الماهية والضعف انما هو نقص فيها قالوا وهذه الكمالية التي يدل عليها في جميع اللغات بحرف المبالغة كما يقال في لغة العرب ان هذا الماء احر من هذا او ابرد وهذا المقدار اطول من ذلك او اقصر وحرف المبالغة يدل في لغة العرب بالوضع الاول على القوة على الممانعة ثم نقل عنه الى هذا المعنى الثاني واعلم ان المشائين يزعمون ان كل شيء اشتد كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وامثال ذلك فان السواد الضعيف وغيره بطل وحصل بدله سواد اشد وبياض اشد من الاول والاختلاف الذي بين الشديد والضعيف عندهم بالنوع واحتجوا بان السواد او الحرارة مثلا اذا اشتد فذلك التغير اما في السواد وليس بعارض والا لما كان الاشتداد في نفس السواد والحرارة واذا لم يكن التغير والاختلاف بعارض تعين ان يكون بفصل ويلزم ان يكون الاختلاف الذي بين الشديد والضعيف اختلافا نوعيا وهذا الاحتجاج ليس بصحيح لان السواد ما تغير بل المتغير هو المحل تتوارد اشخاص من السواد عليه ثم تلك الاشخاص المتواردة على ذلك المحل لا يجوز ان يكون المميز بينها فصلا ذاتيا فان الشدة والضعف فيها جواب ما هو ولا يجوز ان يكون المميز ايضا عرضيا خارجا والا لما كان الاشتداد في نفس السواد بل الكمالية والنقص والكمالية لا تكون خارجة عن ذات السواد فانه ليس في الاعيان كمالية وسواد بل السواد والكمالية طبيعة واحدة متحدة فلا يكون هذا السواد اشد من ذلك السواد بامر زائد على الاسودية بل يكون بنفس السواد فليس معنى قولنا ان السواد الفلاني اشتد انه يبقى بعينه ويشتد بل السواد الاول الضعيف ويحصل سواد آخر اشد منه فان السواد الضعيف لو كان مما اشتد بانضمام شيء آخر فذلك ان لم يكن سوادا فلا يكون الشدة في نفس السواد وقد فرضنا الشدة فيها وان كان المنضم سوادا فيلزم اجتماع سوادين في محل واحد من غير ان يكون بينهما مميز وهو محال وعلى تقدير فلا يكون احدهما اشد واما احتجاجهم على ان اختلاف الشدة والضعف اختلاف نوعي بان ذات الشيء ان كانت هي الزائدة فالناقصة والمتوسطة لا يكونان نفس الزائدة فلا يكونان نفس ذات الشيء فيكون ذلك نوعا آخر وكذلك اذا كانت ذات الشيء هي الناقص او المتوسط فلا يكون الآخر هو نفس ذلك الشيء ايضا بل نوع آخر مخالف له وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح واما في النوع الواحد فليس بصحيح فان للخصم ان يقول ان الحقيقة النوعية ليست واحدة من الثلثة بل النوع الجامع

والنقص

والنقص والمتوسط ولا نشترط في الانواع ما يختص بكل واحد واحد فان الانسانية ليست نفس زيد وعمرو وبكر لا الذكر والانثى بل النوع هو الذي يعم الكل فالغلط انما وقع لهم من اخذ الكلي مكان الجزئي وما ذكروه من اختلاف الانواع بحسب الشدة والضعف يتوجه مثله في المقدار فان المشائين وان منعوا في الشدة والضعف ما منعوا الزيادة والنقصان والمساواة فيه فان هذه وان امتنعت على الذات الواحدة بالشخص فلا يمتنع على النوع الواحد المقداري وحينئذ نقول للقائل كما قلتم ان امتياز السواد الشديد عن الضعيف لا يجوز ان يكون بعرض فيكون بفصل فهكذا يلزمك في المقدار فان الزائد منه ما زاد على الناقص بعرض والا لما كانت الزيادة في نفس المقدار فيجب على هذه القاعدة ان يكون المميز منهما هو الفصل فيلزم ان يكون كل مقدار كبير نوعا وكذلك الصغير وانتم لا تقولون به فان الذي يمتاز به احد المقدارين ليس وراء الحقيقة المقدارية وقد يكون مساويا له في خصوص المقدار واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون قدر منه مقدارا او قدرا آخر ليس بمقدار فالفصل المفروض فصل مقسم للطبيعة المقدارية هو عرضي لها فان كان اختلاف الشدة والضعف اختلافا نوعيا وجب ان يكون اختلاف الزائد والناقص في المقدار اختلافا نوعيا لاستواء الجهة بالنسبة اليهما واذا لم يجب ان يكون الاختلاف بحسب الزيادة والنقصان اختلافا نوعيا وجب ان يكون في الشدة والضعف كذلك على انا نقول انه لا يمتنع ان يتأدى السلوك بحسب الاشتداد والضعف الى واسطة تخالف الطرفين بالنوع كالحمرة التي بين السواد والبياض فان العقل يحكم بان الحمرة لا يكون سوادا ولا بياضا ضعيفا بل للسواد والبياض بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة بين اول الشروع وآخره فاذا خرج عنها فقد خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف ووقع في نوع آخر كالحمرة مثلا اذا عرفت هذا فنقول ان الشدة والضعف قد نعني بهما بحسب ما يدل عليه ادات المبالغة في كل لغة الكمالية والنقص وقد ذكرنا ان الشدة في الوضع الاول تدل على الممانعة والثاني على الانفعال والضعف تدل على خلافه كقولك ان هذا احلى من ذلك او احمض او احر او اسرع وهذا العرف اللغوي اذا وافق البرهان كان مقبولا بل يزيد البرهان ثقة وطمأنينة وان خالفه كان غير مقبول والمشائين الذين يقولون باختلاف الانواع بحسب اختلاف الشدة والضعف قد يتمسكون بالعرف اللغوي اذا توجه عليهم الاشكال فلاجل ذلك اشرنا الى احوال الحرف ليصعب عليهم الالتجاء اليه فالشدة كما وجدت بحسب المبالغة اللغوية في الاحر والابرد والاحلى والاحمض وجد في الاطول والاقصر والاكبر فان فرقوا بان الزائد والناقص انما يكون اذا اشير الى قدر به المساواة مع زيادة ولا يمكن ذلك في الاشد والاضعف الا ان للقائل ان يقول على تقدير المسامحة ان التفاوت الذي بين الثلثة والاربعة الذين هما من الكم المنفصل معقول مع انهما من الانواع البسيطة الغير المتقومة بشيء فان كل نوع من العدد لا يتقوم بما دونه من العدد كالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين حتى لو فصلت الاربعة في العقل الى اثنين واثنين او ثلثة وواحد بطلت صورة الاربعة وحصلت صورة اخرى ومع ذلك لا يمكن ان يشار الى قدر به المساواة والى قدر به التفاوت في هذه الانواع البسيطة ولان سلمنا لهم ان التفاوت الواقع في جنس الكم يسمى بالزائد والناقص وفيما عداه يسمى بالشدة والضعف الا ان ههنا جامع يجمعهما وهو الكمالية والتمامية في نفس الماهية فانه يعم الزائد والاشد كما ان النقص يعم الناقص والاضعف فان المقدار التام ما زاد على الناقص

بامر عرضي والفصل لما ذكرنا فالتفاوت بين المقدارين انما هو بنفس المقدار لا غير فالذي زاد به هو مشروط ساوى به في الحقيقة فيلزم ان يكون التفاوت بين المقدارين الزائد والناقص بكمالية المقدار وتماميته ونقصه وكذا الحكم بين السواد التام والناقص والحرارة التامة والناقصة وامثالها فانه لما كان الاشتراك في نفس السوادية والحرارة فالافتراق لا يكون في امر خارج عنهما والا لم يكن كالشديد والضعيف في نفسهما فالتفاوت لا محالة يكون في نفس السواد والحرارة وغيرهما ويكون الجامع بين المجموع اي الكمالية والتمامية والنقص في تلك الماهية والكمالية والتمامية والنقص وان كانت مغايرة فليست بامور خارجية عن الماهية في الاعيان بل هي نفسها فليس في الاعيان سواد ومقدار وكمال بل كمالية السواد والمقدار في الاعيان هو نفسهما وكذا في النقص بهذا اذا كان السواد والمقدار وغيرهما في الاعيان يكون الكمال والنقصان نفسهما وكذا في النقص فان اخذ الجنس مطلقا فلا يكون مشروطا فيه الكمال فان هذه الاشيا اذا اخذت مطلقا كانت جنسا والكمال فصلا وطبيعة الجنس غير طبيعة الفصل ونحن اذا اطلقنا اسم الفصل على الكمالية والنقص فينبغي ان يعلم ان هذا الفصل يخالف الفصول في الحقايق الاخر فان الفصل هناك لا يجعل الجنس اتم في نفسه والكمال في حقيقته كما يكون في السواد والمقدار والحرارة وغيرها حتى انهم لو جعلوا هذه الكمالية فصلا كساير الفصول يلزمهم احد الامرين اما اختلاف المقادير بالانواع وح يكون كل خط طويل نوعا وكل قصير نوعا آخر او اختلاف الفصل دون النوع وكلاهما غير جائز على مذهبهم اذا عرفت حقيقة الكمال والنقص واحوال الشدة والضعف فاعلم ان المشائين يرون المقولات بعضها لا يقبل الشدة والضعف وذلك كالجوهر والكم والنوع الرابع من الكيف وهو المختص بالكميات واما على راي الشيخ الالهي فان جميع المقولات قابلة للشدة والضعف اما قبول الكم لذلك فلان المشائين وان منعوا فيه الشدة والضعف الا انهم جوزوا ان يقال في الكم المتصل ان هذا الخط اطول من ذلك الخط اذا قصر وانه اكبر منه او اصغر ولا معنى لقولهم اطول واعظم الا كونه اشد طولا ولا للاقصر والاصغر الا كونه اضعف فالطول والعظم هو نفس الكمالية في ماهية الخط والقصر والصغر نفس الضعف فيه وكما كانت الشدة في السواد نفس كماليته لا امر زائد فاشتداد الخط الذي هو الطول لا يكون امرا زائدا على الطولية بل هو نفس مقدار الخط الذي لا مفهوم له غير الطول فحسب وسبب غلطهم نظرهم الى مفهوم اللغات فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال ان هذا الخط اشد خطية من ذلك الخط من جهة اللغة واللفظ حكموا بان الخط غير قابل للشدة والضعف من جهة المعنى الذي هو كمالية الخط استدلالا منهم على ان لفظ الشدة اذا لم يطلق على الخط في عرف اللغة فلا يكون معنى الشدة التي هي تمامية الخط حاصلا في نفس الامر وليس هذا الاستدلال بصحيح فانه وان كان غير جائز من حيث العرف اللغوي ان يقال هذا الخط اشد خطية من ذلك الخط او اشد مقدارية الا انه يجوز ان يقال ان هذا الخط اشد طولا من ذلك الخط ومقدار هذا الخط اكبر من مقدار ذلك الخط مع كون الخط نفس المقدار ومعنى الطول بعينه هو معنى الخط على ما عرفت ان الخط هو طول فقط لا عرض له فاذا كانت الشدة في الطول هي بعينها الشدة في الخط وكان كون هذا المقدار اكبر من ذلك المقدار هو نفس المفهوم من الشدة وجاز من جهة العرف اللغوي ذلك ثبت صحيح ان الكم يقبل الشدة والضعف فظهر تناقض كلامهم في الكم واما قولهم انه لو كان في الخط

والنقص هو

بلغ

الشدية والضعفية وكان الطويل اشد من القصير لما كان حد الخطية يعمهما وجوابه انه لو لزم من شمول الحد الذي للخط الطويل والقصير ان لا يكون الكم قابل الشدة والضعف لزم ان لا يكون الكيف قابلا لهما لانه كما عم حد الخطية للطويل والقصير فكذلك حد البياضية يعم الشديد والضعيف واذا لم يكن عموم حد البياضية دالا على عدم قبول الكيف للشدة والضعف فكذلك لا يدل عموم حد الخطية للطويل والقصير على عدم قبول الكم للشدة والضعف وانت فقد عرفت في الحدود ان الحد انما هو للماهية العقلية الكلية وهي تعم التامة والناقصة والمتوسطة فلاجل ذلك يجب ان يكون الحد عاما لجميع تلك الاشخاص وبعضهم علل قبول الكيف للشدة والضعف دون الكم بان الزيادة التي يكون في الكيف التي تسمى الشدة لا حد يقف عنده كالسواد والبياض وغيرهما واما الزيادة التي في الكم فليس لها حد يقف بل يجب ان يقف عنده كالطول والعظم الذي لا ينتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه فلهذا المعنى حكم بقبول الكيف الاشتداد والضعف دون الكم والجواب الحق انه لا فرق في ذلك بين الكم والكيف فان الكيف وان كان الواقع منه في الوجود يجب ان يكون متناهيا عند حد في الشدة الا انه بحسب الامر نفسه لا يكون كذلك بل هذه الكيفيات لا ينتهي الى حد في الشدة الا ويمكن الزيادة عليه بحسب ذلك وكذلك حكم الكم فان الطول والعظم وساير المقادير وان كان الواقع منها في الاعيان متناهيا الا انها اذا انتهت الى حد في الطول والعظم والكثرة ليس لا يقبل الزيادة بحسب الامر نفسه فلا فرق في ذلك بين الكم والكيف ولئن سلمنا ان بعض الزيادات في نفس الماهية يجب ان يقف عند حد لا يتجاوزه ولكن لم قلتم انه يلزم من ذلك عدم قبول الكم للاشتداد والنقص بل الحق انه لا فرق بين الكم والكيف في وجوب الوقوف عند حد بحسب الوجود الخارجي والذهني وكذا الحال في الكم المنفصل فان قول الشيخ يبين ان العدد لا يشتد ولا يضعف لانه لا يقال عدد كذا اشد من عدد كذا الا انهم يجوزون ان يقال ان عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد واحد فالزيادة في الكثرة التي دلت عليها الهمزة المبالغة هي بعينها الزيادة في العدد ولا ان الزيادة يكون بامر آخر زائد على العددية كما كان الحال في الكيفيات فالنظر في العلوم الحقيقية بعد حصول المعنى العقلي لا يلتفت الى العرف اللغوي اصلا والاشكال المذكور في ان الشدة في الكيف لها حد يقف عنده دون الكم المتصل وكون ذلك دالا على قبول الكيف للشدة وعدم قبول الكم لها وجواب ذلك يمكن ان يورد بين الكم المنفصل والكيف وحينئذ يكون الجواب هو الجواب من غير تفاوت فعلم ان الكيف كما قبل الشدة والضعف فكذلك قبلها الكم المتصل منفصلا كان او متصلا واما الجوهر فالذي يدل على انه يقبل الشدة والضعف وجوه الاول ان الحيوان الذي هو جوهر حدوه بانه الجسم ذو النفس الحساس المتحرك بالارادة فاذا كانت الحساسية والمتحركية جزءا في الحد فالذي له الحواس الخمس والتحريك التامة والتحريك القوي كالانسان مثلا اشد واقوى من الدودة البعوضة في الحس والتحريك وكذلك النفس قد يكون في بعضهم اقوى على الاحساس والتحريك من بعض آخر ولو لم يكن الجوهر قابلا للشدة والضعف لم يكن كذلك بل كان ذو الحواس الناقصة والتحريك الضعيف مساويا لذي الحواس الكاملة والتحريك التام القوي وليس الامر كذلك في حد حيوانية والانسانية والجوهرية وغيرها وان كان متساويا في النسبة الى الانسان والفرس والدودة وغير ذلك فلا يكون ذلك مقتضيا ان لا يكون بعض الحيوانات اشد من البعض فالحق ان الجواهر العقلية والحيوانية فيها اشد واضعف سوا جاز اطلاق لفظ الشدة عليها في العرف اللغوي

اولم يجز الوجه الثاني ان هؤلاء الذين منعوا ان يكون في الجوهر شدة وضعف سلموا ان الجواهر المجردة كالعقول والنفوس اتم قواما واكمل تجوهرا من الصور الجوهرية المنطبعة في الجسم والذهن فان هذين اتم من الصور المنطبعة جواهر عندهم لصدق قولنا انها ماهية لو وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع عليها وهو الذي عرفوا به الجوهر فقد حكموا بان بين الجواهر كمالية وتمامية وهي معنى الشدة التي كانوا منعوا ان يكون في الجواهر وهذا الوجه وان كان على مذهب القائلين بجوهرية الصور المنطبعة بل هو فهو على مذهب من يرى انها اعراض جدلي الزامي الوجه الثالث ان المتقدمين من الحكماء كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم من الافاضل كانوا يرون ان جواهر العالم الجسماني كظل وشبح لجواهر العالم الاعلى الروحاني ومرادهم بكونها ظلا انها تكون معلولة لتلك الجواهر العقلية وجوهر العلة متقدم على جوهر المعلول بالذات لا بالوجود الذي هو امر اعتباري فاذا كان جوهر العلة اقدم من جوهر المعلول وكان المعلول مستفادا من جوهر العلة فالعلة اكمل واتم من جوهر المعلول كالمعلول ~~مستفادا من جوهر العلة اكمل واتم من جوهر المعلول~~ فكيف يتساويان في كمال الجوهرية وتمامها فيجب ان يكون لا محالة جوهر العلة اكمل من جوهر المعلول وهو معنى الشدة التي ذكرناها فعلم ان الجواهر قابلة للشدة والضعف وان بعضها من حيث المعنى اشد من البعض الآخر فلا ينبغي ان يلتفت بعد ذلك الى ان العرف اللغوي يوافق المعنى العقلي في اطلاق لفظة الشدة والضعف على الجواهر او يخالف

خاتمة في ذكر الصور وعرضيتها قد ذكرنا ان المقولات خمسة اما الكم والكيف والاضافة والحركة فلا احد من المتقدمين والمتأخرين متفقون على كونها اعراضا واما الصور فان المتقدمين يقولون بان كل ما ينطبع في شيء يكون عرضا واما جماعة المشائين فيقولون ان المنطبع ان قوم وجود المحل كالصور الجسمية والنوعية كانت جواهر والا كانت اعراضا ونحن قد بينا ان هذه الصور لا وجود لها فضلا عن ان يكون جواهر واعراضا وعلى تقدير المسامحة انها امور موجودة غير محسوسة الا انا نمنع ان يكون الشيء من الاشياء المنطبعة في شيء جوهرا بل ندعي ان كل ما ينطبع في شيء عرض فان استدللتم على جوهرية تلك الصور بتقومها وعدم خلوها عن الجسم فذلك لا يدل على جوهريتها فان من الاعراض ما يلزم ولا يفارق وكذلك الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل ووحدة وكثرة مع انها اعراض عندكم فان قلتم انها انما كانت اعراضا لانها تتبدل وتتغير مع بقاء محلها فيقول القائل فهكذا قولوا في الصور فانها تتبدل مع بقاء الهيولى بعينها وكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها فكذلك لا يمكن ان يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله ايضا وان استدللتم على جوهرية الصور النوعية بانها مخصصات لوجود الجسم المطلق فيكون تلك الصور مقومة لوجوده ولذلك يكون مقومة لوجود الهيولى المطلقة فيقول لكم القائل ان الطبيعة النوعية اتم تحصيلا من الجنسية فيجب ان يكون مخصصات الانواع الجوهرية كالانسانية مثلا صورا جوهرية فانه لا يصح تقررها وتخصصها دونها كما قلتم بجوهرية الصور المخصصة للاجناس فان قلتم بان مخصصات الانواع تابعة للتخصص النوعي وانه كان التخصص بها فيقال لكم ان صور الاجسام تابعة للماهية الجسمية مع ان تخصصها بها وكما ذكرتم في الطبيعة النوعية من انها تامة في نفسها او ان مخصصات الانواع تعرض من اسباب خارجة لا بها النوع يتأتى ان يقال مثله في الجسم فان الامور المخصصة له كالصور تلحق الاجسام والهيولى باسباب خارجة ايضا وهي وان كانت مقومة لوجودها فهي غير مقومة لماهيتها فان قلتم بان مخصصات

الانواع

الانواع غير مقومة لوجود النوع بخلاف الصور المقومة لوجود الهيولى فيقال لكم ان استدللتم بكون الصور مقومة لوجود الهيولى بانها متخصصة بها فيلزمكم مثله في مخصصات الانواع وقولكم ان الصور النوعية يكون مبادي بالآثار المختلفة بخلاف مخصصات النوع فيقال ليس كل ما اوجب آثارا يكون صورة جوهرية فان كثيرا من الاعراض يحصل عنها اشياء مع اعترافكم بانها ليست بصور جوهرية كالحرارة التي في الحديدة المحماة فانها مبدأ للاحراق وقد يكون الحرارة سببا للحركة ايضا وكذلك الميل وامثال ذلك كثير فان قلتم بان هذه معدات والواهب هو الغير فكذلك يقال في الصور النوعية وقولكم ان كل ما غير جواب ما هو فهو جوهر والصور مغيرة لجواب ما هو فيكون جوهرا بخلاف الاعراض المذكورة فيقال ان بعض الاعراض مغيرة لجواب ما هو عند تبدلها فيجب ان يكون صورا فانه اذا سئل عن قطعة من الحديد ما هي فيقال انها حديدة فاذا طبع منها سكين او سيفا او خنجر وغير ذلك ثم سئل عن واحد منها فانه لا يقال انه حديد بل يجب ان يخصص الجواب فتقول انه سكين او سيف او غير ذلك فقد تغير الجواب مع انه لم يحصل في ذلك الحديد الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وكذلك اذا عمل من القطن او الابريسم او الكتان ثوبا فانه لم يحدث في الثوب الا اعراض مخصوصة كالغزل والنسج وغيرهما ومع ذلك اذا سئل عنه ما هو لا يقال انه قطن او كتان او غير ذلك بل انه ثوب وامثال هذا لا تعد كثرة فعلم ان من الاعراض ما يغير جواب ما هو عند حدوثه ثم ما دليلكم على ان الاعراض لا تتبدل بتبدلها جواب ما هو فانكم ما ذكرتم في تعريف الجوهر انه الذي يتبدل بتبدله جواب ما هو والعرض هو الذي لا يتبدل بل عرفتم الجوهر بانه موجود لا في موضوع والعرض بانه الموجود في الموضوع وكان معنى الوجود في الموضوع افتقار الشيء الى الحلول في المحل المتقوم دون المستغني في نفسه عن حلول ذلك الشيء واما الجوهر فلا يكون محله مستغنيا عنه بل هو متقوم لوجوده لا لماهيته فان الحال يمتنع ان يكون متقوما لمحله فان المحل لا يفتقر في تحصله الى تحقق الحال فالتقوم انما هو تقوم الوجود فيرجع البحث الى ان حاجة المحل الى بعض الاشياء التي تحل فيه وهي المسماة بالصور واستغناؤه عن الاعراض التي فيه ان كان لاجل التخصيص فعدم الخلو واللزوم فقد ذكرنا ان بعض الاعراض يشارك الصور في ذلك وان كان لكون الصور تتبدل بتبدلها جواب ما هو فبعض الاعراض كما عرفته كذلك فيلزم اما ان تسموا الكل صورا جوهرية او يكون الكل اعراضا كما هو مذهب الاوائل ولا يقال ان حقيقة الجوهرية اذا تبدلت تبدل شيء فيكون ذلك الشيء جزء الجوهر جوهر وجزء الجوهر جوهر لانا نقول ان اردت بجزء الجوهر ما يكون من جميع الوجوه جوهرا فهو مسلم وان اردت ما يكون جزءا باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع فان الابيض يحمل عليه الجوهر مع كونه ليس بجوهر من جميع الوجوه فان البياض داخل في مفهوم الابيض وليس بجزء له من حيث هو جسم جوهري وان كان جزءا له من حيث هو ابيض وكذلك كثير من الاشياء يحمل عليها الجوهر مع كونها مركبة من جوهر وعرض فلا يلزم ان ما يحمل عليه الجوهر من جميع الوجوه جوهرا لذلك الماء والارض وغيرهما مركبة من جوهر وعرض فانها من حيث الجسمية جواهر ومن حيث الخصوصيات المائية والارضية اعراض ويحمل الجوهر عليها لا لان مجموعها جوهر بل لاجل احد الجزئين الذي هو الجسمية لا لاجل ان جميع الوجوه جوهر فالاجسام ليست نفس الجوهرية بل جواهر مع اعراض وقولهم ان الصور لا تشتد ولا تضعف فلا يقال هذا الماء اشد من هذا الماء واما الكيفيات فانها تشتد وتضعف فما ذا الصور غير الكيفيات فالكبرى ان لم تكن كلية لا ينتج القياس شيئا وان اخذت مهملة كلية كذبت

فان لبعض انواع الكيف المتعلقة بالكم لا يقبل الاشد والاضعف فيجوز ان يكون كيفية اخرى لا تشتد ولا تضعف
وان قيد الكبرى الكلية بقوله الكيفيات الاربع لا تشتد ولا تضعف فيكون اللازم من القياس ان الغير
ليست من الكيفيات الاربع فيجوز ان يكون كيفية اخرى غير الاربع وهي قابلة للشدة والضعف فالحق
ان كلام هو لا ضعيف في هذه المباحث المهمة **الفصل الثالث في تقاسيم الوجود** ويشتمل على مباحث
البحث الاول في انقسامه الى المتقدم والمتاخر والمع واحكام كل واحد منها اعلم ان كل واحد من
هذه على خمسة اقسام فالاول التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى فان موسى قبله وسابق عليه وعيسى
بعده ومتاخر عنه وهو وهذا التقدم يكون بالذات في الزمان وبالعرض في الاشياء الزمانية الثاني
التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم افلاطن على ارسطوا الثالث التقدم بالرتبة وهو الذي يكون بالنسبة
الى مبدا محدود فيقال لما كان اقرب اليه انه متقدم على ما هو ابعد منه وينقسم هذا التقدم الى ما
يكون بالطبع وهو كترتب العموم والخصوص فالجسم متقدم على الحيوان اذا اعتبر الجوهر مبدا لكون
الجسم اقرب الى الجوهر من الحيوان واما اذا كان الانسان هو المبدا المعتبر يكون الحيوان متقدما على
الجسم لانه اقرب الى الانسان من الجسم والى ما يكون بالوضع دون الطبع وهو ما يكون بحسب
المكان كتقدم الامام على الماموم اذا جعلت المحراب مبدا واذا جعلت الباب المقابل له هو المبدا
كان الماموم متقدما على الامام فاذا كان حاصل هذا التقدم يرجع الى المكان فكل بلدة جعلتها مبدا
فما قرب منها يكون متقدما فاذا جعلت اخرى فينقلب المتقدم متاخرا بحسب تبدل المبدا وهو من
خواص هذا التقدم الرابع التقدم بالطبع وهو كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين
وبالجملة كتقدم ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب وجوده وحده فانه يلزم من عدم الواحد عدم الاثنين
ولا يلزم من وجود الواحد وحده وجود الاثنين حتى ينضم اليه واحد آخر فيحصل منهما الاثنين وهذا
النوع من التقدم لا يعنون به التقدم بالزمان فان الواحد لا يتقدم على الاثنين بالزمان لجواز ان يكونا
معا بالزمان ويتعقل مع ذلك كون الواحد قبل الاثنين وتقدم الجوهر على العرض تقدم بالطبع ايضا
فانه يلزم من وجود العرض وجود الجوهر ولا يلزم من وجود الجوهر وجود العرض لكن يلزم من عدم الجوهر
عدم العرض كما كان الحال في الواحد والاثنين الخامس التقدم بالذات وهو كتقدم العلة التامة على
معلولها كما يقال تحركت اليد فتحرك القلم وما تحرك فما تحرك فحركة اليد متقدمة على حركة القلم
وان كانا معا بالزمان فالقبلية يكون بالعلية لا بالزمان وهذه الانواع الخمسة وان كانت مشتركة
في التقدم فكل واحد منها يختص بزيادة امر غير موجود للمتاخر فالذي يختص به المتقدم بالزمان هو
القرب الى ما جعل مبدا للزمان فكل قرب وجد للمتاخر من المبدا ما وجد للمتقدم مع زيادة والذي يختص
بالرتبة يختص بزيادة القرب الى ما جعل مبدا فكل ما وجد للمتاخر من القرب وجد للمتقدم مع زيادة
وكذلك كل ما وجد للمتاخر بالشرف من الفضيلة وجد للمتقدم بالشرف مع زيادة وكذلك
التقدم بالطبع والذات فان المتقدم فيهما يكون اولى واقدم في زيادة استحقاق الوجود فان
استحقاق الوجود والمعلول اذا استحق ذلك يكون الواحد والعلة ايضا اولى بذلك من الاثنين
والمعلول واقسام التاخر والمعية توازي اقسام التقدم فلا يجتمع التقدم والتاخر في شيء باعتبار
واحد ويجوز اجتماعهما باعتبارين كما في التقدم والتاخر الرتبي فان الامام متقدم بالنسبة الى المحراب
متاخر بالنسبة الى الباب المقابل له وكذلك تقدم العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة

الطبيعة

الطبيعة اذا ابتدأت من جانب المعلول فان ابتدأت من جانب العلة فيكون العلة متقدمة على المعلول
بالذات والرتبة معا هذا ما ذكره اصحاب المعلم الاول وذكر الشيخ الالهي في مطارحاته ان الناس
قد اختلفوا في ان لفظ التقدم كيف يقع على هذه الاقسام الخمسة فذهب اكثر المتاخرين الى انه يقع على
جميعها بالتواطؤ وذكر بعضهم ان ذلك المعنى الواحد هو ان المتقدم من حيث هو متقدم له ما ليس للمتاخر
وكل ما هو للمتاخر فهو موجود للمتقدم وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان الذي بطل قبل وجود المتاخر
عنه له من الزمان ما ليس للمتاخر ولكن ليس كل ما للمتاخر يكون للمتقدم فان الزمان الذي للمتاخر لم يوجد
للمتقدم وكذلك قد يوجد اشياء كثيرة يكون موجودة للمتاخر بدون المتقدم فان الامكان موجود
للممكنات المتاخرة عن الواجب الاول ولو انا قيدنا ذلك بما فيه التقدم لورد ما ذكرناه في التقدم بالزمان
وذكر بعضهم ان ذلك المعنى الواحد هو ان اقسام التقدمات جميعها يشترك في انه يوجد للمتقدم ما يكون
اولى به من المتاخر وهو غير صحيح فان المتقدم بالزمان لا يكون اولى منه بالمتاخر في الذي يقع باعتباره تقدم
فبالنسبة الى زمان ما غير معين لا يكون احدهما اولى به من الآخر وبالنسبة الى الزمان المعين المخصوص فهما
يختلفان فيه فهو غير موجود لهما ليكون احدهما اولى به من الآخر وايضا اذا كان شيئان يتقدم احدهما
على الآخر وكان احدهما بالنسبة الى الثاني متقدم بالزمان من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه
متاخر من جميع الوجوه ولا يكون معهما ثالث ليصح ان يقال انهما متقدمان بالنسبة اليه فلا يصح ان يقال
ان احدهما اولى بالتقدم من الآخر وزعم بعضهم انه يقع على الكل بالاشتراك وهو ظاهر البطلان والحق
ان لفظ التقدم يقال على التقدم الحقيقي بمعنى واحد وهو الذي يكون التقدم فيه بالذات وبالطبع فانهما
نحو كما في تقدم ذات شيء على ذات شيء آخر فان العلة تامة كانت وهي المتقدمة بالذات او ناقصة
وهي المتقدمة بالطبع يجب ان يتقدم بالذات والوجود على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد
ولفظ التقدم يطلق على الباقي بالمجاز لا بالحقيقة اما التقدم بالزمان وان كان اشهر من جهة العرف
العامي لكن التقدم والتاخر بالقصد الاولي انما يكون بين زمان الذاتين اللتين بينهما التقدم الزماني
فان كيقباد اذا كان متقدما على كيكاوس بالزمان فلا يكون معنى ذلك ان كيقباد متقدم على
كيكاوس بالذات بل معنى ذلك ان زمان كيقباد متقدم على زمان كيكاوس فالتقدم والتاخر بالذات
والقصد الاول بين الزمانين ويلحقان الشخصين بطريق العرض والقصد الثاني وانت قد عرفت في
الطبيعيات ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع فتقدم جزء مفروض من الحركة على آخر مفروض
انما هو بالطبع لانه لولا حصول الحركة من آ الى ب لما امكن ان يصح الحركة من ب الى ج وهو ظاهر
انه كذلك يكون الحال في مقدار هذه الحركة الذي هو الزمان الذي هو غير زائد على الحركة في الوجود
العيني فانه لولا وجود الزمان المتقدم لما امكن وجود المتاخر فتقدم الزمان انما هو بالعلية على ما ذكرنا
لا يجوز ان يكون الزمان متقدما على الزمان بالزمان والا لزم ان يكون للزمان
زمان الى غير النهاية وهو محال فلا بد وان يكون تقدم اجزاء الزمان المفروضة بعضها على بعض بالطبع
الذي هو تقدم جزء العلة على المعلول ويجب ان تعلم ان تقدم اجزاء الزمان واجزاء الحركة الدورية
بعضها على البعض انما هو بحسب الفرض العقلي والا فكل واحد منها بالحقيقة شيء واحد لا جزء له اصلا
فتقدم البعض على البعض فظهر ان تقدم الزمان على الزمان بالطبع واما تقدم الذات على الذات
كموسى على عيسى مثلا فهو مجازي فان التقدم والتاخر الحقيقي انما يكون بين زمانيهما لا بين ذاتيهما الا

اذ الكان المتقدم بالزمان له مدخل في وجود المتأخر كالاب بالنسبة الى الابن فيرجع حاصل هذا التقدم
الى التقدم الذي هو بالطبع واما التقدم الرتبي الوضعي وان كان منسوبا الى المكان فيرجع حاصله ايضا
الى التقدم الزماني فانه اذا قيل المدينة قبل مكة فليس ذلك باعتبار ذاتيهما او المكان بل ذلك انما يكون
بالنسبة الى القاصد من بغداد الى اليمن فيكون معنى هذا التقدم ان زمان وصول القاصد من بغداد الى المدينة
قبل زمان وصوله الى مكة واما بالنسبة الى القاصد من اليمن الى بغداد فبالعكس يكون مكة قبل المدينة
فالحقيقة التقدم بين الزمانين حقيقي وبين المكانين مجازي واما التقدم بالشرف ففيه تجوز لان حاصله
يرجع الى التقدم الزماني او المكاني والمكان كما عرفت يرجع الى الزمان لان الفاضل يقدم في المجلس او في
الشروع في الامور الشريفة فيرجع الى التقدم الزماني الا ان الفضيلة لما كانت سببا لتقدمه في المنصب
او في الشروع في الامور المهمة سمي ذلك باسم التقدم بالشرف اطلاقا لاسم السبب على المسبب فعلم
من هذا التحقيق ان التقدم بالحقيقة انما هو بالعلية سواء كان بالطبع او بالذات وان التقدم على الا
لحقيقة لا يكون بالتوطي ولا بالتشكيك كما توهم بعض الناس والمجرد عن المادة بالكلية اذا لم يكن بينه و
بين شيء تقدم او تاخر زماني كزيد مثلا يلزم ان لا يكونا معا فان كل ما ليس بزماني لا يصدق عليه التقدم و
التاخر والمعية بالنسبة اليه وكذا الشيئان اللذان يصدق عليهما المعية الزمانية يجب ان يكونا زمانيين كما
ان اللذين يكونان معا في الوضع والمكان يجب ان يكونا مكانيين الا ان المعية المكانية لا تصح ان تكون
بين الجسمين في جميع الوجوه لامتناع اجتماعهما في مكان واحد وتصح ان يكون بينهما معية زمانية من
جميع الوجوه وبعض الاجسام قد يكون معا من وجه واحد كزيد وعمرو فانهما يكونان معا بالنسبة الى
الاشياء من قدام او خلف ويكون احدهما متقدما على الآخر بالنسبة الى الاشياء من جهة اليمين او اليسار وفي
البسيطة الكلية لا معية فيها **البحث الثاني في ان الوجود ينقسم الى واحد وكثير** ان الوحدة
والكثرة من الامور البديهية التي لا يفتقر الى تعريف حدي او رسمي والواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها
واحد وان انقسم من غير تلك الجهة والواحد اما ان لا يكون مقولا على كثرة او يكون مقولا عليها والذي
ليس بمقول على كثرة ان لم يكن له مفهوم وراء كونه لا ينقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم آخر غير ذلك
فاما ان لا يكون مقولا على كثرة قابلا للقسمة او يكون قابلا لها والذي لا يكون قابلا للقسمة ان كان ذا
وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو الواحد المطلق ثم الواحد المطلق ان لم يكن منقسما في العقل
الى الاجزاء الحدية فهو الباري جل جلاله وان انقسم فهو العقل المنقسم الى الجنس والفصل باعتبار دخوله
تحت الجوهر واما اذا كان الواحد قابل القسمة فان لم يكن منقسما بالفعل فهو الواحد بالاتصال وهو
الذي لا كثرة فيه بالفعل بل بالقوة كالخط الواحد والسطح الواحد والجسم الواحد المتشابه الاجزاء
وان كان منقسما بالفعل فاما ان لا يكون اجزاؤه متمايزة بالشخص او يكون والاول هو المركب الحقيقي
والثاني هو الذي تمايز بالشخص فهو الواحد بالاجتماع كالكرسي الواحد المركب عن اجزاء كثيرة ثم الواحد اجزاؤه صح
بالاجتماع اما ان يكون اجتماعه وضعيا كالدينار الواحد الذي هو ستة دوانيق بالاصطلاح لان
فان العرف لا يسمي ما هو اقل من ذلك دينارا ولو وجد واحد دين وزنهما دينارا بالوضع واما عد لسعرها دينارا صح
الطبيعي فاما ان يكون طبيعيا كالبدن الواحد المركب عن اشياء مختلفة الحقيقة كالجلد والعظم واللحم
فالكثرة فيه بالفعل لا بالقوة بخلاف الخط والسطح والجسم الواحد او صناعيا كالسرير الواحد فهذه
اقسام الواحد واما اذا كان الواحد مقولا على كثرة عددية فيلزم ان يكون جهة الوحدة غير جهة

بلغ

الكثرة

الكثرة فلا يخلو اما ان يكون جهة الوحدة مقومة لتلك الكثرة او لا يكون فان كانت مقومة للكثرة
فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس قريبا كان او بعيدا ان كان بينهما اختلاف في بعض
الذاتيات وان لم يكن بينهما اختلاف فهو الواحد بالنوع وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو فهو
الواحد بالفصل وهو الواحد بالنوع بعينه وان كان الاعتبار مختلفا هذا اذا كانت جهة الوحدة مقومة
للكثرة فان لم يكن مقومة فلا يخلو اما ان يكون من عوارض الكثرة او لا فان كانت جهة الوحدة من
عوارض الكثرة فاما ان يكون محمولات عارضة لموضوع شخصي كقولك هذا الكاتب هو الضاحك او
يكون محمولات عارضة لموضوع نوعي كقولك الانسان هو الضاحك او يكون موضوعات لمحمول واحد
كقولك الثلج هو القطن وان لم يكن جهة الوحدة من عوارض الكثرة فهو الذي يقال في مثاله ان نسبة النفس
الى البدن كنسبة الملك الى المدينة والملاح الى السفينة فليست جهة الوحدة ههنا عارضة ولا مقومة
لتلك الكثرة بل يكون عارضة لتدبيرها البدن والمدينة والسفينة ويسمى هذا الواحد اتفاق في النسبة
المطلقة ثم ان كان الاتفاق في النسبة الخاصة فاما ان يكون بالنسبة الى مبدا واحد كقولك طبي
للكتاب والدواء والمبضع او بالنسبة الى غاية واحدة كقولك صحي للدواء والفصد والرياضة او بالنسبة
الى المبدا والغاية جميعا كقولك لجميع الممكنات انها الاهية والاشياء المتحدة في امر ذاتي فتلك
الوحدة ان كانت في الجنس تسمى مجانسة وان كانت في النوع تسمى مماثلة وان لم يكن الاتحاد في امر
ذاتي فتسمى الاتحاد في الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي
النسبة مناسبة فهذه اقسام الواحد ذكرناها على سبيل التفصيل والحصر وقد ذكروا للواحد تقسيمين
آخرين غير ما ذكرناه فقالوا الواحد اما ان لا يمكن الزيادة عليه او يمكن فالاول كخط الدائرة ويسمونه
بالواحد التام والثاني الذي يمكن الزيادة عليه كالخط المستقيم او المنحني او الملفي ويسمونه بالواحد
الناقص التقسيم الثاني ان الواحد اما ان لا ينفصل من نوعه شيء يمكن ان يجعل منه شخصا آخر او ينفصل
والاول هو الذي نوعه في شخصه يسمى بالواحد التام والثاني هو الذي تعددت اشخاصه يسمى بالواحد
الناقص والتام بالمعنى الاول كخط الدائرة قد يكون ناقصا بهذا المعنى الثاني لتعدد اشخاص
الدائرة وتاما باعتبار انه لا يمكن الزيادة عليه فيكون لفظ التام والناقص مقولا عليهما بالاشتراك
اللفظي واعلم ان هذه الاقسام المذكورة للواحد قد يتداخل فانا اذا قلنا زيد وعمرو واحد في
الانسانية فليس معناه ان انسانية زيد بعينها انسانية عمرو فان لكل واحد انسانية غير الآخر
لبقائه بعدم ذلك الآخر بل الانسانية الواحدة التي فيها الشركة ذهنية ويكون معنى كونهما
واحدا في الانسانية ان نسبة الانسانيتين اللتين في زيد وعمرو الى هذه الانسانية المشتركة الذهنية
واحدة فيرجع حاصل هذه الوحدة الى الوحدة التي بحسب شركة في محمول او موضوع واما الوحدة
التي بحسب الجنس والكيف والكم والوضع وغيرها فهي غير خارجة عن الوحدة النسبية **البحث الثالث
في اقسام الكثير** الاشياء الكثيرة لا تخلو اما ان يكون متماثلة واما ان يكون متخالفة والمتماثلان
هما اللذان يشتركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك كالانسان والانسان لا كالانسان
والفرس فانهما وان كانا مشتركين في الحيوانية والجسمية يشتركان فيها لا بد وان يتخالفا بشيء وراء
الحقيقة لانه لو كان الاشتراك بينهما في جميع الوجوه لم يكن هناك اثنينية فلم يكونا اثنين هذا خلف
فالانسان والفرس مختلفا الحقيقة ومعنى كون الانسان والفرس واحدا في الحيوانية والجسمية

ان الحيوانية والجسمية التي في احدهما مثل التي في الآخر والطبيعة الجنسية اذا اخذت مع قطع النظر
عن الفصول يكون نوعية كما بين في المنطق فالمثلان هما المشتركان في نوع واحد واقسام الواحد
الغير الحقيقي كالمشاكلة والمجانسة والمساواة وغيرها في الحقيقة من عوارض الكثرة فانه لولا الاثنينية
ما صحت المشاكلة والمجانسة وغيرها واصطلاح القدماء على ان كل شيئين تعاقبا على محل واحد
ويستحيل اجتماعهما فهما ضدان فالضدان مختلفان متقابلان وليس كل مختلفين ضدين فان البياض
والحلاوة مختلفان مع اجتماعهما في السكر فالاختلاف اعم من التضاد كما ان التقابل اعم منه ايضا
فالمتقابلان هما الذاتان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة وصيغة الذاتين
وان كان لها شعور بان لكل واحد منهما ذات فليس المراد انهما ذاتان في الخارج وكيف يصح ذلك
والعدم المقابل للملكة والسلب المقابل للايجاب لا ذات لهما بل المراد انهما شيئان متصوران في
الذهن فيكونان في التصور امران ويراد بعدم اجتماعهما في شيء واحد كونهما لا يصدقان عليه
واحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن الابوة والبنوة اللذين يمكن اجتماعهما في ذات واحدة
باعتبارين كزيد الذي يكون ابا لعمرو وابنا لمحمد والتقابل على اقسام اربعة الاول تقابل
الايجاب والسلب وانما قدمناه على سائر اصناف التقابل لان حد التقابل عليه اولى واقوى من
غيره فان الضدين كالحرارة والبرودة مثلا لولا ان الحرارة ليست بباردة لما قابلت البرودة
وكذلك البرودة لولا انها ليست بحارة لما قابلت الحرارة فالتقابل بين الحرارة واللاحرارة بالذات
وبين الحرارة والبرودة بالعرض وبهذا البيان يعرف ان التقابل بين الايجاب والسلب اقوى
واولى من تقابل المتضايفين والعدم والملكة والتقابل الذي بين الايجاب والسلب قد يكون في القضية
كقولك زيد كاتب ليس زيد بكاتب وهو تقابل التناقض وقد لا يكون في القضية بل بين المفرد
كقولك فرس ولا فرس ولما كان التقابل الايجابي والسلبي يعمهما فيعلم من ذلك خطأ من قال
ان التناقض نفس التقابل الايجابي والسلبي لان التناقض في العرف المنطقي يدخل في مفهومه القضية
فيقولون في تعريفه انه اختلاف قضيتين فيجب اخذ القضيتين في التعريف بهذا بحسب الاصطلاح
واما التقابل بالحقيقة فهو بين النفي والاثبات والتقابل الحاصل بين القضيتين لا باعتبار كونهما
قضيتين ولا باعتبار موضوع القضية بل باعتبار الايجاب والسلب المضافين الى شيء واحد الثاني
تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة فان حد المتقابلين يصدق عليهما فانهما لا يصدقان على شيء واحد
من جهة واحدة وان صدقا باعتبارين والمضاف الحقيقي هو الاضافة على ما عرفت كالابوة لا ما حل عليه
كالاب الثالث تقابل الضدين وهو عند المتأخرين الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية
الخلاف واما القدماء فانهم لا يشترطون غاية الخلاف فلا جرم يجوز عندهم ان يكون للشيء الواحد اضداد
كثيرة فان السواد كما انه يضاد البياض فهو ايضا يضاد الخضرة والحمرة والصفرة وغيرها و لما
المتأخرون غاية الخلاف فلا يجوز عندهم ان يكون للشيء الواحد الا ضد واحد وهو ما يقع في غاية
البعد عنه واذا كان للشيء الواحد الوسط طرفان وهما في غاية البعد عنه كالشجاعة التي بين التهور
والجبن فكل منهما يضاد الآخر ولا يضاد الوسط فلا يكون للشيء الواحد ضدان اذ لو جاز ذلك
فان كان كل واحد في غاية البعد من جهة واحدة فهما من نوع واحد وحينئذ يمتنع ان يكونا ضدين
وان كانا في غاية البعد من جهتين فلا يكون ذلك الشيء بسيطا بل مركبا مثل الجسم الابيض الحار

فانه يضاد

فانه يضاد الاسود من جهة بياضه والبارد من جهة حرارته والتضاد الحقيقي انما هو بين الحرارة والبرودة
والبياض والسواد فضد كل واحد واحد واما التضاد الذي بين الحار والبارد والاسود والابيض فذلك
بالعرض لا بالذات وبالجملة تضاد المحلين بالعرض والاجناس العالية لا تضاد بينها فان الجوهر لا يضاد
الاعراض لان الكم والكيف والاضافة والحركة قد يجتمع في جوهر واحد جسماني واشتراك العرضين في
الجنس البعيد لا يمنع اجتماعهما لان الحلاوة والبياض يجتمعان في السكر وهما من مقولة واحدة فلا بد
ان يكون النوعان المتضادان داخلين تحت جنس قريب ليتحقق التضاد ويكون الاختلاف بينهما بالفصل
كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون فان قلت اذا اتفق النوعان في الجنس فلا تضاد بينهما من جهة
الجنس فتعين ان يكون التضاد بينهما من جهة الفصل فيكون المتضادان بالذات هما الفصلين وهما
لا يشتركان في الجنس القريب ويلزم ان يكون المتضادان بالذات غير مشتركين في الجنس القريب وقلتم
لا بد من ذلك ولان الفصلين لا يجوز ان يتعاقبا الموضوع على سبيل التعاقب والا لكانا عرضين اذ
لا يصلح عرضين وقد علمت في المنطق انهما لا يجوز تعاقبهما على جنس واحد والجواب ان الجنس والفصل
في الاعيان شيء واحد هو النوع والتفصيل فيهما اعتباري وستعرف تحقيق هذا وامثاله في الامور
الاعتبارية الذهنية ويجب ان يعلم ان احد الضدين قد يكون لازما للموضوع كالبياض للعاج وقد
لا يكون لازما فان امتنع خلو المحل عنهما فهو كالصحة والمرض وان امكن الخلو عنهما فاما ان يكون موصوفا
بالواسطة اولا والواسطة قد يكون لها اسم محصل كالاحمر والاصفر والفاتر وغيرها ويسمونها بالواسطة
الحقيقية وقد لا يكون لها اسم محصل بل بسلب الطرفين كقولك لا جائر ولا عادل لا خفيف ولا ثقيل
وانت تعلم ان الفاتر لا حار ولا بارد اي هو غير حار ولا بارد في الغاية الا انه يبقى فرق آخر وهو ان
الفاتر غير خارج عن جنس الحرارة والبرودة بخلاف ما ليس بعادل ولا جائر ولا خفيف ولا ثقيل فانه
يخرج من جنس الطرفين واما الذي لا يكون موصوفا بالواسطة فكالمتلون والشفاف فان قلت اذا كان
السواد من حيث كونه ضدا للبياض مقولا بالقياس الى البياض فيلزم ان يكون تقابل التضاد هو بعينه
تقابل التضايف فيكون جعل التضاد قسما آخر مستدركا والجواب انا لا نسلم انهما متحدان فان السواد
من حيث انه بياض ويكذب عليه في تلك الحيثية انه مقول بالقياس الى البياض ويلزم ان يكون التضاد
غير التضايف لكنه السواد من حيث انه ضد للبياض يكون مقولا بالقياس اليه فيكون التضاد عارضا
لماهية السواد والبياض ويكون التضايف عارضا للتضاد فان قلت انكم جعلتم التضايف قسما من
اقسام التقابل وهو اخص منه لكن المقابل من المضاف فلا يكون التضايف اخص منه وقسما منه
والجواب انا لا نسلم كون المقابل من التضايف فان السواد يصدق عليه التضايف فيكون المقابل
ثم من المقابل من حيث هو مقابل يصدق عليه وعلى كل ما عرض له انه مقابل ويجوز ان يعرض
معنى عام قيد يصير به اخص الا ترى ان الجنس نوع للكلي ثم ان الكلي يحمل عليه انه جنس الرابع تقابل العدم
والملكة والملكة على المشهور هو القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون له معنى شاركا لقدرة على
الابصار والعدم على المشهور انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شانه ان
يكون مبصرا وليس كذلك العمى فانه عدم ابصار زيد في الوقت الذي من شانه ان يبصر فيه و
لتلك ووقته فانها لا يغيب لها العدم المقابل للملكة واما العدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية
عند المتأخرين هو انتفاء شيء عما من شانه ان يكون له او لنوعه او جنسه فالذي فيه يكون ذلك

من حيث هو سواد يصدق عليه انه ضد للبياض صح

انه مقابل للبياض ولا يصدق عليه انه مضاف واما المقابل
من حيث انه مقابل فانه يصدق عليه صح

يكون في كل العمى الا كما يكون بجرو قبل فتح البصر لان الجرو قبل فتح
بصره ليس من شانه ان صح

الامكان موجودا هو كزيد الذي لم يبصر فانه فيه امكان الابصار بحسب شخصه واما الذي يكون الامكان
في نوعه فهو كالاكمه فانه وان لم يكن له امكان الابصار بحسب شخصه ففيه امكان الابصار بحسب
نوعه المقوم لشخصه فانك عرفت في المنطق ان الطبيعة النوعية ذاتية لكل واحد من الاشخاص
الذي تحتها واما الذي يكون الامكان في جنسه فهو كفقد البصر عن العقرب والخلد فان امكان
البصر وان لم يكن لهما بحسب شخصهما ولا نوعهما فهو لهما بحسب الجنس الذي لهما والجنس ذاتي للنوع
الذاتي للشخص فهذه هي اقسام التقابل الاربعة واما وجه انحصره في الاربعة فلان المتقابلين اما
ان يكونا وجوديين او لا فان كانا وجوديين فاما ان لا يكون ماهية احدهما معقولة الا بالقياس
الى الاخر او يكون والاول هما المتضايفان والثاني هما المتضادان واما اذا لم يكونا وجوديين
فيجب ان يكون احدهما وجوديا فان العدميات المحضة لا تقابل بينها اصلا وحينئذ اما ان يعتبر فيها
شرط وجود موضوع مستعد لقبول الايجاب بحسب شخصه او نوعه او جنسه او شرط ان يكون ذلك
الموضوع موجودا في الوقت الذي يكون فيه ذلك الوصف محلا لحصول فيهما الملكة والعدم وان لم يكن
ذلك الشرط معتبرا فيهما فهما الايجاب والسلب الا ان هذا الحصر انما يتم اذا اخذ قيام في التعريف غاية
الخلاف وابدل لفظ الموضوع بالمحل ولو عرف الضدين بالتعريفات الباقية لكان يخرج عن الحصر
تقابل الواحد والكثير وتقابل الصور المائية والهوائية وتقابل السواد والحمرة لانا لو عرفنا الضد
بانهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فتقابل الواحد
والكثير ليس بتقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة لان الواحد والكثير وجوديان ولا
تقابل التضاد لا اخذنا فيه غاية الخلاف وليس بين الواحد والكثير غاية الخلاف فان كل كثرة او عدد يمكن
ان يكون اكثر منه ولان الكثير يتقوم بالواحد ولا شيء من المتضادين كذلك ولا تقابل التضايف
بينهما كما ظنه بعضهم فقال ان الوحدة اذا نظرنا اليها من حيث هي علة والكثرة معلولة كان بينهما
تضايف وهو باطل لان الكثرة الحادثة مبطلة للوحدة المتقدمة فكيف يكون علة لها وان كانت
الكثرة يتقوم بوحدة اخرى يكون من نوعها وليس ماهية الوحدة والكثرة نفس المتضايفين لامكان
تعقل كل واحد منهما بدون الاخر بل الاضافة عارضها كما في المتضادين فلا بد ان يكون له قسم اخر
من التقابل غير الاربعة المذكورة وكذلك يكون حكم تقابل الحمرة والسواد واما الصور المائية والهوائية
فليس تقابلهما عند المشائين بالتضاد فان الصور عندهم جواهر لا موضوع لها عندهم وقد
اخذوا الموضوع في حد المتضادين وان ابدل لفظ الموضوع بالمحل فيتقابلان تقابل التضاد
وليس بين الصور المائية والنارية تضايف لامكان تعقل احدهما بدون الاخر ولا تقابل الايجاب
والسلب والعدم والملكة فان الصور وجودية فيكون تقابلهما قسما اخر واذا اخذ قيام في تعريف
غاية الخلاف وابدل في بعضها لفظ الموضوع بالمحل دخلت هذه الاقسام الثلثة تحت التضاد
وحينئذ لا يقدح في ذلك تقوم الكثرة بالواحد فانا قد ذكرنا ان الوحدة التي ابطلتها الكثرة
ليست بمقومة لتلك الكثرة ولا علة لها فهي مقابلة لها تقابل التضاد واما الوحدة المقومة للكثرة
فهي وحدة اخرى من نوعها وهذه الوحدة لا تقابل الكثرة اصلا وقد يسمون ما يكون البعد بينهما
الغاية بالتضاد الحقيقي وما ليس كذلك بالتضاد الغير الحقيقي واعلم ان تقابل الايجاب والسلب
عن باقي المتقابلات بان الطرفين كما يمتنع اجتماعهما يمتنع ارتفاعهما فان كل شيء لا يخلو عن نفيه

واثباته

واثباته ولا يكون بين الايجاب والسلب واسطة اصلا واما المتقابلات الباقية فانه وان امتنع
اجتماعهما على الصدق فقد يجتمع الطرفان على الكذب عند عدم الموضوع فان بعض الاشياء قد يخلو
عن الابوة والبنوة وعن المتضادين ايضا كالفلك الذي ليس بحار ولا بارد والفاتر الذي لا حار
ولا بارد وكذلك قد يخلو عن العدم والملكة فان الجدار ليس ببصير ولا اعمى واما التقابل التضايف فخاصته
التلازم والانعكاس فان المتضايفين يجب تلازمهما في الوجود والعدم جميعا وليس كذلك باقي
المتقابلات والملكة وان لزمت العدم ههنا فالعدم غير لازم للملكة فلا يسمى ذلك تلازما فان التلازم
عندهم انما يكون من الجانبين لا من جانب واحد واعلم انه لا يخلو موجود من الموجودات عن الدخول
تحت جنس مقابلة المطلقة وان كان احاد الجزئيات قد يخلو عن ذلك فكل موجود لا بد وان
يكون له اضافة الى غيره اما بعلية او معلولية حتى الباري جل جلاله فانه له اضافة الى غيره بانه
مبدء لجميع الاشياء فعلم ان التضايف المطلق يعم جميع الموجودات وان كان قد يخلو عن بعض انواع
المضاف شيء كما ذكرنا ان الابوة والبنوة والموازاة والمحاذاة وامثالها لا تعم جميع الموجودات بل
قد لا يخلو الكثير من الاشياء عنها واما الايجاب والسلب المطلق وان كان لا يخرج عنهما شيء فكذلك
لا يخرج عن جزئياتهما شيء كالحجر واللاحجر واما العدم والملكة والتضاد فانه وان كان يجوز ان يخلوا
عن خاصتهما شيء كما بينا ان العمى والبصر والبياض والسواد يخلوا بعض الاشياء عنها وكذلك قد
يخلو عن عموم تقابلهما بعض الاشياء كالمجردات المفارقة الغير القابلة للضدين ولا للعدم المقابل
للملكة لا على الوجه العام ولا على وجه الخاص واما تقابل التضاد فخاصته وجود الواسطة بين الطرفين
كالحمرة بين السواد والبياض فيجوز ان ينقلب كل واحد من الطرفين الى تلك الواسطة عند سلوك
كل واحد منهما الى الاخر ولا توجد هذه الخاصية اعني وجود الواسطة بين الطرفين والانقلاب
لغير تقابل الضدين من انواع المتقابلات ويسمون هذه الواسطة بالواسطة الحقيقية واما الواسطة
المجازية كاللاحار واللابارد فقد توجد في العدم والملكة والذي يمتاز به الضدان عن العدم والملكة
ان الضدين ذاتان وجوديتان بخلاف العدم فانه لا ذات له فانه لا يفتقر في تعقل العدم المقابل
للملكة الا الى سلب امر عما فيه امكانه وكل واحد من الضدين فيفتقر الى علة وجودية والملكة وان
افتقرت الى علة وجودية فالعدم لا يفتقر الى ذلك بل عدم علة الملكة هو علة العدم لا غير البحث
الرابع في ان الوجود ينقسم الى علة ومعلول كل موجود لا يخرج عن العلية والمعلولية وكل ما توقف
وجود الشيء عليه يسمى علة لذلك الشيء وذلك الشيء يسمى معلولا له وعرف بعض العلماء العلة التامة
بانها التي يحصل من وجودها وجود شيء اخر ولا يحصل وجودها من ذلك الشيء الاخر والقيد الاخير لا بد منه
البتة فانه لو جاز ان يكون وجودها حاصلا من ذلك الاخر لزم ان يكون كل واحد منهما علة للاخر ومعلولا
وذلك محال بل الذي يجب ان يقال ان العلة التامة ما يجب بها وجود شيء اخر وهو كاف ثم يلزم منه
بالضرورة ان لا يكون وجودها من ذلك الاخر فلا يكون لكونها ليس وجودها من ذلك الاخر
مدخل في تعريفها واما العلة الناقصة هي التي لها مدخل في وجود الشيء فيمتنع الشيء بعدمها ولا يجب وجوده
بها والعلة بهذا المعنى ينقسم الى خمسة انواع العلة الصورية والمادية والفاعلية والغائية
والشرط ووجه الحصر في هذه الخمسة ان العلة بهذا المفهوم اما ان يكون داخلة في ماهية المعلول او لا
فان دخلت فاما ان يلزم من وجودها وجود الشيء لا بها وحدها بل بها وبغيرها او لا يكون كذلك والاول

التضايف

ج

هو العلة الصورية والثالث هو العلة المادية واما الذي لم يكن العلة داخلة في ماهية المعلول فاما ان يكون
بها وجود الشيء او الذي لاجله وجود الشيء او امرا ثالثا مغايرا لهما والاول هي العلة الفاعلية والثانية
التي لاجلها الشيء هي العلة الغائية والثالثة هو الشرط فهذا وجه الحصر في الخمسة وقد ظن بعض الناس
ان اسم العلة يقع على هذه الخمسة بالاشتراك وليس ذلك بصواب لان هذا القائل قسم العلة الى كل
واحدة من العلل المذكورة واللفظ المشترك لا يقسم اذ لا اشتراك بين افراد المشترك الا في مجرد اللفظ
لا في المعنى وليس اسم العلة واقعا عليها بالتواطى الصرف فانه يقع تحت كل واحد من هذه العلل اصناف
شتى من مقولات مختلفة يختلف بحسب ذلك في معنى المبداية بالاولى والاحرى والتقديم والتاخير بل الحق
ان لفظ العلة يقع على جميعها بالتشكيك كما وقع لفظ الموجود والمبدا والوحدة وغير ذلك على معانيها
بالتشكيك وفي الموجودات ما لا علة له اصلا لانه كماله ونهاية تمامه وهو الباري جل جلاله ومنها ما لا علة
له غير العلة الفاعلية كالعقول التي ما وجدت لاجل وجود غيرها ولا مادة ولا صورة لها ولا حاجة لها في
وجودها الى شرط ومنها ما لها العلل الثلثة الا العلة الغائية كالافلاك فانها لا علة غائية لوجودها على
ما يراه بعض الحكماء وسيأتي تحقيقه في الغايات ومنها ما لها العلل الخمس كالمركبات العنصرية ولنذكر لكل
كل واحد من هذه العلل اما العلة الفاعلية كالنجار للكرسي والبناء للبيت فذكر الشيخ في الشفاء انه يمكن
اعتبارها على اثنى عشر وجها وذلك ان الفاعل قد يكون قريبا وهو الذي لا واسطة بينه وبين المفعول
كالوتر لتحريك الاعضاء والعفونة للحمى وقد يكون بعيدا وهو الذي بينه وبين المفعول واسطة كالنفس
لتحريك الاعضاء والاحتقان مع الامتلاء كانه من اسباب العفونة الموجبة للحمى بذاتها ومراتب البعد
وان كثرت لكن يجب الانتهاء الى واجب الوجود والفاعل قد يكون عاما وهو الذي يشترك في الانفعال عنه
اشياء كثيرة كالهواء او البحر المغير لكثير من الاشياء وقد يكون خاصا وهو الذي لا ينفعل عنه الا شيء واحد
كالدواء الذي شربه زيد فاثر في بدنه لخاص لا في بدن غيره وقد يطلقون العام بمعنى الجنس وهو الذي يعم
اشياء كالصانع للكرسي فان الصانع للكرسي فان الصانع يعم النجار والبناء والحداد وغير ذلك والخاص
فهو كالنجار للكرسي وان لم يكن معينا والفاعل قد يكون مطلقا كالنجار مطلقا للكرسي والطبيب للعلاج من غير
تعيين لها وقد يكون جزئيا كزيد النجار او الطبيب وبالجملة يكون مشارا اليه والفاعل قد يكون بالقوة
كالنجار قبل عمل الكرسي والنار قبل الاشتعال في الحطب وقد يكون بالفعل كالنجار بعد العمل والنار بعد
الاشتعال والفاعل بالذات وبالحقيقة هو ان يكون مبدءا بالذات لوجود الفعل كالنار اذا سخنت
والطبيب اذا عالج والفاعل بالعرض ما ليس كذلك وهو على اربعة اقسام الاول ان يكون الفاعل
في ازالة الضد بالذات كالسقمونيا المؤثرة في ازالة الصفراء فاذا زالت حصل البرد فيكون السقمونيا
مبردا بالعرض ومزيل الصفراء بالذات الثاني ان الذي ازال الدعامة فانهدم السقف بسبب الزوال
الاثر بالعرض وهو بالذات منسوب الى الدعامة الثالث انه اذا قيل ان الطبيب بنى فهو لا يكون بانيا من
حيث انه طبيب بل من حيث انه بناء الرابع ان الفاعل بالارادة او بالطبع اذا كان متوجها الى غاية فيحصل
له في طريقه غاية اخرى كالحجر الذي يشج في هبوطه وانما عرض له ذلك لانه هابط بطبعه فاتفق له
مصادمة راس انسان فشجه والفاعل قد يكون بسيطا وهو ان يكون الفعل عن قوة واحدة كالجذب عن
القوة الجاذبة والدفع عن الدافعة وقد يكون مركبا وهو الذي يكون الفعل عن عدة من القوى سواء كانت
متفقة النوع كقوم يجرون سفينة او مختلفة النوع كالجوع الذي يحصل عن القوة الجاذبة والحساسة

وبعد

وبعد ان ذكر الشيخ هذه الاقسام في كتاب الشفاء قال ويمكنك ان تركب هذه الاقسام بعضها مع بعض
كالعلة التي بالذات فانها قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وكذلك التي بالعرض قد يكون كلية وقد
يكون جزئية وكذلك التي بالفعل قد يكون قريبة وقد يكون بعيدة الى غير ذلك واما العلة المادية فيقول
الشيخ انه يمكنك ان تورد هذه الاقسام في المبدا المادي فالعلة المادية القريبة كالاعضاء للبدن والعلة
البعيدة كالاخلاط او ابعد كالاركان والعلة المادية العامة كالخشب للبيت والسرير والصندوق
والخاصة كجسم الانسان لمزاجه المخصوص بصورته المخصوصة والعلة المادية بالقوة كالنطفة لبدن
الانسان وكالخشب الغير المصور بالصنعة لهذا السرير والتي تكون للانسان لصورته والعلة المادية بالفعل
بالذات ما يكون لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء كالدهن للاشتعال والعلة المادية بالعرض هو كما
قيل ان الماء موضوع للهواء ومادة الماء بالحقيقة هي الموضوعة للهواء والعلة المادية الكلية كالخشب
لهذا السرير والعلة المادية الجزئية كهذا الخشب لهذا السرير والعلة المادية البسيطة كالهيولى الاولى
لجميع الاجسام والعلة المركبة منها كالاخلاط للبدن واما العلة الصورية فيمكن ان يعتبر فيها جميع هذه
الاعتبارات فالعلة الصورية القريبة كالتربيع للمربع والعلة البعيدة كذي الزاوية لذلك المربع
والعلة الصورية العامة والكلية يكون واحدة وذلك مثل الجنس للنوع والعلة الصورية الخاصة والجزئية
واحدة ايضا وذلك كحد الشيء او فصله او خاصته والعلة الصورية بالقوة فذلك كالقوة مع العدم
واما التي بالفعل فهي ظاهرة جدا والعلة الصورية البسيطة كصورة الارضية والمائية والهوائية
وغيرها من صور البسائط فانها حقيقة واحدة غير متكونة في اجتماع امور متعددة واما العلة الصورية
المركبة فكالصورة الحيوانية والنباتية والمعدنية فانها تحصل في اجتماع امور عدة واما العلة الغائية
فيمكن اعتبار هذه الاعتبارات فيها ايضا فالعلة الغائية القريبة فهي كالصحة للدواء واما البعيدة
فكالسعادة له والعلة الغائية العامة فهي التي يكون غاية لشيئين مختلفين كاسهال الصفراء الذي هو
غاية لشرب الترنجبين ولشرب البنفسج واما العلة الغائية الخاصة فكلقاء زيد صديقه عمرا والعلة
الغائية بالفعل فمثل الصورة بالفعل وبالقوة مثل كونها بالقوة والعلة الغائية بالذات فهي المعنى
المطلوب بالحركة الارادية او الطبيعية بالذات كالصحة للدواء والعلة الغائية بالعرض فيكون على
اقسام الاول ما يكون مقصودا لا لاجل ذاته كدق الهاون لا لذاته بل لاجل شرب الدواء الثاني
ما يكون لازما للغاية او عارضا لها فالذي يلزم الغاية كالاكل الذي غايته التغوط وهو لازم للغاية
الغاية التي هي دفع الجوع والذي يكون عارضا للغاية فهو كالجمال للرياضة فان الرياضة
قد يستعقبها حصول الجمال الا ان المقصود منها ليس هو حصول الجمال بل امر آخر والعلة الغائية
الكلية فكانتصاف زيد من الظالم مطلقا واما الجزئية فكانتصاف زيد من غريمه عمرو واما العلة
الغائية البسيطة فكالشبع للاكل واما الغائية المركبة فكلبس الحرير لاجل الجمال وتقليل القمل وهما غايتان
مسلوبتان فهذا حاصل ما ذكره الشيخ في كتاب الشفاء ويجب ان تعلم ان العلة الغائية التي لاجلها
هي علة لكون العلة الفاعلية فاعلة بالفعل فانه لولا حصول الغاية في ايجاد السرير وهو الجلوس
لم يكن الفاعل فاعلا له فالجلوس علة لكون الفاعل للسرير فاعلا له وهذا الحكم وهو كون العلة الغائية
علة لفاعلية العلة الفاعلية انما هو لماهية الغاية فماهية الغاية هي العلة في فعل الفاعل لا وجودها
لان وجود الغاية في الخارج كالجلوس على السرير انما هو معلول لفاعلية الفاعل فكيف يجوز ان يكون

بالفعل

محلولة فالعلة الغائية ملاحيتها علة لفاعلية العلة الفاعلية لا انها علة للعلة الفاعلية لعينها وبكونها
في وجودها معلولة للعلة الفاعلية فان الغاية لا يمكن ان تحصل في الخارج الا بفعل الفاعل فهي متأخرة
في وجودها عن فاعلية العلة الفاعلية فكيف يكون علة لها والعلة يجب تقدمها على المعلول في الوجود
فالعلة الغائية على الحقيقة هي المتمثلة في ذهن الفاعل من الجلوس على السرير لا الجلوس الواقع في الاعيان
بعد وجود السرير فانا بينا انه معلول فاذا اطلق عليه انه علة فعلى سبيل المجاز واعلم ان الغاية منها
ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والسرور والغلبة وغير ذلك ومنها ما يكون خارجا عن الفاعل
كحصول صورة السرير في الخشب ومنها ما يكون في ثالث كما يفعل زيد فعلا لرضى عمرو والغاية
ينقسمونها الى ذاتية والى اتفاقية وذلك لان تادي السبب الى المسبب ان كان دائما او اكثريا
فتسمى الغاية باعتبارها غاية ذاتية وان كان تادي السبب الى المسبب متساويا او اقليا فتسمى الغاية
باعتبارها غاية اتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وانت اذا اعتبرت العلة التامة في وجود الكنز لم تجد
في الغايات ما يكون اتفاقيا بالتفسير المذكور للاتفاقي بانه الذي يكون تادي السبب الى المسبب اقليا او مساويا
فان صدور المعلول عن العلة التامة لا يكون الا دائما فان المعلول يستحيل تخلفه عن العلة التامة الا انهم
قد يعنون بالاتفاقي ما يجيء المناهية لا في ذاتها بل يخبر بالاسباب خفية عنا لا نعرفها وان يعني بالاتفاق
وقوع شيء دون علة مرجحة لوجوده فهو محال وقد رسموا الاتفاقي بانه غاية عرضية لامر ارادي او طبيعي
او قسري وقد عرفت ان القسر ينتهي الى الطبيعي او ارادي فيكون الطبيعة والارادة متقدمان على الاتفاق
فالغايات العرضية انما يكون موجودة اذا كانت الغايات الذاتية موجودة فالامور الارادية والطبيعية
لها غايات بالذات والامور الاتفاقية لها غايات بالعرض فالمتحرك الى بلدة لشراء عبد اذا ظفر
بعبده الآبق اتفاقا من غير ان يجعل الخروج لاجله فشراء العبد الذي كان الخروج لاجله غاية ذاتية وظفره
بالعبد الآبق اتفاقي قالوا والسبب الاتفاقي اذا تادى الى غاية الذاتية يسمى بالنسبة الى الغاية
الطبيعية سببا ذاتيا وبالنسبة الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وذلك كالحجر الهابط الى السطح الذي
اذا شج في طريقه ثم وصل الى غاية الطبيعية وان لم يتادى الحجر الى الغاية الذاتية بل توقف عند
الشج فيسمى بالنسبة الى الغاية الذاتية التي لم يصل اليها باطلا والغاية لا يشترطون فيها ارادة
ولا روية فان الامور الطبيعية لها غايات مع خلوها عن الارادة وارباب الصنائع التي صارت
ملكة لهم لا يتفكرون عند الخوض فيها فان العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة ولا يروي في كل صوت
ويردد مع وجود غاياتها ثم الغاية قد يكون نفس الصورة التي حصلت في التخيل التي ينتهي اليها الحركة
كمن تصور منتزها لرفع الملالة فانتقل اليه وربما كانت الغاية غير ما ينتهي اليه الحركة كالذي يقصده
موضعا لملاقاة معشوق وقالوا ان غاية القوة الشوقية اذا لم يحصل بالحركة يسمى تلك الحركة
بالقياس الى تلك الغاية باطلا وان حصلت الغاية بالحركة فان كان مبدا الحركة هو الفكر فالغاية
هو الخير المعلوم او المظنون وان كان المبدأ للحركة شوقا تخيليا وحده يسمى جزافا كالعبث باللحية
وان كان المبدا الشوق التخيلي مع طبيعة او مزاج فيسمى قصدا ضروريا كالتنفس او حركة المريض وان
كان المبدا هو التخيل مع ملكة نفسانية لا يحتاج الى روية فيسمى عادة واذا انضم الى الشوق التخيلي
روية وتادى الى الغاية المطلوبة فلا يسمى عبثا ويحتاج في كل هذه الامور المذكورة الى شوق وتخيل
فان العابث باللحية والنائم والساهي يفعلون افعالا ويتحركون حركات ولا يخلوا عن تخيل لذة او

تبدل حالة

او تبدل حالة مملولة او عدم بقاء وذلك في الفكر لا يدل على عدمه بالكلية فانك قد عرفت في كتاب النفس
ان التخيل لشيء والشعور به لشيء آخر وبقاء الشعور في الذكر شيء آخر وتبين بحيث انكار التخيل لعدم بقائه
في الذكر وغاية الحركة الفلكية ما فوقها والموت غاية نافعة للنفس الناطقة ولنظام النوع وهو من الغايات
الضرورية هذا خلاصة ما ذكره جماعة المشائين وذكر الشيخ الالهي ان الغايات التي بالذات لا يكون
الا في نفس الفاعل وان كل من طلب شيئا فانما يطلبه لمصلحة تعود الى نفسه فان الطالب لمكان او
لدفع ملالة او للقاء معشوق لولا انتفاع وفرح تعود الى نفس الطالب ما طلب وكذا قولهم ان
الغاية قد يكون خارجا عن الفاعل اما في الفاعل اما في المقابل كصورة الكرسي في الخشب او في ثالث
كالفاعل لرضى زيد فان الغاية في هذين القسمين تعود الى ما يكون الغاية في نفس الفاعل فان المحصل
لصورة الكرسي في الكرسي والفاعل لرضى زيد لولا اولوية وفائدة يعود الى نفس الفاعل ما فعل
فهذه الاشياء المذكورة ليست بعلل غائية بمعنى انها اقصى ما يطلب الشيء لاجله بل بمعنى انها نهاية الفعل
لا غير واما البحث التام في الغايات فسيأتي فيما بعد واذا تاملت ما في تقاسيم العلل الاربع تجدها
لا يخلو عن … هلات واما الشرط فهو من جملة العلل الناقصة ثم منه عدمي كزوال المانع فانه له مدخلا
في العلية فان المانع ما لم يرتفع لا يجب الشيء فزوال المانع له مدخل في العلية فهو جزء من العلة
التامة فان المعلول كهوي السقف مثلا لو كان علة التامة هي تجرد الطبع المحرك له الى المركز و[illegible]
الدعامة لو وجب بنفس وجود الفاعل الممنوع فمن صح المنع كالزوايا الثلث كمثلث الواجبة بنفس
وجود المثلث لكنه لما امتنع المعلول بالمانع فيكون نسبته الى ذلك الفاعل الامكان فاذا زال
المانع ترجح حينئذ وجوده على عدمه الا ان الامر العدمي وان كان جزءا من العلة التامة لانا اذا نظرنا
الى المعلول فلا نجده حاصلا الا بعد زوال المانع فلا يجوز ان يكون سببا فاعليا لكون العدم البحت لا يفعل
شيئا فالعدم البحت لا يجوز ان يكون فاعلا ولا معلولا لانه لا ذات له فلا يحصل له فلا يكون مقدورا عليه
ومنه شرط مركب من الوجود والعدم فيجب تقدمها على المعلول كالحركة فان المحصل بها يكون الموصل وعلة
مع عدمها لا مطلقا بل بحد تام وجودها الغير المجتمع مع الشيء فان وجوده وعدمه مطلوبان مع الشيء
فهذه احكام العلل الخمسة الناقصة واما العلة التامة فقد عرفت انها التي يجب بها وجود الشيء وهذه
العلة قد يكون نفس الفاعل وحده وقد يكون الفاعل جزءا منها فان هذه العلل الاربع مع الشرط اذا
اجتمعت كانت علة تامة ثم العلة الفاعلية التامة قد يكون بالذات وهي التي يكون لذاتها مبدأ للشيء
كالنار والاسخنت او للوقت وقد يكون بالعرض وهي التي توجد لها علة فاعلية بالذات ولا يكون كذلك
في نفسها وهي على اقسام اربعة وقد مر ذكرها في اقسام العلة الفاعلية والفاعل المطلق للشيء ما كان
علة لجميع اجزائه سواء كان موجدا لجميع الاجزاء او لبعضها كالجزء الصوري لا غيره او كان موجدا للجزء
الاخير بعد ان وجد باقي الاجزاء من غيره فانه يصدق عليه كونه موجدا للمجموع من حيث هو ذلك المجموع لانه
اوجد ما تم به ذلك المجموع والامر الشخصي الجزئي كالحرارة المعينة لا يجوز ان يكون له علتان فصاعدا
كل واحد علة تامة مستقلة لان كل واحد من تلك العلل ان كان له مدخل في وجود المعلول بحيث يتوقف
عليه وجوده فهو جزء للعلة فيكون المجموع علة واحدة لا علل كثيرة كل واحد منها تامة وان لم يكن له
مدخل في وجود المعلول فليس بعلة ولا جزء علة واما الامر الكلي كالحرارة المطلقة فيجوز باعتبار ما
ان يقال ان لها عللا كثيرة لا بمعنى ان الكلي الذي هي الحرارة المطلقة موجودة في الاعيان ولا بمعنى

ان الموجود في الاعيان يكون له علل كثيرة تامة بل معنى قولنا ان الكلي يجوز ان يكون له علل كثيرة انه لا يمتنع لوقوع جزئياته واحد من تلك الكثرة بحيث يكون موقوفا عليه بخصوصه فان بعض جزئيات الحرارة قد يقع بسبب مجاورة النار وبعضها بسبب الشعاع وبعضها بسبب الحركة فان الاشياء الكثيرة جاز ان يكون لها لازم واحد بالنوع وعرضي مفارق كذلك بخلاف الشيء الواحد من حيث هو واحد فانه يمكن ان يكون له لوازم كثيرة والعلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه فلا يجوز ان يكون لها معلولات كثيرة لما بيناه في تعليقه الا انهم جوزوا ان يكون للعلة الفاعلية الواحدة تصدر عنها اثار مختلفة بسبب اختلاف القوابل كالشمس التي تختلف الوان شعاعها بحسب اختلاف القوابل التي هي الزجاجات المختلفة الالوان وكذلك تبييضها لثوب القصار وتسويدها لوجهه واما العلة القابلة الواحدة فيجوز ان تختلف الاثار فيها بحسب اختلاف الفاعلين فان الجسم الواحد تسخن من الحار وتبرد من البارد وترطب وتجفف اليابس والفاعل الواحد كالنجار مثلا يجوز ان تصدر عنه في القابل الواحد كالخشب اثار مختلفة بحسب انضمام الدواعي والارادات فيتخذ منه السرير والسلم والصندوق وامثال ذلك واذا لم يتوقف الشيء الا على امر واحد فاذا وجد ذلك الامر وجب وجود ذلك الشيء والا لزم ان يكون متوقفا على غيره والمفروض خلافه ه ووجود المعلول يتعلق بوجود العلة من حيث هي على الجهات التي هي بها علة من حضور ما ينبغي وعدم ما لا ينبغي فعند حصول الجميع يجب وجود المعلول وعند انتفاء الجميع او جزء واحد ينتفي المعلول واذا دام وجود العلة دام وجود المعلول وان دام انتفاؤها دام انتفاؤه ايضا

البحث الثاني عشر في ان الموجود ينقسم الى ما بالفعل والى ما بالقوة

ان القوة يطلق على معان عدة فيقال قوة ويعنى بها استعداد وجود الشيء اي حصوله مع لا حصوله فالقوة على الكتابة عبارة عن استعداد وجودها مع لا وجودها والفعل عبارة عن كون الشيء حاصلا والقوة المذكورة تبطل عند الفعل فان الكتابة اذا صارت بالفعل بطلت تلك القوة وقد يقال قوة ويعنى بها القوة التي تصير بها الشيء مستعدا لان تصدر عنه فعل او انفعال وبهذه القوة اي التي يمكن اجتماعها مع الفعل والانفعال فالقوة بهذا المعنى تعم الصور النوعية والاعراض فان الحرارة في الحديدة الحامية عرض ومع ذلك هي مبدا صدور الحرق وكذلك الحرارة في الماء المسخن مع عرضيته وقد يقال قوة ويعنى بها الامر الجوهري الذي يكون مبدا الوجود شيء ما وقد يقال قوة ويعنى بها ما يكون مبدا التغير في شيء آخر ولا يدخل فيه مبدا الامور المجردة عن المادة وقد يعنى بالقوة ما تصير به الشيء منفعلا او لا آخر او به يتاتى عن قبول الاثر واما قوة الانفعال فقد يكون نحو شيء واحد غير متحد وزعمه كقوة الفلك على قبول الحركة فحسب وقد يكون قوة الانفعال على القبول والحفظ كالماء الذي له قوة قبول الشكل الغير الحافظ له وقد يكون القوة للقبول والحفظ معا كقوة الشمع على قبول الشكل وحفظه وله قوة قبول الضدين كالحرارة والبرودة واما الهيولى فان لها قوة تقبل بها سائر الصور والاعراض وان كان وجودها مخصصا لقبول بعض الاشياء دون غيره بسبب فيها من الاستعداد المقتضي لذلك فان الهيولى تستعد بسبب الرطوبة التي قبلها لسهولة الاتصال والانفصال وتستعد بسبب اليبوسة التي فيها لعسر ذلك ويمتنع عليها قبول صورة او عرض بسبب اشتغالها بصورة اقوى او عرض آخر وقولهم في الكتب ان كل حادث لا بد وان يسبقه مادة وامكان فمرادهم بالامكان ه الاستعداد والقرب لا الامكان الخاص الذي هو قسيم الواجب والممتنع فان ذلك من لوازم جميع الممكنات مجردة كانت او مادية فلا يرجح وجود شيء واما الاستعداد والقرب فانه لا محالة يرجح وجود الشيء ولان

الاستعداد يختلف بالقرب والبعد فانه ليس استعداد النطفة لصورة الانسانية كاستعداد وجه النبات لها فان النبات انما تصير انسانا بعد ان يتردد في اطوار كثيرة مختلفة ثم تصير بعد ذلك نطفة وبعد ذلك تستعد لصورة الانسانية ومن الاستعداد ما يكون قريبا غاية القرب ومنه متوسط ومنه بعيد ولكل واحد منها على مراتب ودرجات وليس في الامكان الخاص المذكور قرب وبعد بالقياس الى وجود الشيء وعدمه بل نقول ان الاشياء الممكنة بالامكان الخاص يكون امكان الوجود والعدم فيها معا بجهة واحدة والشيء الواحد بالجهة الواحدة جاز ان يحكم عليه بالامكان الخاص باعتبار شرائط كثيرة فان الهيولى ليس فيها الا جهة القبول ومع ذلك يحكم عليها من حيث ذاتها بحسب اعتبار شروط امور كثيرة غير متناهية وليس كل ما يحكم عليها بالامكان الخاص انما يكون باعتبار شرط فان الذي يمكن باعتبار شرط اذا قطعنا النظر عن ذلك الشرط فاما ان يكون في ذاته واجبا او ممتنعا او ممكنا والاولان محالان والا لزم ان تصير ممكنا عند وجود الشيء فينقلب الشيء من الوجوب والامتناع الى الامكان وهو محال فتعين ان يكون غير ضروري الوجود والعدم لذات القابل فيكون ممكنا لها بحسب ذاتها فيكون فائدة الشرط راجعة الى تحقق الامكان بخلاف الاستعداد الذي يرجح وجود تحقق الوجود لا الى صح اشياء كثيرة متباينة فانه لا يمكن ان يحصل الا بحصول شروط مختلفة بحيث لو قطعنا النظر عن تلك الشروط ما كان الاستعداد ممكن الحصول والقوة على الفعل قد يكون مقتصرة التاثير على شيء واحد من غير ان يؤثر فيما يقابله مثل قوة النار على التسخين دون التبريد وقد يكون القوة مؤثرة في اشياء كثيرة وذلك كالقوة الاختيارية وتسمى هذه القوة قدرة واذا اقترن بالارادة الجازمة جميع ما ينبغي اقترانه في حصول الفعل وانتفى جميع ما لا ينبغي من الموانع كان حصول الشيء واجبا عن تلك ه الارادة لا محالة ويكون المجموع قوة واحدة على شيء واحد والانفعالات الصادرة بالاختيار قد يكون ثابتة على نمط واحد وذلك انما يكون عند ثبوت الارادة وقد يكون مختلفة لاختلافها وانما كانت افعالنا مختلفة غير ثابتة على سياق واحد لعدم ثبات ارادتنا لعجز القوى البشرية ولو كانت ثابتة لثبتت ولما علمت ان الافلاك لها نفوس دراكة وهي متحركة بالارادة والاختيار فيصح باعتبار ما ان يقال ان لها قوة اختيارية على ترك الحركة الدائمة ان شاءت بمعنى ان لها قدرة من جهة ذاتها على ذلك من غير اعتبار شرائط يقتضي وجوب الحركة فان حركاتها لما لم يكن طبيعية لا يتحقق من الرجوع عما هي متوجهة اليه كالحيوانات قطعا في الجبل فانه لو شاء ان يترك الحركة لم يقدر على ذلك بل حركاتها نفسانية واختلاف الارادات على ذي النفس ليس بمحال من جهة الذات وان امتنع بسبب آخر فان الدائم الفعل لو شاء ان لا يفعل لما فعل وقد فعل فما شاء الدائم الفعل ان لا يفعل وليس من شرط القادر على كل شيء ان يترك كل شيء او ان يفعل كل شيء وثبات الارادات الفعلية وافعالها تدل على كمال القوة وتمام الذات فان التام هو الذي لا يغيره اضطراب الارادات و يكون دائم الارادة تام القوة شديدا لا يؤثر فيه شيء اصلا وتغير الارادات والافعال يدل على العجز والضعف فكل قابل لتغير الاثار فيلزمه ضعف والقوة اذا كانت شديدة الاثر فانه يشتد امتناعها عن قبول التاثر كالشمس التي لا يتاثر بانوار الكواكب كتاثر الكواكب بنورها فعلم ان الافلاك لها قوة اختيارية على ترك الحركة من حيث ذاتها وان منع عن ذلك مانع خارج وهو ثبات الارادات ودوام الاشواق المنتظمة على نهج واحد وقواها وان كانت شديدة

ثابتة غير متأثرة عما دونها فهي متأثرة لا محالة عما فوقها مما هو اشرف واقوى منها كالمجردات العقلية فلن يكون
للدواعي والارادات الكثيرة المتغيرة اليها سبيل وكذلك الحكم بعينه في المجردات من دوام اراداتها وثباتها
على نهج واحد وهو المانع لها عن ترك الفعل وان كانت في ذاتها لها قوة على الترك فهي من حيث ذاتها
قادرة على ذلك لكن المانع فكل واحد منها لا يتأثر عما تحته من الانوار الضعيفة ويتأثر عما فوقه وكلما لها كمال
وتمام قواها الذاتية دامت اراداتها وافعالها على نمط واحد ونهج غير متغير والباري تعالى لا اعظم الكمال
لكمال واتمها قوة وشدة وفعل فارادته منتظمة على سياق واحد لا يتغير ابدا لما ذكرناه في الامور الثابتة
وهذا بخلاف الحيوانات المتغيرة الارادات المضطربة الافعال التي تتأثر بقبل الاحوال والدواعي وجماعة
من المتكلمين يزعمون ان القوة لا يجوز ان تتقدم على الفعل لان القوة عرض والعرض عندهم لا يبقى
زمانين قالوا والقدرة والفعل معا فلا يجوز تأخر الاثر عن المؤثر الآن في القدرة حال الاثر لها الا
وهذا الكلام لا حقيقة له ولا حاصل فان كل عاقل يعلم بالضرورة انه اذا كان قائما فهو قادر على القعود
وبالعكس فالقوة تتقدم على الفعل اللهم الا ان يجعل المشية الحادثة داخلة في مفهوم القدرة وذلك
لا ينفك عن الفعل فيصدق ان القدرة مع الفعل ثم القوة ان لم يكن لها اثر فلا يكون قوة وان كان
لها اثر فان لم يتقدم عليه لا بالزمان ولا بالذات ايضا كما هو مذهبهم بل يكون مقارنا في جميع الوجوه
فلا يكون القوة مبدأ لذلك الاثر فلا يكون قوة لان القوة انما يكون قوة باعتبار صحة صدور الاثر
عنها فاذا لم يكن لها اثر في الفعل فيكون وجودها بعده كوجودها قبله ومعه فيكون وجودها كعدمها
فالحق ان القوة تتقدم على الفعل واما القوة على الاشخاص المنتشرة قد يبقى بعد مصادفة اي شخص
اتفق كقوى جميع الحيوانات والنبات ويجوز ان لا يبقى بعد مصادفة واحد من تلك الاشخاص التي
كانت نسبتها مستوية الى اي واحد كان منها والقوة التي تخصصت بشيء فاذا وقع ذلك الشيء في الاعيان
بطلت القوة عليه لا انها بطلت عن حقيقتها بل بطلت عن كونها قوة على الشخص المذكور واذا رأيت القدماء
يقولون انه لا يجوز ان يكون قوة موجودة بالفعل خالية عن الاثر فمرادهم من ذلك القوة الميلية التي هي
مبدأ للحركة فانها تمانع عن التسكين وتلك الممانعة اثر القوة بحيث لو بطلت الحركة والممانعة تبطل الميل
بالكلية والممانعة ليس نفس الميل كما عرفته بل الميل علة والممانعة معلولة **البحث السادس في ان الوجود
ينقسم الى حادث وقديم** قال بعض المتأخرين انه اذا قيل ان الحادث له اول فيعنون به ان لزمان وجوده
اول واذا قيل ان الشيء الفلاني قديم فيعنون انه ليس لزمان وجوده اول وهو خطأ فان في القديم
ما ليس لوجوده زمان كالباري تعالى والعقول فان القديم بالحقيقة ما ليس لوجوده زمان واما
القديم بحسب العرف فهو الذي يطول مدته وهذا القديم بهذا المعنى حادث ولزمان وجوده اول والقديم
اذا اريد به ما يكون وجوده واجبا فالقديم واحد وما عداه من سائر الممكنات حادث واما اذا عني
بالحادث ما يكون العدم سابقا عليه فالذي يقابله هو الدائم الوجود الا ان العقول والافلاك ونفوسها
وكليات العناصر ليست بحادثة بهذا المعنى لان العدم الزماني لا يسبقها وكيف ما كان فان الشيء
لا يخرج عن ان يكون قديما او حادثا وكل حادث لا بد وان يتقدمه امكان وموضوع لذلك الامكان
فانه لو كان واجبا لم يكن معدوما ولو كان ممتنعا لم يكن وجوده فيتعين ان يكون الحادث قبل وجوده
ممكنا فامكانه اما ان يكون نفس ذات الحادث او امرا مغايرا له لا جائز ان يكون امكانه نفس ذاته لوجوه
الاول ان الامكان يقع بمعنى واحد عليه وعلى كل ما خالف ذاته ولو كان الامكان نفس حقيقته لم يكن كذلك

والا لزم

والا لزم ان يكون حقيقته هو حقيقة غيره وذلك محال الثاني انا نتعقل ذات الشيء ثم نتعقل بعد ذلك
كونه ممكنا وذلك يدل على كون الامكان مغايرا للذات الثالث ان امكان الشيء الحادث لا بد وان يكون
موجودا قبل وجوده وحدوثه واما ماهيته فليست بحاصلة ولا ماديته قبل الوجود فامكانه مغاير لماهيته
فهذا الامكان لا يخلو اما ان يكون نفس عدم الحادث او غيره لا جائز ان يكون نفس عدمه لان عدم الشيء
قد يكون مع امتناع وجوده ولا شيء من امكانه يكون مع امتناع وجوده من الثاني انه ذات الحادث ليس
نفس عدمه فاذا لم يكن امكانه نفس ذاته ولا عدمه فاما ان يكون نفس قدرة القادر على ذلك الحادث او
غيره لا جائز ان يكون ذلك الامكان نفس قدرة القادر عليه لان القدرة عليه انما يعلل بامكانه في نفسه
فيقال انما كان مقدورا عليه لكونه ممكنا في ذاته فان ما ليس بممكن لا يكون مقدورا عليه ولو كان الامكان
نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وكان معنى قول القائل ان الشيء المقدور عليه انه ليس
بممكن في قوة قولنا انه ليس بمقدور عليه لانه ليس بمقدور عليه او انه ليس بممكن لانه ليس بممكن ولان تقدير
ان الامكان نفس قدرة القادر وهو محال لان قولنا انه ليس بمقدور عليه لكونه ليس بممكن قول صحيح
معقول والقولان الاخيران فاسدان فثبت ان كل حادث فامكانه حاصل قبله وهو مغاير لهذه الامور الثلثة
ولا يجوز ان يكون هذا الامكان طبيعة تقوم بذاتها لوجهين الاول ان ما هو قائم بذاته فهو مستقل [illegible]
فلا يتصور عليه [illegible] وكل [illegible] لا يكون وصفا له والوجه الثاني انه لو كان الامكان قائما بذاته ليس
لكونه وصفا لبعض الاشياء اولى من غيره [illegible] البعض
لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واذا لم يصلح ان يكون وصفا لبعض الاشياء فاما ان يكون
وصفا لجميع الاشياء وهو محال او لا يكون وصفا لشيء منها وهو محال ايضا فان الامكان يتصف بكونه غير
في الاشياء فهو غير قائم بذاته فيحتاج الى موضوع يقوم فيه ويكون معنى امكان الشيء في الموضوع كون
ذلك الشيء فيه بالقوة كامكان الماء ان يصير هواء فيه امكان الحادث لا يجوز ان يكون امرا لا تعلق له
بالحادث بوجه من الوجوه والا لزم ان لا يكون الامكان امكان ذلك الشيء ولا يجوز ان يكون الامكان امرا لا
فيجب ان يكون ذلك الامكان له تعلق بالحادث واذا كان ذلك الامكان سابقا على الحادث وله
قوة وجوده في الهيولى فاما ان يكون فيه مادة كالاعراض او في المادة كالاجسام المركبة النوعية
المؤلفة من المادة والصورة او مع المادة كالنفوس الناطقة واقلها الاعراض الحادثة التي في المادة لله
المادة انما هو بسبب تقومها بالمادة ولكون الفاعل لما لم يتغير فلا بد في حدوث الحادث من تغير القابل
بالضرورة لكن وجوده في وقت مخصوص لا لان تقومها بالمادة انما هو تقوم الوجود لا التقوم الماهية
واما افتقار الحادث الذي هو مع المادة الى المادة فبسبب ان [illegible]
في حدوث الحادث لتغير القوابل فانه ما هو في حكمه وان كانت النفس لا تحتاج الى المادة في وجودها وذلك
لانها تكتسب بها الكمالات العقلية بواسطة العلاقة البدنية والنفس لا يحتاج الى المادة في قوامها في تقويم
الوجود ولا في تقوم الماهية واما افتقار الحادث عن المادة كالاجسام النوعية الى المادة فانما هو في
تقوم الماهية لان المادة جزء من الانواع الحاصلة منها كالهواء والماء فان كل واحد منهما لا يكون مجردا
الصورة الهوائية والمائية بل يكون مركبا من الصورة والمادة كما عرفته سواء كانت الهيولى نفس
الجسم كما هو رأي القدماء او جزؤه كما هو رأي الشيخ فان كل واحد من الاجسام النوعية لا يقبل
لا بالجسم الحادث عن المادة فهو كل الرأيين الحادث مع المادة يكون حقيقته متقومة بالمادة

امكانه صح

هواء فهذا الفصح ان كل حادث لا بد وان يتقدمه امكان وموضوع
يحل فيه ذلك الامكان ويجب ان تعلم ٤

وهيولى العناصر الاربعة فهي الكائنات الفاسدات واحدة اذ لو كانت كثيرة لكان الفاسد يفسد مع مادته وكذلك الكائن يحدث مع مادته بسبب حدوث الحادثات من غير ان يتقدمه استعداد وذلك محال لانه يؤدي الى تغير الفاعل الذي يمتنع تغيره وقد قسموا الموجود الى ما يكون بالفعل من جميع الوجوه من غير ان يقارنه قوة بوجه من الوجوه كالباري تعالى والى ما يكون بالفعل بحيث لا يقارنه القوة في الاعيان الا ان الذهن يلاحظ رفعه عند انتفاء غيره كالعقول المفارقة والى ما يكون بالفعل من جهة ذاته ويكون بالقوة في هيئة من الهيئات كالافلاك ونفوسها فانها من حيث الذوات الجوهرية والهيئات الدائمة بالفعل ومن حيث حركات المتجددة والارادات الحادثة فانها بالقوة والى ما يكون بالفعل من جهة وجوده الا انه يقارن قوة وجود امور كثيرة مما تصير به بالفعل نوعا من الانواع المعينة كالهيولى المشتركة من العناصر فانها وان كانت موجودة بالفعل فانها بالقوة من جهة صورها وهيئاتها التي يجعلها نوعا محصلا والى ما يكون بالفعل من جهة ذاته نوعا محصلا بالفعل وان كان قد يكون وجوده بالقوة كالصور والانواع التي تكون ذواتها بالفعل انواعا محصلة بخلاف الهيولى التي لا تصير انواعا الا بامور اخرى كالصور وكما انقسم الممكن الوجود الى ما هو بالقوة كالصور والاعراض التي هي بصدد الوقوع والى ما ليس بالفعل ولا بالقوة وهو ما وقع ثم بطل وبعضهم توهم انه كالقوة موجود وان كان يستحيل حصوله ثانيا

بالفعل كما ذكر والى ما هو مو

البحث الرابع في ان الوجود ينقسم الى الواجب والممكن اعلم ان الوجود اما ان يكون ضروري الوجود لذاته ويسمى الواجب او يكون ضروري العدم لذاته ويسمى الممتنع او لا يكون ضروري الوجود ولا العدم ويسمى الممكن والممتنع وان كانت القسمة العقلية اوجبته الا انه لا يجوز ان يجعل من اقسام الموجود فيلزم بالضرورة ان يكون الموجود اما واجبا واما ممكنا والممكن ليس بعدمي صرف والا لكان اما عدم الماهية الممكنة او عدم الماهية الواجبة فان الموجود الذي يكون بهذا الامكان عدمه لا يخلو عنهما لا جائز ان يكون الامكان عدم الماهية الممكنة لان الامكان لا ينافي الوجود لصدق معنى الامكان وهو الذي ليس بضروري الوجود ولا ضروري العدم على الماهية الموجودة فقد يجتمع الامكان مع الوجود والماهية فلو كان الامكان عدم واحد منهما لما جاز ان يجامعه اصلا ولا جائز ان يكون الامكان عدم الماهية الواجبة والا لزم ان يكون الممتنع ايضا عدما للواجب بل هو اولى ان يكون عدمه من كون الممكن عدمه وحينئذ يلزم ان يكون للماهية الواجبة عدمان وهو محال لان الشيء الواحد لا يكون له الا عدم واحد واذا لم يكن الامكان امرا عدميا فهو امر وجودي فلا يخلو اما ان يكون وجوده في الاعيان او في الاذهان لا جائز ان يكون ذلك الوجود في الاعيان لما سيأتي في الامور الاعتبارية فهو امر ذهني واعتبار عقلي والممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده وعند عدم تلك العلة يمتنع وجوده وهو عند قطع النظر عن حضور علة الممكن وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا لا بحسب الذات لامكانه بهذا الاعتبار ولا بحسب الغير لان التقدير انا قطعنا النظر عن ذلك الغير ولا يريدون بذلك ان الممكن في ذاته يخلو عنهما فان ذلك محال لان الممكن لا بد وان يكون اما موجودا واما معدوما لكن وجوده بالغير لا لذاته والا لكان واجبا وعدمه لامتناع وجوده بالغير لا لذاته والا لكان ممتنعا فالممكن لا يخلو عن الوجوب والامتناع لعدم خلوه عن الوجود والعدم وهو عند قطع النظر عن شرط الوجود والعدم ممكن في نفسه لا انه يجب ان يعلم ان الوجوب الحاصل للممكن عند وجود العلة التامة والامتناع عند عدمها لا يجوز ان يكون هو الوجوب والامتناع القسيمان للممكن لان القسيمين يتنافيان ولا يجتمعان معه بخلاف الوجوب والامتناع الحاصلين له عند وجود احد شرطين فانهما لا ينافيا-

بل بمعنى

بل بمعنى انه يصدق على الممكن في حال وجوبه بالعلة وفي حال امتناعه بارتفاعها انه ليس ضروري الوجود لذاته ولا العدم لذاته فالوجود واحد الشرطين يخرج عن حيز الامكان فان الامكان الحقيقي الذي هو غير ضروري الوجود والعدم لذاته لا يخلو عنه الممكن في حال من الاحوال الثلثة فانه في حال وجوبه بالغير او امتناعه بارتفاعه كما ذكرنا موصوف بانه ممكن في ذاته واجب بسبب آخر ولا يجوز انقلاب كل واحد من الواجب والممتنع والممكن الى الآخر وذلك انما هو لذاته وحقيقته وما يكون لذات الشيء يمتنع انفكاكه عنه ومن خاصية الممكن انه يصدق عليه الواجب والممتنع لان الممكن يجب وجوده عند وجود علته ويمتنع وجوده عند عدم علته ولا يصدق على الواجب والممتنع سواء كانا بالذات او بالغير انهما ممكنان عند وجود شرطه فالخارج عن الامكان للممكن انما هو له لذاته دائما وصدق الوجوب والامتناع عليه انما هو على سبيل المجاز فالوجوب والامتناع بالذات هما اللذان لا يمكن ان يصدقا عليه ابدا وهما القسيمان للامكان فان قيل واما الوجوب والامتناع بالغير فيمكن صدقهما وقد عليه على سبيل المجاز وهما ليسا القسيمين الحقيقيين للامكان وهما اللذان يجتمعان معه واعلم ان الممكن يجب اولا ثم يوجد بعد ذلك فوجوبه متقدم على وجوده بالذات والدليل عليه ان الممكن لا يصير موجودا الا بعد ان يترجح وجوده على عدمه لان الوجود والعدم نسبتهما الى ماهية الممكن نسبة واحدة متساوية فلا يصير موجودا ولا معدوما بذاته والا لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح فوجب ان لا يكون موجودا الا بعد ان رجحت العلة وجوده على عدمه فاذا فرضنا وجود العلة التامة فاما ان يكون نسبة ذلك الممكن الى تلك العلة الامكان او الامتناع او الوجوب وفي حال ان يكون النسبة هي الامتناع والامتناع وجوده وح لا يكون العلة المفروضة علة ولا جائز ان يكون نسبة الممكن الى العلة هي الامكان والا احتاج في ترجيح وجود ذلك الممكن على عدمه الى مرجح آخر زائد على العلة المفروضة انها علة تامة ويلزم ان يكون العلة التي هي غير تامة وحكمنا انما حكم على تقدير كون العلة تامة واذا امتنع ان يكون نسبة الممكن الى العلة التامة الامتناع او الامكان تعين ان تكون النسبة هي الوجوب فيجب اولا عن علته ثم يوجد ثانيا فوجوبه متقدم على وجوده بالذات بلا ارتياب وذلك هو المطلوب

ضروري العدم لذاته ولا ينبغي ان يتوهم ان الشيء انما يكون ممكنا عند قطع النظر عن الشرطين فقط وعند مع

البحث الثاني في ان الموجود ينقسم الى الكلي والجزئي ولواحقه وان قد عرفت في المنطق حد الكلي والجزئي واحوال كل واحد منهما والذي ينبغي ان يذكر ههنا ان الكلي من حيث هو واحدا عاما يكون موجودا بعينه في الجزئيات التي تحته فان الانسانية الكلية لو كانت واحدة بالعدد موجودة في زيد وعمرو وبكر وخالد لكان اما ان يكون في كل واحد من تلك الجزئيات بعض الانسانية كلها اذا عدم اي جزئي كان يعدم جزء تلك الانسانية الواحدة الكلية واذا عدم الجزء عدم الكل المركب منه ومن غيره فكان يلزم من عدم جزئي واحد عدم ذلك الكلي وليس الامر كذلك واما اذا كان في كل واحد من تلك الجزئيات كل الانسانية فيكون الانسانية التي في زيد بعينها هي الموجودة في عمرو و مع ان احدهما ابيض وعالم والآخر اسود وجاهل فكان يلزم ان يكون الشيء الواحد الذي هو زيد هو بعينه عمرو ان يكون ابيض اسود وعالم وجاهل وغير ذلك من الصفات المختلفة المتباينة الموجودة في الاشخاص المذكور ذلك ظاهر الاستحالة واما اذا لم يكن في كل واحد من تلك الجزئيات كل الانسانية ولا جزؤها فيتعين ان يكون في كل شخص من الاشخاص انسانية تامة مغايرة للانسانية الاخرى بالعدد فاذا عدم شخص من الاشخاص الانس عدمت انسانية الخاصة دون الانسانية الموجودة في غيره وبالعكس ذلك الانسانية الموجودة في الذهن لا يغيرها عدم شيء من الاشخاص التي لها في الخارج فالحق ان الكلي

تحته اشخاص فلكل شخص منه انسانية تامة بالعدد يختص في ذلك الشخص بغيره لا آخر واما الكلي الذي يشترك
فيه الكثيرون فانه لا يكون الا في الذهن ولا يمكن وقوعه في الاعيان والا لكان له هوية متشخصة ف
متخصصة بصفات يمتنع نسبتها الى ما يشترك فيها غيره فلا يكون كليا فالكلي اذا امتنع وقوعه في
الاعيان تعين ان يكون في الاذهان والا لتعذر الحكم عليه لكون العدم المحض يمتنع الحكم عليه وبه والكلي
من الامور التي يمكن الحكم عليه فهو لا محالة في الاذهان فان قلت هذا معارض بان كل ماهية تكون في الاذهان
فانها متخصصة بالانطباع في الذهن المخصوص فهي مشار اليها وممتازة بالتشخص عن صورة اخرى من
نوعها سواء كانت في ذلك الذهن او في ذهن آخر وهذه الامور كلها زوائد لاحقة بالماهية غير واجبة
لها لذاتها فاذا كانت هذه الامور اللاحقة الزائدة هي التي منعت الماهية الخارجية عن ان تكون كلية
وجب ان تكون مانعة للماهية الذهنية عن ذلك ويلزم من ذلك ان يكون كل ما هو في الذهن غير كلي
وان يكون كل كلي لا يكون موجودا في الذهن واذا امتنع ان يكون الكلي في الذهن تعين ان يكون في العين
لتعذر الحكم على العدم المحض فقد تعارض الدليلان فاما ان يسقطا او يجب عن هذه المعارضة والجواب
الحق ان يقال الفرق بين الصورتين ظاهر وذلك ان الماهية الذهنية ليست بماهية متأصلة في الوجود
الخارجي بل هي مثال لما في الخارج ولا كل مثال بل هي مثال ادراكي لما وقع ويسمى علم ما بعد الكثرة لتأخر
الصورة المثالية عما في الخارج او سيقع ويسمى علم ما قبل الكثرة لتقدم تلك الصورة المثالية على ما في
الخارج فهذه الصورة من حيث انها مثال ادراكي لما في الخارج او لما هو بصدد الحصول يصح مطابقتها للكثرة
وبسبب ذلك يسمى تلك الصورة المثالية كلية بخلاف الصورة الخارجية فانها انما لم يصح ان تكون كلية
لان لها هوية متشخصة في الاعيان ليست بمثالية ادراكية واما الكلي الذي بينا انه لا يكون الا في الذهن
فهي الصورة المأخوذة من بعض جزئيات النوع فيكون تلك الصورة مطابقة لذلك الجزئي ولغيره من
جزئيات ذلك النوع كصورة الانسانية المأخوذة عن زيد مثلا فهي مطابقة له ولكل شخص من
اشخاص النوع الانساني وكذلك يجوز الحكم فيما اذا سبق الى الذهن صورة من عمرو او خالد او من
اي فرد كان من هذا النوع فان الصورة المأخوذة عن اي شخص كان تكون هي الصورة المأخوذة عن
ذلك الشخص الآخر من غير تفاوت اصلا وقد مثل الحكماء ذلك بشمعة احدث نقشا من طابع جسماني
فانه لا يختلف لورود ... به عليه بل يكون الحاصل في الشمعة هو النقش الذي حصل فيها اولا لا غير
ويكون معنى كون الكلي مشتركا هو مطابقة هذه الصورة الذهنية المثالية لكل جزئي من جزئيات ذلك
الكلي كما مر ذكره فهذا هو احكام الصور الذهنية المثالية والامور الخارجية واما الماهية من حيث هي هي
فانها لا تقتضي ان يكون عامة ولا خاصة ولا كلية ولا جزئية ولا واحدة ولا كثيرة كالانسانية فانها
لو كانت من حيث هي انسانية تقتضي العموم لما امكن ان يعرض لها الخصوص وما كان يصح ان يكون الشخص
الواحد انسانا ولذلك لو اقتضت الخصوص لما امكن ان يعرض لها العموم وكذا الحكم في الباقية فاذا
سئل احد من الناس عن الانسانية هل هي واحدة فيجاب بانها من حيث انها انسانية ليست بواحدة و
لا كثيرة ولا الصدق انها من تلك الحيثية لا واحدة ولا لا صدق الوحدة عليها فالعموم والخصوص
والكلية والجزئية والوحدة والكثرة يعرض للماهية من حيث هي ماهية وهي من تلك الحيثية صالحة لحمل
كل واحد منها عليها والماهية الانسانية وان كانت مغايرة لكل واحد من معنى العموم والخصوص والوحدة
والكثرة والكلية والجزئية فهي الكلي اعم من المتقابلين واحد والمنحية الكلية عن بعض الاوائل في ...

المثل

الواحد م

الشي اقتضاء م

المثل الافلاطونية ان الانسانية من حيث هي لو لم تقتض الوحدة لاقتضت اللاوحدة واي الكثرة وحينئذ
ما كان يصح ان يكون الشخص الواحد انسانا ولا بطل اقتضاء اللاوحدة وجب اقتضاء الوحدة فانها واحدة
فانه ليس يقتضي اقتضاء اللاشيء بل يقتضي اقتضاء الشيء لا اقتضاء الشيء فليست الانسانية اذا لم تقتض
الوحدة اقتضت اللاوحدة واي الكثرة بل هي غير مقتضية لشيء منهما فليس اقتضاء اللاوحدة بنقيض
لاقتضاء الوحدة بل لا يقتضي اقتضاء الوحدة ولا اقتضاء الوحدة فيجوز ارتفاعهما معا لاقتضاء الكثرة ومثال
هذا قول القائل ان الجسم لا يقتضي الشفيف لذاته والا لاقتضى اللاشفيف فما كان يصح وجود جسم شفاف
وليس كذا فالجسم لذاته يقتضي الشفيف وهو فاسد فان الجسم اذا لم يصدق عليه انه يقتضي الشفيف وجب
ان يصدق عليه انه لا يقتضي الشفيف ولا يصدق عليه انه يقتضي اللاشفيف وكل متقابلين لا يقتضي شيئا
عنهما الطبيعة كالوحدة والكثرة مثل ذلك الشيء لا يقتضي وجوده ولا لا وجوده فالماهية الانسانية
اذا لم يكن مقتضية للوحدة وجب ان لا يقتضي الكثرة فانها لو اقتضت الكثرة لم يتصور ان يوجد منها واحد
واذا لم يوجد الواحد لم يوجد الكثرة فان الكثرة انما تحصل من الاحاد فعلم من هذا ان الماهية الانسانية من
حيث هي انسانية لا يقتضي الوحدة والكثرة بل هما مقولان على تلك الماهية جميعا اذا عرفت هذا فاعلم
ان الطبيعة الكلية الواحدة لا يصح وقوعها في الاعيان متكثرة الا بمميز فاذا وجدنا من جزئيات كلي
في الاعيان الكثير واحد فلا يخلو اما ان يكون بين تلك الجزئيات اشتراك في شيء من الاشياء او لا يكون
فان لم يكن بينها اشتراك فالامتياز بين تلك الجزئيات انما هو بتمام الماهية كالباري والممكنات وان
كان بين تلك الجزئيات اشتراك فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاشتراك في امر ذاتي او في امر عرضي او
فيهما جميعا فان كان الاشتراك في امر ذاتي فالمميز ان كان من جوهر المميز فالامتياز بالكمال والنقص
كالتمييز بين المقدار التام والناقص وان سمي احد من الناس الكمالية والنقص فصلا فينبغي ان يعلم ان
معنى الفصل فيهما يخالف سائر الفصول الاخرى فان تلك الفصول لا يكون من جوهر الشيء الذي تخصصه
الفصل وان كان المميز من غير جوهر المميز فذلك المميز الذاتي اما ان يكون نفس الماهية او داخل فيها
فان كان نفس الماهية فالامتياز بين تلك الاشخاص بامر عرضي كالانسانية التي يشترك فيها جميع
الاشخاص فانها لما كانت ذاتية كان الامتياز بين تلك الاشخاص بامر عرضي كالطول والقصر والسواد
والبياض وغير ذلك وان كان ذلك الذاتي المشترك داخلا في الماهية فهو اما ان يكون جنسا او
فصلا ويمتنع ان يكون فصلا لان التقدير انه ذاتي مشترك فتعين ان يكون جنسا فالمشترك اذا كان
ذاتيا وهو جنس فالامتياز بالفصل كما اذا اشترك الانسان والفرس والحمار في الحيوانية فالامتياز
بالناطقية والصاهلية والناهقية وقد يقع لاحدهما به الاشتراك والامتياز ذاتي ولا يختلف الحكم فيه فاذا
كان الاشتراك في امر ذاتي ان يكون الاشتراك مع ذلك في امر عرضي او لم يكن واما اذا كان الاشتراك
في امر عرضي فحسب فالامتياز يكون بتمام الماهية كاشتراك الرائحة والطعم والسواد في العرضية فامتياز
كل واحد منها عن الآخر بنفس الماهية لا غيره فتحاصل ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض باحد امور
اربعة اما بتمام الماهية او بالكمال والنقص او بالفصل الذاتي او بالعرضي اذا عرفت هذا فاعلم
ان الحكماء يريدون بقولهم ان الكلي اذا وقع في الاعيان او نشير اليه يكون حكمه كذا وكذا الطبيعة
التي تعرض لها ان يكون كلية كالطبيعة الانسانية والفرسية الموجودة في الاعيان فانها قد تعرض
لها ان يكونا كليتين بحسب بعض الاعتبارات واما ما ذكره بعض العلماء ان كون الشخص نفس تصور

لمانع يمنع وقوع الشركة لا يجوز ان يكون بسبب مقوماته او عارض مفارق فانهما لا يمنعان وقوع الشركة
ولا بسبب لازم فانه يكون متفقا في الكل فلا يمنع وقوع الشركة فبقي ان يكون السبب في منع الشركة
هو المادة وابطل الشيخ الالهي هذا التعليل من وجهين الاول ان الصور والهيئات التي يكون من نوع
واحد اذا وقع في المادة الواحدة منها شخصان في زمانين فالامتياز بينهما انما هو بالزمان لا بالمادة الثاني
ان ما ذكره في التشخص يجيء مثله في الهيولى التي زعم انها المشخصة والمانعة عن الشركة فان الهيولى لما كانت
واقعة على كثيرين بمعنى واحد كان نفس تصورها لا يمنع وقوع الشركة فيفتقر كل واحد من اشخاصها
الى مميز وحينئذ يتأتى ان يقال انه ليس منع الشركة في الشخص الواحد بسبب الهيولى او عارض مفارق
فانهما لا يمنعان وقوع الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فيتعين ان يكون ذلك بسبب آخر وذلك
هو الصور والاعراض الحالة فيها فبطل قوله ان التشخص بسبب كونه مانعا عن وقوع الشركة هو المادة ويجب
ان نعلم ان المميز غير المشخص فان منع الشركة في الماهية المعينة لا يكون بسبب المميز بل منعها للشركة بسبب
تعينها وامتيازها عن غيرها انما هو بمخصصاتها فتشخص الشيء انما هو له في نفسه واما تمايزه فانما يكون له
ذلك بالقياس الى المشاركات في معنى عام حتى لو امكن وجود شيء لا يشاركه شيء في امر من الامور فانه
لا يفتقر الى مميز يزيد على نفس ذاته مع افتقاره الى مشخص فان قلت اذا كانت الهيوليات يمتاز بعضها
عن بعض بالصور والاعراض الحالة فيها وتلك الصور والاعراض اذا كانت من نوع واحد يمتاز بعضها
عن بعض بالهيوليات وذلك دور قلت ليس توقف امتياز كل واحد منهما على الآخر بدور يمتنع وانما
التوقف الممتنع ان يتوقف كل واحد منهما على الآخر حتى يلزم تقدم كل واحد منهما على ذات الآخر او توقف
امتياز كل واحد منهما على امتياز الآخر فهذا هو المحال اما اذا توقف امتياز كل واحد منهما على ذات الآخر
فذلك ليس بمحال وقد مر هذا البحث فاذا اتضح ان المميز هو الذي يفرق بين الشيئين لا الذي يجعل الطبيعة
جزئية مشخصة قالوا والجسمية المتخصصة بالحيوان لا يكون نفس الحيوانية بل جزؤها لان الجسمية لها ذات
متخصصة بفصل الحيوان فيكون اعتبار تلك الذات وحدها غير اعتبارها مع الفصل فالجسم المخصص
بفصل الحيوان لا يكون نفس الحيوان بل المجموع المركب من الجسم المخصص بفصل الحيوان مع الفصل هو الحيوان
والهيئات اذا كانت من نوع واحد يمتاز بعضها عن بعض اما بالمحل واما بالزمان اذا اتحد المحل وقال
بعض علماء المشرقين انا اذا رأينا الشيء الخفي وشبحه في المرآة يكون صورتاهما مرتسمة في محل واحد
وامتياز احد الصورتين عن الاخرى باعتبار نسبة كل واحد من الصورتين الى مبدئيهما فان مبدأ احد
الصورتين هو حامل تلك الصورة ومبدأ الصورة الاخرى هو المرآة ويرد على هذا القائل انه يجوز
اجتماع افراد من نوع واحد في محل واحد بالنسبة الى المبادي والمؤثرات المختلفة فاذا جوز هذا ورد
عليه ما ذكره في البرهان ان النفس لو كانت له وغفلت عنها لحصول صورة اخرى غير صورة المحل لزم
ان تحصل في المادة الواحدة صورتان من نوع واحد وهو محال عنده فيقال له كما جوزت اجتماع
صورتين من نوع واحد في محل واحد بحسب اختلاف المبدأين كما في صورة الشيء وشبحه في المرآة فلم تجوز
ههنا اجتماع الصورتين بحسب اختلاف المبدأين فان احد الصورتين في نفس الشيء لا بتوسط القوة
والصورة الاخرى مثالية حصلت بتوسط القوة فان قلت انكم قد ذكرتم ان الهيئتين اذا كانتا من نوع
فعند اتحاد المحل يمتاز احدهما عن الآخر بالزمان فالزمان اذا كان مقدار حركة الفلك الاعظم فيكون
في محل واحد منه جزآن فبأي شيء يمتاز احد الجزئين عن الآخر واجاب بعضهم عن هذا السؤال بان

اجزاء الزمان

اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها كما ذكرنا في بحث الزمان الا ان هذا الجواب ضعيف لانه اذا جاز
ان يمتاز الاجزاء الزمانية بعضها عن بعض بالذات فلم لا يجوز في كل امرين يكونان من نوع واحد ان يمتاز
احدهما عن الآخر بذاته دون الاحتياج الى مميز وذلك محال ثم ان الاجزاء الزمانية لما كانت مشتركة في الماهية
والمحل فلا بد من الاحتياج الى المميز واما ما اجاب به بعض الناس عن هذا الاشكال وهو ان الزمان متصل
واحد وليس واحدا بالنوع ليكون له جزئيات يفتقر كل واحد منها الى مميز ليس بصواب فان الزمان وان
كان واحدا متصلا من حيث الذات فليس له لا يقبل التجزئة بل هو يتجزى الى اجزاء متمايزة كالمتقدم والمتأخر
والماضي والمستقبل فالجواب الحق ان يقال ان الزمان وان كان له اجزاء الا انها لا يمكن اجتماعها في محل
واحد ليحتاج كل جزء منها الى الامتياز عن الآخر تميزا عينيا واما امتياز تلك الاجزاء بعضها عن بعض
بحسب الذهن والتعقل فيتقدم بعض الاجزاء ويتأخر البعض الآخر والقرب مما يوجد مبدأ في التوهم والبعد
عنه وقد يحصل الامتياز ايضا بين تلك الاجزاء بحسب اعتبار النسب المختلفة بين الكواكب كمقابلاتها
ومقارناتها وتربيعاتها وسائر الانفعالات المختلفة والمناسبات التي تحدث فيما بينها فان قلت
انكم ذكرتم ان الهيئتين المتفقتين بالنوع يمتاز احدهما عن الآخر عند اتحاد المحل بالزمان فيجوز ان يجتمعا
في محل واحد وذلك بان يحدث احد الهيئتين في زمان وتحدث الهيئة الاخرى في زمان آخر فيختلفان
بزمان الحدوث ويبقيان معا بعد ذلك قلت لا يجوز ان يكون الامتياز هو زمان الحدوث فان زمان
الحدوث لذي كل واحد منهما اذا بطل بطل نسبة الهيئتين اليه وحينئذ لا يجوز ان يكون النسبة الباطلة
هي المميزة لان المميز بين الشيئين الموجودين لا بد وان يكون موجودا في حالة تميزهما واما ما ذكره
بعض العلماء ان المقولات ليس فيها ما يتشخص بذاته الا الوضع واما الاين فلا يتشخص بذاته دون
الوضع وهو سهو فانه لا فرق في ذلك بين الوضع وبين سائر المقولات فانه يجوز ان يكون جسمان
على وضع واحد في زمان واحد ويمتاز احد الوضعين عن الآخر بالمحلين والاينين ويجوز ان يكون
الجسمان على وضع واحد في اين واحد في زمانين ويمتاز احد الوضعين عن الآخر بالزمانين فالتشخص
الذي بمعنى منع الشركة للوضع لا فرق بينه وبين باقي المقولات وقال الملك وان ان الجسم له اعتبارات
ثلثة احدها ما يكون به نوعا والثاني ما يكون به جنسا والثالث ما يكون به مادة فاذا اعتبرناه من
جهة ذاته وماهيته الجسمية من غير اشتراط التقييد بالزائد ولا اشتراط التقييد بلا زائد حتى لا يبقى في
التغذي والنمو والتوليد ومقابلاتها فيسمى بهذا الاعتبار جنسا واذا اعتبرناه من حيث انه يضاف
اليه تمام المعنى الذي يمكن ان يكون داخلا فيه فيصير نوعا وفيه نظر فان الجسم لا يصير نوعا جامعا من
الحساسة والمتحركة والنفس بل الجسم مع هذه الامور يكون نوعا واحدا فالجسم جزء النوع لا نوع
في نفسه وليس الجسم المتخصص نوعا بل الجسم مع هذه الامور المذكورة يكون نوعا نعم يجوز ان يكون
الجسم من حيث ذاته دون النظر الى الامور المختلفة حقيقة نوعية واذا اخذنا الحساس في حد لا يوجد
بمعنى انه جزء من المحدود بل يوجد على وجه لا يمتنع عليه الاقتران باي نوع او شخص كان وان كان
الحساس في نفسه يمتنع اقترانه بغير الجسم ولكن ذلك الامتناع ليس لنفس المفهوم بل لامر خارج
وحينئذ يكون الحساس بهذا الاعتبار فصلا والجنس والفصل جزء الحد من دون المحدود ويحملان
على المحدود دون الحد واما قولهم ان فصل الجوهر جوهر لكنه لا يوجد في حده وفصل الكيف كيف الا انه لا يوجد
في حده وعلل بعضهم هذا بان الناطق مفهومه انه شيء ذو نطق والعلم من خارج تخصصه الطبيعة الجنسية

ذلك صح

بينهما صح

رات

القابلة لجميع الاشياء الزائدة على ذاته من حيث انها فيه
فهو بهذا الاعتبار يسمى مادة واذا اعتبرناه من حيث ذاته
صح

ويلزم من ذلك ان يكون فصل الجوهر لجهة الجوهرية في خارج وفصل الكيف لجهة الكيفية في خارج فلا جرم لا يكون
فصل الجوهر في حد الجوهر ولا فصل الكيف في حد الكيف وهذا الكلام مختل فان الناطق وان كان معناه انه
شيء له النطق الا ان الجسم الذي هو الجوهر وان كان لا يدخل في مفهوم ذي النفس ولا يدخل ايضا جوهرية
في مفهومه الا انه يجب ان يدخل في مفهومه النفس ثم ان النفس يدخل في مفهومها الجوهرية وجوهرية النفس
مغايرة لجوهرية الجسم فيجب ان يدخل في حد الفصل ثم انا اذا فرضنا ان فصل الجوهر جوهر فجوهرية الفصل
ان كانت هي جوهرية الجنس فيكون في ذاته غير الجنس واذا لم يكن في حقيقة ذاته جوهرا فيكون بالضرورة
عرضا وان كانت جوهريته مغايرة لجوهرية الجنس مع كون الجوهرية طبيعة جنسية فيجب تخصصها بشيء
وذلك الشيء هو الفصل المفروض ان جوهريته مغايرة لجوهرية الجنس فاذا كانت جوهرية الفصل زائدة
على جوهرية الجنس فيكون مخصصة به وداخلة في مفهومه وحقيقته فيكون جزءا في حدها والحق ان الفصل
عين الجنس في الخارج غير زائد عليه فيكون حال الطبيعة الجنسية هو حال الطبيعة الفصلية من غير تفاوت
وح لا يجوز ان يقول ان فصل الجوهر جوهر بالنسبة الى ما في الاعيان شيء واحد وتفصيل الجنس
وفصل انما هو بحسب الذهن لا غير قالوا انه لا يجوز ان يكون طبيعة ما جنسا في بعض المواضع ونوعا في
موضع آخر فيستغني عن الفصل في الاول ويفتقر في الثاني فان افتقار تلك الطبيعة الى الفصل ان كان
لذاتها لها لا يتقرر الا بالفصل فلا يمكن حصولها الا بالفصل وان كان افتقارها الى الفصل لمعنى
زائد وان كان ذلك المعنى معنى عرضيا فيجوز زواله مع بقاء الطبيعة الجنسية وقد فرضناه كذلك
هذا خلف فصح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون جنسا ونوعا في موضعين فيلزم ان يمتاز
احد الشيئين عن الآخر بفصل ويمتاز الآخر عنه بعدم ذلك الفصل فانك قد علمت ان الفصل
مقوم لطبيعة الجنس المخصصة به فان الناطق مقوم لا لحقيقة الحيوان بل هو مقوم لوجوده وليس
هو مقوم لوجود الحيوان كيفما كان بل يكون مقوما لوجود الحيوان المتخصص بالناطق وهو الحصة التي في
الانسان من الحيوان وانما يكون مقوما لتلك الحصة اذا كانت مفتقرة اليه فيجب ان يكون ذلك الافتقار
لذاتها لا لامر آخر والا لعاد الكلام اليه ولا يستغني عما يقوم وجوده وعدم الفصل لا يكون مقوما للشيء
فان علة الافتقار الى الفصل ليس هو التميز فانه يحصل بالعوارض بل علة الافتقار انما هو تحقق الطبيعة
الجنسية وحينئذ لا يجوز ان يكون سلب فصل فصلا لامر آخر والامور اللاحقة بالماهية اذا لم يكن لها علة
مقتضية لها لذاتها فيكون لحوقها بها لعلة فكل عرضي لا بد له من علة فان كانت الماهية مقتضية له
فعلته نفس الماهية كالزوايا الثلث للمثلث الذي علته نفس الماهية فنسبتها اليه الوجوب اذ لو كانت
نسبتها اليه الامكان لامكن فرض المثلث بدون فرض الزوايا الثلث فان الممكن لا يلزم من فرض
وجوده وعدمه محال اذ لو لزم من ذلك محال لم يكن ممكنا فاذا امكن فرض المثلث بالنسبة الى الزوايا
الثلث وحينئذ يجوز ان فرضه مع عدم ذلك الممكن له من الزوايا الثلث وذلك محال ويمتنع ان
يكون الزوايا الثلث واجبة بغير المثلث والا لكانت ممكنة بالنسبة اليه وقد ظهر انها ليست ممكنة
بالنسبة اليه بل هي واجبة بالمثلث فانها لو لم يكن واجبة بالمثلث ولا بغيرها لم يكن ممكنة في ذاتها د
لكنها ممكنة في نفسها لحدوثها فان كل حادث ممكن ولو كانت واجبة لما عدمت ولو كانت ممتنعة
لما وجدت فهي ممكنة في نفسها فيكون واجبة باحدهما وما لم يكن واجبة بالغير فهي واجبة بنفس
المثلث واما العرضي الذي لا يقتضيه نفس الماهية فلا بد له من علة مقتضية له من خارج اذ لو

لم يكن له

لم يكن له علة لكان اما واجبا وهو محال والا لم يحتج الى محل يقوم فيه ولو كان ممتنعا لم يوجد فتعين انه
يكون ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة مرجحة واذا لم يكن تلك العلة نفس الماهية فتعين ان يكون غيرها
فان العقل الصريح حاكم بانه لا مرجح خارج عن القسمين **البحث التاسع في ان الوجود ينقسم الى متناه**
وغير متناه قد علمت فيما مضى احوال اللانهاية والذي يحتاج اليه ههنا ان اللانهاية الذي هو من خواص
الكم لا يراد به سلب النهاية مطلقا حتى يكون النهاية واللانهاية يتقابلان تقابل الايجاب والسلب
الذين لا يخرج عنهما شيء من الموجودات كالوسع اللافرس وبحسب هذا المعنى يصدق على الباري
تعالى والعقول والنفوس انها لا نهاية لها فانه يصح ان يسلب عنها المعنى الذي لاجله يقال للشيء
انه متناه وذلك المعنى هو الكم ويصح ان يقال للنقطة ايضا انها غير متناهية بهذا المعنى فانها شيء لا جزء له فلا يكون
كما بل مرادهم باللانهاية الذي هو من خواص الكم انما هو سلب النهاية عن المعنى الذي لاجله يصح ان يقال انه متناه
وذلك انما يصدق على الكم او على شيء ذي كم ومعنى اللانهاية التي تجب الكم ان يكون الشيء بحيث اي مبلغ اخذ
منه بقي بعده قدر آخر الا ان الاخذ بالفعل متناه لتناهي الاعداد وبالقوة غير متناه واذا عرفت هذا
فاعلم ان كل عدد يكون احاده موجودة معا وله ترتيب سواء كان وضعيا كالاجسام او طبيعيا كالعلل
والمعلولات والصفات والموصوفات المترتبة فانه يجب فيها النهاية اذ لو كانت غير متناهية لكان
لنا ان ناخذ سلسلة يكون آحادها موجودة معا غير متناهية في العقل في ايهما كان ونحذف في الوهم
من بين اي عددين كان قدرا متناهيا ثم نوصل بينهما في الوهم وناخذ السلسلة تامة مع القدر
المحذوف واخرى دونه لنصير بهذا الاعتبار هناك سلسلتان فنطبق احديهما على الاخرى فاما
ان تذهبا الى غير النهاية فيلزم ان يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال فلا بد في التفاوت ولا
يكون في الوسط للوصل فتعين ان يكون في الطرف فاذا انتهت السلسلة الناقصة والزائدة زادت
بقدر متناه وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فالسلسلتان المفروضتان انهما غير متناهيتين ها
متناهيتان هذا خلف ويمكنك ان تستعمل ههنا برهان الحيثيات فنقول اما ان يكون بين اي حيث
واي حيث كان او بين اي عدد واي عدد كان متناه او لا فان لم يتناه لزم ان يكون الغير المتناهي
منحصرا بين حاصرين مرتين وذلك محال وان تناهى فلا يبقى واحد من احاد السلسلة على ترتيبها الا
وبينه وبين اي واحد كان في الترتيب متناهيا فالكل متناه وقد مر تقرير هذين البرهانين على اتم ما
يمكن في تناهي الابعاد ولولا ان هذا المطلوب من جملة ما ينقسم اليه الوجود فان الموجود ينقسم الى
متناه والى غير متناه وهو ايضا جم في العلم الالهي لما اعدناه مرة اخرى وان كانت الاعادة لا يخلو
عن فايدة واما الشرطان اللذان بهما يتم البرهان فالاول ان يكون الاحاد موجودة معا فانها لو لم
يكن كذلك ما امكن حصول الانطباق المذكور في البرهان الاول لانه لا يتاتى مقابلة كل جزء من
احدى السلسلتين بجزء من السلسلة الاخرى في نفس الامر وكذلك لو لم يكن الاحاد موجودة معا
لم يكن ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وما كان بين اي واحد كان واي واحد اتفق متناه في نفسه
في البرهان الثاني واما الثاني من الشرطين وهو ترتيب الاحاد ومرادهم بذلك هو ان يكون الجزء
الاول من السلسلة الناقصة مقابلا للجزء الاول من السلسلة الزائدة وكذا الثاني بالثاني والثالث
بالثالث وكذا في سائر الاجزاء ولا يمكن هذا في غير ترتيب هذا في البرهان الاول واما في البرهان
الثاني فلا يمكن انحصار الغير المتناهي بين حاصرين دون ترتيب فعلم من هذا ان كل ما لا يكون آحاده

موجودة معا ولا ترتيب له فلا يكون له مجموع داخل في الوجود فان المجموع الذي لبعض آحاده معدومة
يكون من تلك الحيثية معدوما وهو محال فان الفاقد كاحد الشرطين كالنفوس الناطقة التي لها مجموع من
غير ترتيب او الحركات الفلكية التي لها ترتيب ولا مجموع لها في الخارج فانهما لا يجب فيهما النهاية
قالوا والنفوس البشرية لا يلحقها زوجية ولا فردية لانهما من خواص الكم المنفصل وهو في الذهن والمعقول
لا يوصف بالنهاية واللانهاية لا في الذهن ولا في الخارج اما الاول فلان كل ما يتصوره الذهن بالفعل
فهو متناه والنفوس الكثيرة كذلك فلا ينحصر في الذهن واما الثاني فلاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى
مفصلا واما في الخارج فلانها لا مجموع لها مرتبا فلا اجتماع فلا تعلق ويجب ان يعلم انهم اذا قالوا
الحركات غير متناهية في الخارج لا يجوز ان يكون هذه القضية موجبة معدولة فانها تستدعي وجود
الموضوع في الخارج اذا كان الحكم بثبوت المحمول للموضوع في الخارج ايضا والحركات لا مجموع لها في
الخارج ليمكن ان يصدق عليه كونه متناهيا او غير متناه فبقي ان يكون هذه القضية صادقة بمعنى السلب
البسيط لا غير وبالجملة فكل ما يكون له آحاد موجودة معا فلا يكون له مجموع في الخارج اصلا **الفصل**
الرابع في تحقيق الامور الذهنية والاعتبارات العقلية فنقول ان تحقيق هذه الامور من المهمات
الحكمية التي ينحل بها اكثر الشكوك والشبهات الموردة على العلوم الحقيقية فيجب على الطالب اليقين
بتحقيقها وكشف اسرارها والتبادر الى معرفة تفاصيلها واحوالها ولما كانت الكمالات الانسانية انما
تحصل بالعلوم العقلية التي مباديها من المحسوسات وكان من دأب الرحمة الالهية والعناية الربانية
ان لا يمنع اغراضا وربما يحتاج اليه الاشخاص ولا يبخل بشيء مما هو داخل في مصالح الانواع بل هو الذي
اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فلا جرم بنى البارئ جل جلاله بالوسائط العقلية من الاركان العنصرية
للنفوس الانسانية هياكل كاملة البنيان مشيدة الاركان على اتم ما ينبغي وافضل ما يمكن ليكون مساكنها
ومنازل للنفوس وفتح في هذه الهياكل ابوابا شتى بعضها ينفذ الى عالم الحس كالحواس الظاهرة وبعضها
ينفذ الى عالم المثل المعلقة وهي الحواس الباطنة والنفس الناطقة في ذاتها باب وعين ينفذ الى عالم
الملكوت وجعل على كل باب من هذه الابواب قوة يدرك النفس عند سعيها واستخدامها انواعا من التي
الموجودة في ذلك العالم المخصوص فاذا حصلت النفس مبادي علومها من هذه القوى بانتزاع الكليات
من الجزئيات فحينئذ تعمد اليها فتركبها تركيبا حديا او رسميا او قياسيا وتتوصل بهذا الطريق وبجملته
الى ادراك المجهولات التصورية والتصديقية ولا يتم لها هذا الامر الا باعتبار امور تعتبر مما هو من النفس
لا هويات لها في الخارج تحتاج اليها في الوضع والحمل كالوجود والوجوب والامكان والامتناع والجوهرية
والعرضية وغير ذلك من الاعتبارات التي سيأتي الكلام عليها مفصلا فيعرف النفس بسبب اعتبار هذه
الاشياء كيفية نسبة المحمولات الى موضوعاتها على صلة من انتاج الاقيسة الصحيحة ولولا هذا لتعذر
عليها معرفة اكثر الحقائق وذلك لانا اذا حكمنا بامر على امر وكان ذلك الحكم حاصلا بعينه كالحكم
بوجود البارئ تعالى او وجوبه او امكان العالم او بامتناع شريك البارئ او بجوهرية المجردات و
الاجسام او بعرضية الالوان وغير ذلك من الاحكام ولم نعلم ان هذه المحمولات لها حقائق في الخارج
ام هي اعتبارات ذهنية محضة فانه لا يتم غرضنا ولا يحصل مطلوبنا من تحقيق العلوم والكشف عن حقائق
العلوم فيبقى نفوسنا ملتبسة بكدورة مع ابداء الشكوك والشبهات وهذا الحكم عام في جميع احوال العلم
واذا كانت هذه الاعتبارات على هذه الصفة فيجب علينا صرف الهمة الى التحقيق احوالها وكشف

قناع

قناع الحيرة عن مظان الشبه فيها وحكاية ما قيل فيها من المذاهب ان جماعة من الخائضين في العلوم الذين لا قدم
لهم راسخ فيها زعموا ان لها هويات في الخارج ووقع بهذا السبب في العلوم خبط عظيم وشبه كثيرة لا يزول
الدهور ولا يزول وهذه الاعتبارات هي كالوجود والوجوب والامكان والامتناع والوحدة
والكثرة والعدد والجوهرية والعرضية واللونية والكلية والجزئية والذات والحقيقة والماهية والشيئية
والمقولات العشر من حيث مقوليتها ومحموليتها وكذا جميع المحمولات الكلية اجناسا كانت او فصولا
او خواصا والانواع كلها اعتبارات عقلية وجميع العدميات التي يشترط فيها الامكان كالسكون والعمى
والظلمة اعتبارات ذهنية وكذا النفي والاثبات والعلية والمعلولية لا من حيث انها نفس او عقل او جسم
وصف اعتباري وزوال المانع له مفهوم يحصل في الذهن والصفات العقلية اذا اشتققنا منها وحملنا
صارت امورا عقلية كقولك زيد ممكن او ان يكون كاتبا او يمتنع ان يكون حجرا او يجب ان يكون حيوانا
فالامكان والممكنية والامتناع والممتنعية والوجوب والواجبية اعتبارات ذهنية وكذلك ما اشبهها
وقبل ان نشرع في بيان كل واحد من هذه الامور لا بد من ذكر القسطاس الذي ذكره الشيخ الالهي في كتاب
التلويحات فانه الاصل والاساس لهذا الباب ولم يكشف احد من الحكماء اسراره كما كشفه هذا الشيخ
فقال في هذا القسطاس اذا اخذنا في الوجود العيني امتدادين معينين احدهما طوله ثلثة اذرع
قسمناه وكل ما مقداره ثلثة اذرع ج والثاني طوله ذراعان قسمناه وكل ما مقداره ذراعان
ب فالامتداد الاول المعين الذي كان طوله ثلثة اذرع يكون له في الذهن ثلثة اعتبارات الاعتبار
الاول انه امتداد والثاني انه ثلثة اذرع والثالث انه هذا المعين وهذه الثلثة مترتبة بالعموم و
الخصوص فان الاول وهو كونه امتدادا اعم من كونه ثلثة اذرع او ذراعين والثاني وهو كونه ثلثة
اذرع فانه يكون اعم من هذه الثلثة اذرع او تلك الثلثة والثالث وهو كونه هذا المعين كونه اخص
من الاعتبارين الاولين وهذه الاعتبارات الثلثة متغايرة في الذهن واما في الخارج فهي كلها
شيء واحد بسيط وكذلك يكون حكم الامتداد الثاني الذي كان طوله ذراعين فان له في الذهن
اعتبارات ثلثة وهو في الخارج شيء واحد بسيط وكذلك يكون الحكم في السواد والبياض والحلاوة
والاشياء التي لها لون تعليم فان كل واحد منها له في الذهن اعتبارات اربعة احدها كونه عرضا والثاني
كونه لونا او طعما والثالث كونه سوادا او حلاوة والرابع كونه هذا المعين فهذه الاعتبارات
كلها متغايرة في الذهن وهي كلها في الخارج شيء واحد بسيط لا كثرة فيها اصلا اذا عرفت هذا فاعلم
ان الامتداد المطلق يعم جزئيات ج الذي هو ثلثة اذرع وجزئيات ب الذي هو ذراعان كما
يعم ج جزئياته العينية و ب جزئياته العينية فاعتبار البعد الاطول الذي هو ثلثة اذرع عن
البعد الاقصر الذي هو ذراعان بعد اشتراكهما في مطلق البعدية ليس بامور زائدة بل بنفسها
ولنسم هذا الاعتبار بالكمال والنقص والشدة والضعف فاذا بينا ان الكثرة انما هي باعتبار الذهن
واما في الخارج فلا كثرة فيها بل هي بسيطة ولا يحتاج في بيان ب طرحه هذه وامثالها الى البرهان
وان كان قد يحتاج الى التنبيه والخطاب ولا دليل ولا يمتنع ان الامتياز اذا كان بين الاشياء بالكمال والنقص
ان يمتاز احدها من ذلك بامر آخر غير الكمال والنقص او الامتياز اذا كان واقعا بالكمال والنقص
لا يكون الامتياز بغيره الحكم لازم له عند التفاوت هكذا يكون في الامور الحكمية ولنشرع الان
في بيان كل واحد من هذه الامور الاعتبارية **فنقول اما الوجود** فقد اختلف الناس فيه على ثلثة

مذاهب فذهب المشاؤون الى انه زائد على الماهيات في الخارج وكانت هويته واقعة في الاعيان وذهب آخرون من الحكماء ممن هو اشد استقصاء في النظر الى ان الوجود زائد على الماهيات في الذهن لا في العين واما الذي في الخارج فهو شيء واحد فهاتان الفرقتان هما المشار اليهما في الانظار والعقول عليهما في الافكار وذهب قوم من المتكلمين الذين هم في الحقيقة من عوام الناس الى انه لا يزيد على الماهيات لا عينا ولا ذهنا وهو فاسد لانه لو كان كذلك لكان قولنا الانسان موجود جاريا مجرى قولنا الانسان انسان والموجود موجود وكذلك اذا قلنا النخل ليس بموجود يكون كما قلنا النخل ليس بنخل ثم الذي يدل على كون الموجود زائدا على الماهيات ان الوجود مشترك بين الموجودات ولا شيء من نفس خصوصيات الماهيات بمشترك بين الموجودات فلا شيء من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات بل يكون الوجود زائدا عليها اما ان الوجود مشترك فبين من وجوه الاول انا نتصور الوجود ثم نحكم بصدقه على كل موجود ولو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لامتنع الحكم بصدقه على كل واحد منها الثاني انا نفهم معنى الوجود والعدم ونحكم انه اذا صدق احدهما كذب الآخر وبالعكس فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الموجودات لما لزم ذلك لجواز ان يكونا معا الثالث انا اذا جزمنا بكون الشيء في الاعيان فانه لابد وان نجزم بكونه موجودا ولو لم يكن الوجود مشتركا لما لزم من الجزم بكون الشيء في الاعيان الجزم بكون الوجود صادقا عليه لجواز كذب غيره من المفهومات عليه عند الجزم بكونه في الاعيان فالوجود مشترك بين جميع الموجودات واما بيان ان خصوصيات الماهيات غير مشتركة فهو مستغن عن البيان ولانا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها ونعقل الوجود ونشك في ان المتصف به اي شيء هو وذلك يدل على كون الوجود زائدا على الماهية فبطل قول من قال ان الوجود لا يزيد على الماهية لا عينا ولا ذهنا و اما المذهب الثاني وهو القائل بان الوجود زائد على الماهية في الاعيان والاذهان فاستدلوا على صحة مذهبهم بوجوه الاول انا نعقل الماهية دون الوجود وكل امرين عقل احدهما دون الآخر فهما متغايران في الاعيان فالوجود مغاير للماهية في الاعيان واجيب بانه لو لزم من هذا الدليل ان يكون الوجود زائدا على الماهية في الاعيان لكان يلزم منه ذلك ان يكون وجود الوجود زائدا على الوجود فانا نعقل وجود العنقاء ونشك هل له وجود في الاعيان ام لا ولو كان الوجودان واحدا اعني وجود العنقاء ووجود وجودها لامتنع تعقل احدهما مع الشك في الوجود الآخر كما ذكرتموه في الماهية ووجودها ثم يعود الكلام الى وجود الوجود وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون هناك وجودات مترتبة موجودة معا غير متناهية وقد عرفت بطلانه فان قلت ان وجود الوجود لا يزيد على نفس الوجود لان الوجود لا ذات له وراء الوجود فذاته وماهيته هو انه وجود فقط واما سائر الماهيات فانها تكون موجودة بالوجود فالوجود للوجود غير زائد عليه بل هو نفسه وهو له بالذات واما وجود غيره من الماهيات انما يكون بالوجود ونظير هذا القبلية والبعدية فانهما يكونان للزمان لذاته بمعنى انهما لا يزيدان على ذاته وهما يلحقان الاشياء التي هي غير الزمان بواسطة الزمان قلت في الجواب انا نتصور الوجود المضاف الى العنقاء ونشك في ان له في الاعيان وجودا ام لا كما نتصور الماهية ونشك في وجودها فلما كان تعقل الماهية مع الشك في وجودها دالا على كون الوجود زائدا على الماهية فليكن تعقل نفس الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجوده دالا على كون الوجود مغايرا لذلك الوجود ثم يعود الكلام الى وجود الوجود الزائد وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون في الوجود وجودات مترتبة

موجودة

موجودة معا في الاعيان وقد عرفت استحالته وهذا المحال انما لزم من فرض الوجود زائدا على الماهية في الاعيان فالوجود لا يزيد على الماهية في الاعيان وايضا لو كان كون الوجود موجودا هو نفس كونه وجودا لا انه يكون موجودا بوجود زائد عليه لكان يجوز ان يكون معنى كون الماهية موجودة هو نفس تلك الماهية وكان يلزم من ذلك ان يكون معنى كون السواد موجودا هو نفس كونه سوادا فكان حينئذ لا يمكن ان يخرج عن الوجود كما لا يمكن ان يخرج السواد عن ان يكون سوادا فكان يمتنع عدمه وليس الامر كذلك فليس كون الوجود موجودا هو نفس كونه وجودا فلو كان الوجود زائدا على الماهية في الاعيان لكان للوجود . . . . . وجود الى غير النهاية وايضا لو كان وجود الوجود زائدا في الاعيان على نفس الوجود لما امكن وجود حادث والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية فيكون له صورة في الاعيان ولوجود ذلك الوجود صورة عينية اخرى وهلم جرا الى غير النهاية واذا كان المحصل لوجود الماهية في الخارج انما هو الفاعل وهو لا يحصل وجودها الا بتحصيل وجود وجودها الى ما لا يتناهى وحينئذ لا يمكن الفاعل ان يحصل الوجود للماهية الا وان يحصل وجودات غير متناهية ويلزم من ذلك ان لا يحدث حادث الا ويحدث قبله حوادث غير متناهية مترتبة موجودة معا وذلك محال والمتوقف وجوده على امر محال فهو محال ايضا الوجه الثاني في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا وعينا انا نتمكن ان نحكم بان الانسان موجود في الاعيان ونميز بين هذا الحكم وبين الحكم بكونه موجودا في الاذهان فلو لم يكن الوجود زائدا على الماهية في الاعيان والا لم يكن الامتياز المذكور موجودا حاصلا والجواب ان الحكم على الانسان بانه موجود في الاعيان انما كان من قبل الذهن فحكمنا عليه من جهة انه موجود في الاعيان لا ان وجود الانسان موجود في الاعيان وهذا كما يقال الخلاء ممتنع في الاعيان ومعناه ان الخلاء المحكوم عليه من جهة الذهن بانه ممتنع في الاعيان لا ان معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان والا لوجب ان يكون ما ثبت له الامتناع موجودا في الاعيان وذلك محال واذا لم يلزم ان يكون ما ثبت له الامتناع موجودا في الاعيان فلا يكون نفس الامتناع موجودا في الاعيان فلا يلزم ايضا ان يكون الوجود موجودا في الاعيان حين قلنا الانسان موجود في الاعيان الوجه الثالث ان الوجود لو لم يكن موجودا في الاعيان لزم ان يكون معدوما في الاعيان لان الشيء لا يخلو عن الوجود او العدم واذا كان معدوما في الاعيان كان المحكوم عليه بقولنا شيء كذا موجود في الاعيان يكون بعينه معدوما فيها وهو محال والجواب ان الوجود والعدم لما كانا امرين اعتباريين لا صورة لهما في الاعيان فلا يلزم من كون ما ثبت له الوجود موجودا في الاعيان ان يكون لوجوده هوية في الاعيان بل الصفات الثابتة للشيء تنقسم الى ما يكون لها وجود في العين والذهن معا كالسواد والبياض والحلاوة وغيرها والى ما يكون وجودها العيني هو كونها في الذهن لا غير ولا صورة لها اخرى عينية مغايرة للذهنية كما كان في السواد وغيره كالوجود والامتناع والامكان وامثالها من هذا القسم الوجه الرابع ان الوجود لو لم يكن له هوية في الاعيان بل كان اعتباريا ذهنيا محضا لكان الذهن اذا قرن الوجود باي ماهية كانت تصير تلك الماهية موجودة في الاعيان وليس الامر كذا والجواب ان الامر الاعتباري الذهني ليس بحيث يكون متساوي النسبة الى جميع الماهيات ليصدق على جميعها بل الذهني لا يلحق اعتبارا الا بما يليق به فان لكل ماهية خصوصية لا يصدق عليها كل اعتبار لحق بها فان الامتناع لا يصح الحاقه بالماهيات الموجودة ولا الامكان بالماهيات الممتنعة الوجه الخامس ان الفاعل اذا اوجد ماهية بعد ان لم يكن فهو ان لم يفد

الوجود كانت بعد على العدم وليس كذا وان افاد بها الوجود ويلزم ان يكون الوجود حاصلا لها في الخارج
والجواب ان الوجود امر اعتباري فلا يكون الفاعل مفيدا له بل الذي يفيده الفاعل انما هو نفس الماهية لا ان
الماهية شيء يفيدها الفاعل امرا آخر هو الوجود ثم على تقدير ان يكون المفاد هو الوجود يعود الكلام
اليه في ان الفاعل ان لم يفد الوجود وجودا آخر فهو كما كان وان افاده شيئا هو الوجود فللوجود وجود
الى غير النهاية فان قالوا بان الفاعل انما افاد نفس الوجود فقط لا وجود الوجود فيقال لهم فلم ما قلتم
مثل ذلك في اصل الماهية ان الفاعل هو المفيد لها لا الوجود الاعتباري فان قال بان الذي افاده
الفاعل للوجود انما هو الوجوب دون الوجود فيقال ان الكلام يعود الى نفس الوجوب كما كان عائدا
الى الوجود واذا ابطلت ادلة هؤلاء القوم الذين يقولون ان الوجود زائد على الماهية في الاعيان
لا يلزم ان يكون الحق ما يناقض ذلك لجواز ان يكون الاستدلال فاسدا والمذهب حقا فلا جرم نحتاج
في ابطال هذا المذهب الى دليل آخر وذلك الدليل هو ان الوجود لو كان زائدا على الماهية في الاعيان
لكان اما جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون جوهرا والا لم يكن صفة للماهيات فان الجوهر لا يصلح ان يكون
صفة لا لجوهر ولا لعرض فتعين ان الوجود اذا كان زائدا ان يكون عرضا فالماهية القابلة للوجود
العرضي اما ان يكون قبل الوجود او بعده او معه لا جائز ان يكون قبله والا لكانت الماهية موجودة
قبل وجودها ويلزم من ذلك احد الامرين اما تقدم الوجود على نفسه او ان يكون قبل الوجود وجود آخر
ثم كان الكلام عائدا الى وجود الوجود وهكذا الى ما لا يتناهى ولا جائز ان يكون الماهية بعد الوجود والا
لكان الوجود العرضي متقدما عليها فيكون مستغنيا عن الحلول فيها قائما بنفسه فلا يكون عرضا وقد وصف
به الماهية وقد فرضناه كذلك هذا خلف ولا جائز ان يكون الماهية مع الوجود لا قبله ولا بعده
لان الماهية انما هي موجودة بالوجود ولا مع الوجود ولو كانت موجودة مع الوجود لكان للماهية
وجود آخر مغايرا للوجود الذي نحن الآن متكلمون فيه وذلك محال واذا بطل ان يكون الوجود
وجودا جوهرا او عرضا بطل ان يكون موجودا زائدا على الماهية في الاعيان وان كان لا بد وان
يزيد عليها في الذهن وان اردت ان تزداد في الاستبصار فانظر في اذا اخذت الموجودات شيئا
وسبرتها تجد انه لا يكون في الخارج ماهية ووجود ولا يمكن ان يقال ان الوجود في الخارج اضافة الى
امر آخر هو الماهية فان المفروض ان جميعها شيء واحد لا يخرج عنه شيء فلا يصح ان يقال ان تلك
الماهية تكون في الاعيان او في خارج الذهن لانه ليس هناك الا الماهية الواحدة الخارجية فقط
واذا بطل قول من قال ان الوجود يزيد على الماهية عينا وذهنا وقول من قال انه لا يزيد على
الماهية عينا وذهنا بقي ان يكون الحق ان الوجود يزيد على الماهية ذهنا لا عينا وهو المطلوب
طريق آخر لو كان الوجود زائدا على الماهية لكان له نسبة الى الماهية ولتلك النسبة وجود ما
في الاعيان ولذلك الوجود نسبة اخرى وهكذا الى غير النهاية فيلزم وجود سلسلة مترتبة
موجودة معا وذلك محال والوحدة ليست بزائدة على الماهية في الاعيان والا لكان في الخارج
ماهية ووحدة فهما اثنان فلكل واحد منهما وحدة فيكون للماهية وحدة وللوحدة اخرى وهكذا
لوحدة الوحدة وحدة ولوحدة الماهية وحدة اخرى وهكذا الى غير النهاية وهو محال وهذا
انما لزم من اخذ الوحدة امرا زائدا على الماهية في الاعيان فهي من الامور الاعتبارية العقلية وكذلك
يمكنك ان تركب في الوحدة والوجود سلسلة اخرى غير متناهية واذا كانت الوحدة من الامور

الاعتبارية

الاعتبارية الذهنية فالعدد والذي هو مؤلف منها يجب ان يكون من الاعتبارات العقلية ثم الذي يدل على كون
العدد والكمية من الامور الاعتبارية ان الاربعة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت اما جوهرا او عرضا و
لا جائز ان يكون جوهرا والا لما احتاجت الى محل فتعين ان يكون عرضا موجودا قائما بالانسان مثلا
او بالفرس فاما ان يكون في كل واحد من اشخاص الانسان او الفرس في كل الاربعة او بعضها او لا كلها
ولا بعضها والاول بين الفساد والثاني وهو ان يكون في كل واحد من تلك الاشخاص بعض الاربعة
وذلك البعض هو الوحدة فلا يوجد في كل شخص من الاشخاص الا الوحدة دون الاربعة فالوحدة و
الاربعة ليس لها محل الا العقل والثالث وهو ان لا يوجد في كل واحد من اشخاص الانسان لا كل
الاربعة ولا بعضها فيتعين ان يكون محلها العقل وذلك هو المطلوب واما الامكان فحكمه حكم
الوجود في انه لا يزيد على ماهيات الممكنات في الاعيان اذ لو كان الامكان زائدا في الاعيان لكان
موجودا من جملة الموجودات فيكون بالضرورة اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا جائز
ان يكون واجب الوجود لذاته والا لما صح ان يكون وصفا لغيره لان ما كان وصفا لشيء فلا بد من
افتقاره الى ذلك الشيء والمفتقر الى الشيء يمتنع ان يكون واجب الوجود لذاته لكنه الامكان يتصف
به جميع الماهيات الممكنة فيستحيل ان يكون وجوده واجبا لذاته ولا جائز ان يكون ذلك الوجود ممكنا
لذاته والا لافتقر الى علة وتلك العلة هي الماهية لا محالة لان كل ممكن الوجود لذاته فهو واجب
الوجود بالغير ووجوب الممكن انما حصل من غير الماهية بالغير فوجود الممكن معلول للماهية وكل معلول
ممكن فوجود الممكن ممكن والا لزم ان يكون واجبا والواجب ليس بمعلول فوجود الممكن لا بد وان
يكون ممكنا فيكون للامكان امكان آخر ويعود الكلام اليه في ان هذا الذي هو امكان الامكان اما ان يكون
نفس وجود الامكان او زائدا عليه ومحال ان يكون امكان الامكان نفس الامكان لان امكان الممكن
يجب ان يكون قبل وجوده وكل ما يجب ان يكون قبل الشيء لا يجوز ان يكون نفس ذلك الشيء فيتعين الاول
ان كان الامكان ليس نفس وجود ذلك الممكن اما كون الامكان قبل وجود الممكن
فلان وجود الممكن معلل بامكانه فيصح ان يقال انما وجد لانه كان ممكنا ولا يقال انما امكن لانه وجد
وما علل الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما بيان الكبرى وهي ان كل ما وجب قبل الشيء لا يكون نفس
ذلك الشيء لامتناع تقدم الشيء على نفسه فوجب ان يكون امكان الامكان زائدا على نفس وجود الامكان
وهكذا يعود الكلام الى امكان الامكان الى غير النهاية فيلزم وجود سلسلة من الامكانات مترتبة غير
متناهية موجودة معا وذلك محال فالامكان لا يزيد على الماهية في الاعيان وهذا الامكان غير الامكان
الذي يجب تقدمه على الحادث لصدق الامكان الاول الاعتباري على الحادث والازليات والامكان
الثاني الذي هو الاستعداد لا يوجد للازليات واما الوجوب فانه لا يزيد في الاعيان على الماهية
الواجبة سواء كان الوجوب بالذات او بالغير اذ لو زاد عليها مع ان الوجوب صفة للوجود فلا يخلو
اما ان يقوم بنفسه او لا فان لم يكن قائما بنفسه يلزم ان يكون ممكنا وكل ممكن فله امكان في ذاته ووجوب
بالغير ثم يعود الكلام الى ذلك الامكان والوجوب ولا يقف بل يذهب آحاد امكاناته ووجوباته
مع الترتيب الى غير النهاية موجودة معا وذلك محال ولان الوجوب اذا كان بالغير يكون وجوب
الشيء بالغير متقدما على وجوده فانه يجب اولا بالغير ثم يوجد ثانيا لا انه يوجد اولا ثم يجب ثانيا
فالوجوب المتقدم مغاير للوجود المتاخر فيكون للوجوب وجود وللوجود وجوب وهكذا يذهب

كل واحد من الوجوب والوجود متكررا الى آخر لا الى ما لا نهاية له وذلك محال وان كان الوجوب الذى
هو صفة للوجود قائما بنفسه فاما ان يكون ممكنا لذاته او واجبا لذاته لا جائز ان يكون ممكنا لذاته والا
لزم ما ذكرنا من المحال الاول ولا جائز ان يكون واجبا لذاته والا لكان الواجب لذاته محتاجا الى غيره
لكون الصفة محتاجة الى الموصوف وذلك باطل ولان الوجوب اذا قام بنفسه وكان مع ذلك
واجبا يكون وجوبه زائدا عليه لانا يمكننا ان نتعقل ذلك الوجوب القائم بنفسه ونشك فى انه واجب
او ممكن فيلزم ان يكون وجوب الوجود مغايرا لنفس الوجوب ويعود الكلام فى هذا الوجوب الثانى
كما كان فى الوجوب الاول وكذلك فى الوجوب الثالث والرابع الى ما لا يتناهى فيلزم وجود وجوبات
مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وذلك محال فالوجوب والامكان لا يزيدان على الماهيات فى
الاعيان بل يزيدان فى الذهن **واما الجوهرية** فليست زائدة فى الاعيان على نفس الجسمية ولا على
الذوات المجردة العقلية بل الجوهرية من الاعتبارات والصفات العقلية ويكون جعل الشئ جسما
او عقلا او نفسا هو بعينه جعلها جوهرا واما قولكم نبين انه الموجود لا فى موضوع فقد عرفت
ان نفى الموضوع سلبى والموجودية عرضية فان قالوا بان هذا التعريف ليس بحد ولا رسم تام بل هو
رسم ناقص والجوهرية امر آخر وراء هذا التعريف فاذا قيل لهم فاشرحوا لنا حقيقة الجوهرية وعرفونا
ماهيتها وذاتياتها فيصعب عليهم ذلك ولا يقدرون عليه ومن عادة هؤلاء ودأبهم ان يجعلوا
الحقايق المعلومة لكثرة ما ازمهم من الاقوال المجهولة ثم اذا سلمنا لهم ان الجوهرية امر آخر موجود فى الجسم
او العقل مثلا فيكون لها وجود لا فى موضوع فيكون لا محالة موصوفة بالجوهرية فيكون لها جوهرية اخرى
ثم يعود الكلام الى الجوهرية الجوهر متسلسلا الى ما لا يتناهى **والعرضية** لا تزيد فى الاعيان على نفس السواد و
البياض وغيرها من الاعراض ولقد صدق بعض علماء المشائين ان العرضية خارجة عن حقيقة
الاعراض غير داخلة فى ذاتها لانها من الصفات والاعتبارات العقلية الا ان بعضهم كما عرفت علل
خروجها عن حقيقة الاعراض انا قد نعقل شيئا ونشك فى عرضيته ولو كانت العرضية داخلة
فى حقيقتها لم يكن ذلك ولم يتفكر هذا القائل انه اذا شك فى عرضية شيء فقد شك لا محالة
فى جوهريته فكان يجب ان يحكموا فى الجوهرية انها غير داخلة فى حقيقة الجواهر كما حكموا فى العرضية
انها غير داخلة فى حقيقة الاعراض وكون السواد او البياض او الحلاوة وغيرها كيفية عرضى
لكل واحد منها وهو من الاعتبارات العقلية **قاعدة** النوع قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا
وطريق معرفة ذلك ان النوع لا بد وان يكون متحصل الذات فى الذهن من ذاتيات فتلك
الذاتيات المتغايرة فى الذهن ان كانت متغايرة فى الخارج فذلك هو النوع المركب كالانسان
والفرس وان لم يكن متغايرة فى الخارج بل يكون جعل كل واحد من تلك الذاتيات هو جعل الآخر
فذلك هو النوع البسيط كالسواد فانه نوع متحصل الذات فى الذهن من اللون وهو الجنس ومن
قابضية البصر وهو الفصل الذى به امتاز السواد عن البياض والصفرة وغير ذلك من الالوان •
ولكن هذا الامتياز والتغاير بين الجنس والفصل انما هو فى الذهن واما فى الخارج فلا تغاير بينهما بل
جعل الجنس هو بعينه جعل الفصل والنوع فان الذى جعل السواد لونا هو بعينه الذى جعله سوادا
فلا يقال جعل لونا فجعل سوادا كما لا يصح ان يقال جعل سوادا فجعل لونا بل جعلهما فى الاعيان جعلا
واحدا بحيث اذا وجد هذا اللون فقد وجد السواد واذا لم يوجد هذا السواد فلا يمكن ان يوجد هذا

اللون بل عسى ان وجد فيكون لونا آخر غير السواد فالسواد والبياض وسائر الانواع البسيطة
لا يمكن ان ينسلخ عنها فصولها الذهنية ويبقى بعد ذلك سواء قرن بها فصول اخرى او يبقى مجردة
من غير افتقار فصل • واما الانواع المركبة فيخالف ذاتياتها ذاتيات الانواع البسيطة فى تغاير
الجعلين فان الحيوان الذى هو من الانواع المركبة لما شارك النبات فى الجسمية والنمو وامتاز
عنه بالنفس الحيوانية فيكون جعله جسما ناميا فى الخارج غير جعله ذا نفس حيوانية فى الخارج فانه يمكن
ان يزول عن الحيوان النفس ويبقى بعد زوالها ذلك الجسم بعينه موجودا فان الانسان والفرس و
ساير الحيوانات يبقى جسميتها بعد الموت فلا جرم يصح ان يقال فيها ان كل واحد جعل جسما فجعل حيوانا
لان الذات الاعم وهو الجسم مغاير للذات الاخص عن النفس الحيوانية فى الخارج وليست الانواع البسيطة
كذلك فان اللونية التى للسواد لو كان لها وجود مغاير لخصوص السواد لامكن ان يزيل عنها خصوصية
السواد ويقرن بها خصوصية البياض والتالى باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان اللونية لذاتها
لا تقتضى ان يكون سوادا او بياضا والا لوجب ان يكون كل لون اما سوادا او بياضا وليس كذا
واذا لم يقتض اللون ان يكون سوادا او بياضا او امرا مخصوصا فلو كان اللون مغايرا لخصوص
السواد فى الخارج لكان لنا استبقاء اللونية مع زوال السواد بخصوصه ثم نقرن بها خصوصية
البياض كما كان لنا ان نستبقى الهيولى ونزيل عنها صورة مبدلة بصورة اخرى كما نزيل صورة
الهوائية عن هيولاها ونلحق بها صورة المائية واما بطلان التالى فهو بين فعلم من هذا التقرير ان
ان النوع البسيط شيء واحد فى الاعيان لا تغاير بين ذاتياته فى الخارج والا لها جعلان وان كانت
ذاتيات الانواع البسيطة متغايرة فى المفهوم العقلى فافهم ذلك وايضا لو كان للجنس وجود فى
الاعيان غير وجود الفصل لزم وجود جواهر معا مترتبة الى غير النهاية والتالى باطل فالمقدم
مثله وبيان اللزوم ان الجسم المركب من الهيولى والصورة كل واحد من جزئيه جوهر عند القوم على ما
عرفته فيكون للجوهرية المقولة عليهما وجود فى الهيولى ويكون للهيولى فصل آخر موجود لان الجوهر
لما كان عندهم جنسا على ما اشتهر ذلك من اقوالهم فيكون جنسا للهيولى فيحتاج الهيولى ان يمتاز
عن غيرها من الجواهر بفصل ويكون هذا الفصل جوهرا موجودا فى الاعيان كما كان الجنس كذلك لان
المفروض ان كل ما يركب من الجنس والفصل يكون للجنس وجود مغاير لوجود الفصل فى الاعيان ثم لا بد
وان يكون فصل الهيولى جوهرا لان الهيولى جوهر وفصلها مقوم لها ومقوم الجوهر جوهر واذا كان
فصل الهيولى جوهرا فيجب ان يكون مركبا من جنس وهو الجوهر ومن فصل ويكون وجود الجنس مغايرا
لوجود الفصل فى الاعيان ثم فصل الفصل جوهر موجود فى الاعيان فيكون له جنس وفصل
متغايرين وهكذا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فيلزم وجود جواهر مترتبة الى غير
النهاية متناهية موجودة معا وهو محال ويلزم ايضا من ترتب الجواهر فى الهيولى على ما ذكرنا ان
يكون الهيولى مركبة فى الاعيان من الجنس والفصل وحينئذ لا يكون بين الجنس والمادة وبين الفصل
والصورة فرق فان الجنس والفصل ليس لكل واحد منهما جعل مغاير لجعل الآخر فى الاعيان بل الجعل
جعل واحد واما المادة والصورة فلكل واحد منهما جعل غير ما للآخر فى الاعيان فلو لم يكن جنس
الهيولى وفصلها فى الخارج شيئا واحدا متحدى الجعلين لزم ان يكون الجنس مادة والفصل صورة
فيحصل بسبب ذلك فى الهيولى تركيب قابلى وصورى فلا يكون بسيطة فى الخارج وقد صرحوا

بانها بسيطة في الاعيان لا تركيب فيها على مذهبهم وهكذا الحكم في سائر البسائط الجوهرية وهذا الوجه يكون م
فيه بحث اما اولا فلانك قد عرفت ان الجوهر ليس عمومه عموم الاجناس وان الهيولى والصورة ليستا
فيهما على ما ذكروه وكذلك الاجناس والفصول ولذلك لم يكن هذا الوجه برهانيا واورد الشيخ
ان هذا المحال وهو وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية انما لزم من جعلنا للجنس وجودا غير وجود الفصل
في الاعيان وهذا المحذور لازم عند الحكم بان الجنس والفصل متغايران في الاذهان فقط واجاب عنه
بان خطرات الاذهان لا يجب لها نهاية فيها فلا يقف عند حد بحيث لا يمكنها التجاوز فان الذهن يتصور نصف
الاربعة ونصف الثمانية وثلث الاثني عشر وربع الستة عشر وهكذا ثم يمكنه ان يتصور ويعتبر نسبة للاربعة
الى ما لا نهاية له من الاعداد الا ان الحاصل في اذهاننا من هذه النسبة لا يكون الا متناهيا فان ما لا نهاية له
يستحيل اجتماعه في الذهن دفعة واحدة والنوع الذي فيه جواهر مترتبة غير متناهية اذا كان كل واحد من تلك
الجواهر موجودا في الاعيان يجب ان يتميز كل واحد عن الآخر في الخارج فيلزم ان يكون موجودة معا في الخارج بفصل م
بهذا الحال الامتياز بين تلك الجواهر في الخارج فان كان الامتياز بينها في الذهن فلا يلزم من ذلك ان يكون
متميزة في الذهن موجودة معا فيه فان احاطة الذهن بما لا نهاية له بمعنى انها موجودة معا فيه على سبيل
التفصيل محال بل لا يتميز في الذهن منها ولا يحصل الا ما خطر فيه واما الذي لم يخطر فيه فلا يكون له ماهية
ذهنية لان الماهية الذهنية ما كان لها وجود في الذهن فما لا وجود لها فيه ولا تميز فلا يكون ذهنية اي
لا ينتهي اخطاره في الذهن الى حد لا يمكن اخطار غيره مما فيه وهذا المفهوم من اللانهاية التي بحسب الذهن
ليس بممتنع كما امتنع بالمعنى المذكور في الخارج على ان اللانهاية له مفهوم آخر ليس بممتنع ايضا وهو ان
يحصل في الذهن مفهوم اللانهاية من حيث هو ذلك المفهوم من غير اعتبار انه في الخارج او في غيره
ولا ذهاننا قوة على تصور مفهوم اللانهاية من حيث هو كذلك والا لم يتمكن من الحكم بسلبه عن شيء آخر
لان التصديق يجب ان يسبقه تصور المحكوم عليه والمحكوم به ونفس الحكم وليس الحكم بان الجنس والفصل
جعلهما واحد مخالفا لما ذكره المعلم الاول فان مراد المعلم بقوله ان وجود الجنس مغاير لوجود الفصل
المغايرة الذهنية لا المغايرة الخارجية وقد صرح هذا الفاضل بذلك لما فرق بين الجنس والمادة
فقال ان الجنس ليس له جعل غير جعل الفصل بل جعلهما جعلا واحدا وذلك عبارة عن اتحاد وجودهما
فاما المادة فكان لها جعل غير جعل الصورة وذلك يدل على تغاير وجوديهما واما البرهان الذي
يستدل به من يقول انه لا تغاير بين الجنس والفصل في الاعيان فهو هذا لو كان للجنس وجود مغاير لوجود
الفصل في الخارج لكان كل واحد من السواد والبياض وغيرهما من الالوان مركبا في الاعيان من اللونية
التي هي الجنس ومن امر آخر هو الفصل فكل واحد منهما عند الانفراد اما ان يكون محسوسا او لا يكون
فان كانا غير محسوسين فعند الاجتماع ان لم يحصل هناك هيئة محسوسة لم يكن السواد والبياض وغيرهما
من الالوان محسوسا وان حصل هناك هيئة محسوسة كانت زائدة على الجنس والفصل فلا يكون الهيئة
السوادية او غيرها متقومة بهما هذا خلف وان كان احدهما محسوسا دون الآخر فعند انضمام الآخر اليه
ان حصل هناك هيئة اخرى محسوسة وجب احساسنا بمحسوسين مختلفين وليس كذا وان لم يحصل هناك
هيئة اخرى محسوسة كان المحسوس هو الجنس الذي هو اللون دون الفصل فلا يكون السواد المحسوس مركبا
من الجنس والفصل في الخارج حتى يكون عبارة عن الجنس الذي هو اللون فقط وليس كذا واما اذا كان كل
واحد من الجنس والفصل عند الانفراد محسوسا فعند الاجتماع اما ان يبقيا كذلك او لا فان بقيا كذلك

لزم

لزم ان يكون احساسنا بمحسوسين وليس وان لم يبقيا محسوسين عند الاجتماع كما كانا عند الانفراد فاما
ان يكون المحسوس احدهما او لا يحس شيء منهما فان كان المحسوس احدهما فقط عاد ما ذكرنا من المحال
وان لم يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل باجتماعهما هيئة محسوسة كان السواد المحسوس غير محسوس
وان حصلت هيئة محسوسة مع كون الجنس والفصل غير محسوسين عند الاجتماع لم يكن الهيئة المحسوسة نفس
مجموعهما اذ المجموع عبارة عن الجنس والفصل وقد فرضناهما غير محسوسين فيكون المجموع المركب منهما الحاصل
غير محسوس ويكون الهيئة المحسوسة خارجة عنهما فلا يكونان مقومين لتلك الهيئة المحسوسة مع تركبها
منهما غير الهيئة المحسوسة هذا خلف فالحق ان السواد والبياض وكل واحد من سائر الالوان بسيط واحد
في الاعيان لا تركيب فيه في الخارج بحيث يكون في ذات كل واحد منها لونية مطابقة للونية الآخر
في الجنس وان كانت لونية احدهما مطابقة للآخر في العقل اذ لولا المطابقة العقلية لامتنع ان
يكون اللونية جنسا واذا كانت المطابقة ذهنية فلا يكون اللونية في الاعيان موجودة مع شيء آخر
بحيث يكون هناك جعلان بل الذي جعل السواد لونا هو الذي جعل اللون سوادا واما الانواع المركبة
بخلاف هذا فان جعل كل ذاتي يخالف جعل الذاتي الآخر في الاعيان فان النبات والحيوان لما اشتركا
في ذاتي اعم هي الجسمية وهي جنس لهما فامتاز كل واحد منهما عن الآخر بالنفس النباتية والحيوانية
وهما الفصلان وجعل كل واحد منهما مغاير لجعل الجسم الذي به الاشتراك فقد ظهر لك الفرق بين
الانواع البسيطة والمركبة وذاتيات كل واحد من النوعين فالسواد وغيره من الالوان لا جزء له في الخارج
لا جنسي ولا فصلي لا مجهول كما هو مذهب المشائين ولا غير مجهول بل السواد شيء واحد معلوم كما هو
محسوس والمحسوسات كما عرفت من حيث هي محسوسة تصورها من الامور الفطرية التي لا تفتقر الى التعريف
واما من عرف السواد بانه لون جامع للبصر والبياض بانه لون مفرق للبصر فقد عرف الشيء بما هو اخفى
منه فان السواد والبياض وسائر المحسوسات والمشاهدات هي المبادي التي ينتهي اليها الفطريات
فلا ينبغي ان تعرف بشيء فجميع الاجناس والفصول والانواع البسيطة انما توجد باعتبار جهة عقلية
اعتبارية فان قلت ذاتيات الانواع البسيطة من الاجناس والفصول متكثرة في الذهن متغايرة
فيه فكيف تطابقها من الموجودات الخارجية شيء واحد فان السواد في الخارج شيء واحد بسيط وله
ذاتيات ذهنية كاللونية وفصلها وهما متغايران في الذهن ومع ذلك يطابقان السواد الخارجي
الواحد وكيف يكون الشيء الواحد مطابقا للامور الكثيرة وقد يتقرر هذا السؤال على وجه آخر وذلك
بان يقال ان الحاصل في الذهن ان لم يطابقه ما في الخارج شيء كان جهلا فان الجهل عبارة عن حصول
صورة الشيء في الذهن غير مطابقة لما في الخارج وان طابقه ما في الخارج شيء واحد كانت الامور
المتغايرة في الذهن المتكثرة فيه مطابقة لشيء واحد عيني لا تركيب فيه وذلك محال فلا بد وان
يكون الامر الخارجي فيه تركيب مطابق للتركيب الذهني وحينئذ يلزم ان يكون اللونية وفصلها بل
ذاتيات جميع الانواع البسيطة وكذلك الوجود والوجوب والامكان والوحدة وغير ذلك امورا
زائدة على الماهيات المضافة اليها في الاعيان فيكون موجودة في الخارج والجواب عن هذا السؤال
على التقدير الاول انك قد عرفت في اول هذا الفصل كيفية مطابقة الشيء الواحد الخارجي للامور
المتكثرة في الذهن المتغايرة فيه فان المقدار الطول والقصر المذكورين كل واحد منهما في الخارج
شيء واحد وهو مركب من جهة الذهن من المقدار المطلق ومن كونه ذراعا او ذراعين الذي يقال

كل ما هو من نوعهما ومن المقدار المخصوص بعينه فاذا قلنا ان المقدار الخارجي الذي هو ثلثة اذرع مثلا او
ذراعين مطابق لما في الذهن من الامور المتكثرة التي هي ثلثة اعتبارات لا نعني به المطابقة من جميع الوجوه
والا لزم ان يكون البسيط الذي هو مركب في الذهن فقط مركبا في الخارج فلا يكون البسيط بسيطا هذا
خلف ويلزم من ذلك ايضا ان يكون المثال الذي اخذناه من الجوهر القائم بنفسه في الخارج قائما بنفسه في
الذهن فلا يكون المثال فرضيا محضا وقد فرضناه كذلك هذا خلف فالمطابقة الواردة في كلام الحكماء
ههنا المراد بها المطابقة من بعض الوجوه لا غير واما الجواب عن السؤال على تقدير الثاني فلا نسلم ان الحاصل
في الذهن اذا كان غير مطابق لما في الخارج يكون جهلا وذلك لان الجهل اما ان يكون بسيطا وهو عدم العلم
ولا تعلق له بما نحن فيه واما ان يكون مركبا وهو الذي اخذ الصورة في الذهن على انها مطابقة لما في الخارج
مع انها لا يكون مطابقة لذلك الشيء ولا يلزم من ذلك ان يكون الصور الذهنية الغير المطابقة لما
في الخارج جهلا بل الاشياء التي تحصل في الذهن قد يكون امثلة لما في الخارج فيجب ان يكون مطابقة له وقد
يكون وجودها الذهني في حكم الوجود الخارجي الذي لغيرها ولا يشترط في هذا القسم المطابقة من جميع الوجوه
والابيض والاسود واشباههما لما كان عبارة عن ما قام به البياض والسواد ولم يدخل في مفهومه الجوهرية
والعرضية والجسمية لكن نعلم في خارج ان الابيض والاسود لا يكونان الا جسمين لا في مفهوم الابيض والاسود
حتى لو امكن قيامهما بغير الجسم لقيل على ذلك الشيء انه اسود او ابيض ويجب ان تعلم الانواع التي لا يمتنع
التكثر فيها كالعدد والاشكال المثلثة والمربعة والمخمسة والمسدسة وهلم جرا الى ما لا نهاية له
وكذلك النفوس الناطقة فان هذه الاقسام الثلثة وان كان الواقع منها غير متناه يبقى من اعدادها شيء
لا يقع سواء كان ذلك الشيء بعيد الوقوع في الزمان المستقبل او لم يكن كذلك وهذا الفصل كلام من
المباحث المهمة الحكمية والاسرار النفيسة العقلية التي يجب على الطالب المحقق اتقانها وفهم معانيها فان
بها ينحل الشبهات والشكوك ويتقرر الحكمة في الاذهان والنفوس واعلم ان الموجود ينقسم الى قار الذات
وغير قارها ويخرجون من هذا التقسيم ابحاث الحركة في العلم الكلي وقد غلط جماعة بسبب الحركة التي لا يمكن
بقاؤها زمانين فحكموا ان جميع الهيئات لا يمكن بقاؤها زمانين وقد ذكرنا حججهم في المغالطات فلا حاجة
الى اعادتها ثم اذا كان السواد والبياض في المحل وهو غير ثابتة فيكون كل واحد منها نفس الحركة فيكون
غير نفسه ثم الهيئات على تقدير عدم بقائها زمانين يبقى زمانا واحدا وقد عرفت ان الزمان ينقسم
الى غير النهاية ليس له جزء لا يتجزى فيجب ان يستمر بقاؤه اكثر من زمانين لانقسامه الى اجزاء زمانية غير
متناهية وايضا اذا كانت ماهية السواد والبياض وغيرهما ممكنة فلا تصير ممتنعة بعد الوجود فيجب ان
يبقى ممكنة في ذاتها واذا كان الزمان الاول كالزمان الثاني بالنسبة الى ذات الهيئة فيكون امكانها زمانه
في الزمان الثاني كامكانها زمانه في الثاني والا لزم ان يمتنع لذاته بعد ان كان ممكنا وذلك محال والموجود
ينقسم الى ما يمكن عليه التناهي والى ما لا يمكن ويخرجون من هذا التقسيم ابحاث تناهي الابعاد واثار القوى
التي في العلم الكلي وايضا الموجود ينقسم الى ما يمكن تجزيته والى ما لا يمكن ويخرجون من هذا التقسيم ابحاث
يتعلق بالنفس والجوهر الفرد وغير ذلك وقد مر بيانه وايضا الموجود ينقسم الى ما يصح ان يكون جزء الحقيقة
اخرى والى ما ليس كذلك والقسم الاول هو الذي لابد وان يوجد مع اعتبار مادي او صوري او جنس
والقسم الثاني هو الذي يكون اما نوعا بسيطا او مركبا او شخصا منهما فانها لا تصير اجزاء الحقيقة لنوع
كالعقل وزيد الانسان والسواد وان كان الاسود من حيث هو اسود يصح ان جزء الحقيقة اخرى والف

الموجود

الموجود ينقسم الى ما يقع عليه الحركة كالجسم والى ما لا يقع عليه وهذا القسم ان لم يكن علة اصلا فهو كالعقل الذي
لا يمكن عليه لا بالذات ولا بالعرض او يمكن بوجه من الوجوه كالنفس المتحركة في الكيف من هيئة الى اخرى واما
الصور والعوارض فلا يمكن حركتها بالذات بل بالعرض وقد تقرر هذا وانت اذا اعطيت تقاسيم الموجود
في العلم الكلي حقها امكنك ان تأتي على جميع قواعد العلم الطبيعي والالهي والرياضي ايضا بحيث تصير العلوم
كلها علما واحدا الا ان التفصيل الذي ذكره المعلم الاول والترتيب اولى والبقي على ما لا يخفى ذلك على
الزكي والفطن وهذا آخر ما قصدنا بيانه في العلم الكلي فلنشرع بعد ذلك في العلم الالهي **الفن الثاني**
في العلم الالهي ويشتمل على فصول **الفصل الاول في اثبات واجب الوجود وما يليق بجلاله** اعلم
ان المحققين من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من القدماء ومن المتأخرين كالشيخ الرئيس والشيخ
الالهي ذكروا على اثبات واجب الوجود عدة براهين وهي متقاربة المعاني البرهان الاول هو انه
لابد وان يكون في الموجودات موجود واجب الوجود لذاته اذ لو لم يكن كذلك لكان كل واحد من تلك
الموجودات ممكنا لذاته والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبينة لما ان كل موجود اما واجب الوجود
لذاته او ممكن الوجود لذاته واذا لم يكن واجبا فهو ممكن فكل واحد من تلك الموجودات ممكن مفتقر الى العلة فيكون
مجموع الممكنات ممكن مفتقر الى علة لافتقاره الى كل واحد من اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فهذا
المجموع ممكن مفتقر الى غيره ولان المجموع مفتقر الى كل واحد من الاجزاء الممكنة والمفتقر الى الممكن اولى بان يكون ممكنا
فعلم مما ذكرنا ان مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن مفتقر الى علة تامة ينتج من الاول ان مجموع الممكنات مفتقر
الى علة تامة وتلك العلة يجب ان يكون خارجة عن ذلك المجموع لكون ذلك المجموع بجملته ولجزائه ممكنة
فالعلة المؤثرة في المجموع يجب ان يكون مغايرة له وخارجة عنه فتلك العلة لا تخلو اما ان يكون ممكنة
او واجبة فان كانت ممكنة وجب ان يكون من جملة الاحاد الداخلة في المجموع وحينئذ لا يكون خارجة عنه
عن المجموع ولجزائه لكن يجب ان يكون خارجة عنهما فتعين ان يكون العلة التامة للمجموع واجبة الوجود
لذاتها وذلك هو المطلوب البرهان الثاني وهو يرجع الى البرهان الاول وهو تفصيله لو لم يكن في جملة
الموجودات علة واجبة الوجود لذاتها لكان كل واحد من تلك الموجودات ممكنا فيكون المجموع مفتقر
الى كل واحد من الممكنات ممكن فعلته التامة اما ان يكون نفسه او ما يكون داخلا فيه من الاجزاء اما كلها
او بعضها معينا كان او غير معين او ما يكون خارجا عنه وعن اجزائه لا جائز ان يكون العلة نفس
المجموع والا لزم تقدم الشيء على نفسه وتأثيره فيه وهو محال ولا جائز ان يكون العلة جملة اجزاء
ذلك المجموع اذ جملة اجزاء الشيء عبارة عن مجموع ذلك الشيء فيلزم ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه
وذلك محال ولا جائز ان يكون العلة كل واحد من الاجزاء والا لزم ان يكون كل واحد من الاجزاء مؤثرا
في نفسه وفي كل واحد من الاحاد التي هي علل فان المؤثر في المجموع يجب ان يكون مؤثرا في كل واحد من
اجزائه وان كانت العلة بعض الاجزاء فسواء كانت معينة او غير معينة فهو محال لكون كل واحد من
الاجزاء ممكنا مفتقرا الى علة فجميع تلك الاجزاء مفتقرة الى علة خارجة عن سلسلة الممكنة و
الا لوجب دخولها فيها وليس كذلك ولان المجموع اذا كان ممكنا فهو مفتقر بالضرورة الى علة غير
داخلة في المجموع لان العلة بهذا التفسير هي التي لا يسبقها علة اخرى والا لكانت العلة هي ما
يسبقه الا ما هو داخلة في سلسلة الممكنة فان كل واحد منها لابد وان يسبقه علة اخرى و
حينئذ لا يكون شيء منها علة على هذا التفسير فوجب ان يكون العلة الخارجة عن المجموع واجزائه

واجبة الوجود لذاتها وذلك هو المطلوب البرهان الثالث ان كان في الموجودات ما هو واجب الوجود
لذاته فقد ثبت المطلوب والا فكل واحد ممكن الوجود وكل ممكن يفتقر الى علة تكون موجودة معه في الزمان
اذ لو جاز تقدمها عليه في الزمان لكان المرجح حاصلا بدون الترجيح وذلك محال فعلة الممكن لابد وان تكون
موجودة معه في الزمان فان كانت تلك العلة واجبة ثبت المطلوب وان كانت ممكنة فيفتقر الى علة
اخرى ثم تلك العلة ان كانت ممكنة عاد الكلام اليها كما في الاول ويلزم اما الدور المستلزم لتقدم
الشيء على نفسه وهو محال واما التسلسل المقتضي لوجود علل ومعلولات مترتبة موجودة معا الى
غير النهاية وقد عرفت بطلانه فلا بد من الانتهاء الى علة واجبة الوجود ينقطع بها السلسلة الغير المتناهية
الممتنعة الوجود وذلك هو المطلوب واورد اثير الدين الابهري على ما ذكرناه بانا لا نسلم ان العلة المؤثرة
في المجموع لابد وان يكون مؤثرة في كل واحد من اجزائه فانه يجوز ان يكون العلة المؤثرة مؤثرة في المجموع من
حيث هو مجموع ولا يكون مؤثرة في كل جزء من اجزائه بان يكون بعض الاجزاء غنيا عن المؤثر او محتاجا لكنه
لا الى هذا المؤثر المذكور بل يكون حاصلا بمؤثر آخر فان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لانه مفتقر
الى الممكن والمفتقر الى الممكن يجب ان يكون ممكنا فالمجموع المركب من الواجب والممكن ممكن ثم ان المؤثر في المجموع
انما هو الواجب لذاته ومع ذلك فليس بمؤثر في كل واحد من اجزائه والا لوجب ان يكون مؤثرا في نفسه و
ذلك محال فهذا مثال ما يكون بعض اجزاء المجموع مستغنيا عن العلة واما مثال ما يكون بعض الاجزاء
حاصلا بمؤثر آخر فهو كالسرير الذي يكون بعض اجزائه متقدمة على البعض بالزمان فان علته التامة ليست
علة لكل واحد من اجزائه والا لوجبت الاجزاء بوجوبها وليس كذا فان العلة التامة ان كانت موجودة
مع الجزء المتقدم الذي هو الخشب لزم تأخر المعلول عن العلة التامة وذلك محال وان كانت موجودة
مع الجزء المتأخر الذي هو الصورة لزم تقدم المعلول على علته التامة وذلك ايضا محال ثم اورد على نفسه
سؤالا وذلك انا ما ادعينا ان العلة المؤثرة في المجموع لابد ان يكون مؤثرة في كل واحد من اجزائه
مطلقا بل مرادنا ان العلة المؤثرة في مجموع الممكنات لابد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه فلا يرد
علينا المجموع المركب من الواجب والممكن اذ لا يصدق عليه انه مجموع الممكنات ثم انه اجاب عن هذا
السؤال ان قولكم نحن ندعي ان المؤثر في مجموع الممكنات لابد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه
ليس ذلك ببين بل ذلك مما يحتاج الى البيان ثم انه قرر البرهان على وجه آخر فقال المجموع المركب
من الآحاد كيف كان لابد له من علة تامة فعلته التامة لا يجوز ان يكون نفس المجموع لامتناع تقدم الشيء على نفسه
ولا جزءا من الاجزاء الداخلة فيه والا لكان المجموع متوقفا على غير ذلك الجزء من باقي الآحاد ولا شيء
من العلة التامة كذلك واذا امتنع ان يكون العلة التامة للمجموع نفسه او جزءا من اجزائه بقي ان يكون
العلة اما خارجة عن ذلك المجموع او مركبة من الداخل والخارج وعلى كل واحد من التقديرين يلزم ثبوت
موجود واجب الوجود لذاته وذلك هو المطلوب واورد على هذا مستفسرا بانكم ماذا تريدون
بالعلة التامة ان اردتم بها مجموع الامور التي يفتقر المجموع الى كل واحد منها فلم قلتم ان نفس المجموع ليس
بعلة تامة بهذا المعنى وان اردتم بها ما يكون مؤثرا في وجود المجموع لكنه بشرط وجود غيره فلم قلتم ان العلة
التامة بهذا المعنى لا يكون المعلول متوقفا على غيره الا ترى ان المجموع المركب من الواجب والممكن كيف يحتاج
الى علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون المجموع ولا خارجة عنه بل يجب ان يكون داخلة فيه ومع ذلك فالمجموع
متوقف على غيره والجواب ان المجموع المركب اذا كان تركيبه عن آحاد ممكنة فلا بد وان يكون العلة التامة

لذلك المجموع علة مؤثرة في كل واحد من آحاد ذلك المجموع والا لزم ان يكون بعض الآحاد الذي لا يؤثر
فيه علة المجموع اما ان يكون مستغنيا عن العلة بالكلية فلا يكون ممكنا وقد فرضناه كذلك هذا خلف واما
ان يكون له علة مؤثرة غير علة المجموع وتلك العلة ان كانت واجبة ثبت المطلوب وان كانت ممكنة
فبعد قطع النظر عن تلك العلة لا يكون ذلك البعض من الآحاد حاصلا فلا يمكن حصول المجموع ويلزم حينئذ
ان يكون العلة التامة غير تامة لتخلف المعلول عنها فعلم ان الآحاد ان كان فيها واجب الوجود ثبت المطلوب
وان كانت الآحاد كلها ممكنة فعلة المجموع يلزم ان يكون علة لكل واحد من تلك الآحاد ولزم على كل التقدير
اثبات موجود واجب الوجود لذاته ومن هذا يعلم ان السرير الذي له اجزاء ممكنة فعلة المجموع متى كانت
تامة كانت علة لكل واحد فيجب تقدم تلك العلة على كل واحد من الاجزاء واما المجموع المركب من الواجب
والممكن فليس كلامنا في هذا المجموع الاعتباري وانما المقصود اثبات واجب الوجود فان كان هناك
مجموع مركب من الواجب والممكن ثبت مطلوبنا وان لم يكن هناك واجب كان المجموع ممكنا فيحتاج الى
علة وتلك العلة على ما ذكرنا يجب ان يكون علة لكل واحد من الاجزاء ويلزم على كل تقدير اثبات واجب
الوجود على التفصيل المذكور في البرهان واما ما ذكره بعض المتأخرين انه يجوز ان يكون في الوجود جمل غير
متناهية ويكون كل واحد منها مشتملة على موجودات ممكنة غير متناهية وجوابه انا قد اقمنا البرهان
قبل هذا على ان كل جملة مؤلفة من علل ومعلولات كان ترتيبها طبيعيا او وضعيا فانه يجب فيها النهاية
والجمل التي جوز ان يكون كل واحد منها غير متناهية لابد وان يكون تأليفها من علل ومعلولات على النحو
الذي ذكرناه والا لاستحال وجودها فيجب لا محالة تناهيها فينتهي الى الواجب لذاته جلت عظمته و
عزت قدرته وعلت كلمته رغما لانوف الجاحدين من المتقدمين والمذبذبين الحائرين من المتأخرين
وسيجيء في ترتيب الوجود له تتمة وقد استدل الحكماء رضي الله تعالى عنهم على اثبات الواجب لذاته
بطرق اخرى تتعلق بالاجسام والحركة الطريق الاول ان الاجسام منقسمة الى اجزاء وكل ما له اجزاء
فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه الذي هو غيره فكل جسم فهو مفتقر الى غيره والمفتقر الى الغير ممكن فكل
جسم ممكن ولان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فيفتقر الى كل واحد منهما غيره وكل مفتقر الى
الغير ممكن فالجسم ممكن وايضا الاجسام يفتقر الى جهات هي غيرها وكل ما افتقر في وجوده الى غيره
فهو ممكن فالاجسام ممكنة فيفتقر الى علة وتلك العلة لا تكون جسما لما سيأتي ان الجسم لا يكون علة
لجسم آخر ولا جسمانيا والا لزم الدور فعلة العالم الجسماني امر روحاني ان كان واجب الوجود ثبت
المطلوب وان كان ممكن الوجود فيفتقر الى علة ويلزم حينئذ احد الامرين اما ان يدور الافتقار او
يتسلسل وكل واحد منهما باطل فلا بد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته وهو المطلوب الطريق الثاني
الاجسام مشتركة في الجسمية فالامتياز بينها انما هو بالصفات واختصاص بعضها ببعض الاجسام
ان لم يكن لعلة كان ذلك الاختصاص بالبعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وذلك محال وان كان
الاختصاص لعلة فان كانت العلة نفس الجسمية فلا تكون تلك الصفة مختصة بالبعض دون البعض
الآخر بل كانت الصفة التي بها الامتياز لازمة لكل جسم فلا يكون الصفة المميزة مميزة هذا خلف
وان كانت العلة خارجة فان كانت واجبة ثبت وان كانت ممكنة فلا بد من الانتهاء الى علة واجبة
الوجود لذاتها لئلا يلزم الدور او التسلسل المحالان وذلك هو المطلوب الطريق الثالث النطفة
ان كانت متشابهة الاجزاء فعلتها ان كانت جسمانية لزم ان يكون الحيوان المتولد من النطفة على شكل

وكل واحد منهما صح
المطلوب صح

الكرة والازم ان يختلف آثار القوة الواحدة في المادة الواحدة وذلك محال وان كانت العلة روحانية
فان كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب وان كانت ممكنة وجب انتهاؤها الى علة واجبة الوجود
لذاتها لما مر من بطلان كل واحد من الدور والتسلسل وان لم تكن الاجزاء متشابهة فيكون كل واحد
من اجزائها متشابهة فان كانت العلة التي للاجزاء جسمانية وجب حصول انواع الحيوانات على
اشكال كرات مضمومة بعضها الى البعض وذلك مخالف لما عليه الوجود وان كانت روحانية
وجب انتهاؤها الى موجود واجب الوجود لذاته لبطلان الدور والتسلسل وذلك هو المطلوب
الطريق الرابع يتعلق بالحركة اعلم ان الحركة ليست علتها نفس الجسمية والا لدامت بدوامه فكان كل جسم
متحركا وليس كذا ولللزم ان يكون الحركات متفقة غير مختلفة لاتفاق الاجسام في الجسمية وتشابه
المعلول عند تشابه العلة فيجب ان يكون للحركة علة غير الجسمية فان كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب
وان كانت ممكنة فينتهي الى الواجب لذاته على ما ذكرنا غير مرة الطريقة الخامسة يتعلق بالنفس
قد علمت ان النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن فيكون ممكنة محتاجة الى علة ولا يجوز ان يكون
علتها الجسم فان الشيء لا يفيد وجود ما هو اشرف منه فعلتها ان كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب
وان كانت ممكنة فينتهي الى الواجب لذاته لما عرفت غير مرة فثبت بما ذكرنا من البراهين والادلة
اثبات موجود واجب الوجود لذاته **في ان ماهية الواجب نفس انيته** الذي يليق بجلال الواجب
لذاته وعظمته بعد اثبات وجود وجوبه ان لا يكون وجوده زائدا على ماهيته بحيث يكون له ماهية
ووجود بل ماهيته هي نفس الوجود المجرد الذي لا يكون عارضا للماهيات والحكماء يعبرون عن ذلك المعنى
بان ماهيته نفس انيته والذي ذكره الشيخ ابو علي في تقريره ان وجوده لو كان زائدا على ماهيته لزم ان
يكون محتاجا الى تلك الماهية والمحتاج الى الشيء يكون لا محالة ممكنا لذاته فيكون الوجود الواجبي ممكنا
محتاجا الى علة وتلك العلة المؤثرة في ذلك الوجود اما ان يكون نفس تلك الماهية او غيرها فان
كان الاول لزم ان يكون الماهية متقدمة على وجود نفسها بالوجود فيكون الماهية قبل الوجود موجودة
فالوجود المتقدم اما ان يكون نفس الوجود الذي فرضناه زائدا على ماهية الواجب او غيره فان كان
نفسه لزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه وذلك محال وان كان غيره فيعود الكلام اليه الى غير وقف
عند بعضها والا لزم تقدم الشيء على نفسه فيلزم ان يكون للشيء وجودات مترتبة غير متناهية موجودة
معا وذلك محال ولا ينتقض هذا بالماهية الممكنة القابلة للوجود فانها وان كان لها وجود فهي
غير متقدمة على ذلك الوجود بالوجود لكونها غير مؤثرة فيه واما العلة المؤثرة في الوجود فيجب
تقدمها على الوجود بالوجود فعلم من هذا ان الماهية لا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها وان كان يجوز
ان يكون علة لبعض صفاتها وعوارضها فان ماهية المثلث علة لزوايا الثلث كما مر تقريره واما اذا
كانت العلة المؤثرة في ذلك الوجود غير تلك الماهية لزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى
الغير فلا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف ثم الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون صفة
لتلك الماهية عرضيا لها فلا يكون ذلك الوجود واجبا فانك قد عرفت ان كل عرضي ممكن فقد
تبين ان ما وجوده زائد على ماهيته مغاير لها ممكن واما الشيخ الالهي فقد اورد على قولهم لو كان وجود
الواجب زائدا على ماهيته وكانت الماهية علة للوجود لزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود وذلك محال
لوجهين الاول ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها عندكم فيكون وجودها محمولا عليها وكل عرضي
عرضيا لها صح

لابد

لابد وان يتأخر وجوده عن وجود الماهية فيكون للوجود في الاعيان هوية مغايرة لهوية الماهية الحال
فيها وهوية الحال الذي هو الوجود محتاج الى هوية المحل الذي هو الماهية فيجب تقدم الماهية بالوجود على الوجود صح
فيكون للماهية وجود غير الوجود الذي كان حالا فيها ويلزم من ذلك ان يكون الماهية موجودة قبل
وجودها وذلك محال فلا فرق في لزوم هذا المحال بين الوجود الواجب والوجود الممكن الوجه الثاني
انك قد عرفت في مباحث الاعتبارات الذهنية ان الوجود لا يزيد على الماهيات في الاعيان وانما يزيد
عليها في الاذهان فقط واذا كان كذلك فلا يكون للوجود هوية في الاعيان تغاير الماهية العينية
فلا يحتاج الى علة مؤثرة فيه فلا يكون الوجود في الماهيات الممكنة متقدما عليها في الاعيان فالحق ان
الذي في العلة الفاعلة انما هو نفس الماهيات لا وجوداتها العينية على ما يقولون فبطلت الحجتان
المذكورتان في الوجود الواجب والوجود الممكن اذ الكل الوجود امرا اعتباريا فالوجود لا يزيد في الاعيان
على ماهيات الممكنات وان جاز ان يكون زائدا عليها في الاذهان واما الوجود الواجبي فقد تبين انه
لا يجوز ان يزيد على ماهيته في الاعيان واما في الاذهان فان الشيخ الالهي رضي الله عنه استخرج طريقة
حسنة لطيفة في ان الوجود الواجبي لا يجوز ان يفصله الذهن الى ماهية ووجود ويجوز ذلك في
الماهية الممكنة ان يفصلها العقل الى ماهية ووجود عام اعتباري بحسب اعتبار العقل لها واما الواجب
لذاته فلا يمكن اعتبار ذلك فيه فماهيته في العقل ليس الا الوجود الخاص المتشخص وبرهان ذلك على
الوجه الاجمالي ان الواجب لذاته لو جاز ان ينقسم في الذهن الى ماهية ووجود لوجب ان يكون لماهيته
كلية والماهية الكلية على ما عرفت لا يمنع لذاتها ان يكون لها جزئيات كثيرة غير متناهية وان جاز ان
يمتنع تكثرها بسبب من خارج فتلك الجزئيات الغير المتناهية لا يجب وجود شيء منها لنفس الماهية الكلية
لان نسبة جميع الجزئيات اليها نسبة واحدة على السواء فلو وجب وجود شيء منها دون ما عداه لكان
ذلك ترجيحا من غير مرجح وذلك محال واذا لم يجب وجود شيء من جزئيات الماهية الواجب لذاتها لنفس
الماهية يلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لنفس ماهيته وذلك محال واما تقرير هذا البرهان على الوجه
التفصيلي فهو ان يقال ان الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته لا يخلو تلك الماهية اما ان يكون ممتنعة
او ممكنة او واجبة فان كانت ممتنعة الوجود لذاتها وجب ان يمتنع وجود شيء من جزئياتها وان فرض
وجود بعضها فلا يمتنع وجود الباقي فما لم يقع من الجزئيات المعقولة لذلك الكلي لنفس ماهيتها والا لما
امكن وجود ذلك البعض لمساواته لها في تمام الماهية فاذا امتنع بعض الجزئيات للماهية وجب امتناع
الباقي منها وحينئذ لا يمكن وجود شيء من تلك الجزئيات والمفروض وقوع شيء منها واذا لم يمتنع تلك
الجزئيات على تقدير وقوع بعضها وجب ان يكون كل واحد من الجزئيات الغير المتناهية التي لم يقع ممكنة
بحسب ماهيتها فاذا كان الواقع من جزئيات ذلك الكلي واجب الوجود وكان له ماهية مغايرة للوجود
يمكن ان تأخذ تلك الماهية كلية وحينئذ يمكن ان يوجد لها جزئي آخر لانها فانه لو لم يمكن وجود ذلك
الجزئي لكان اما ممتنعا او واجبا لا جائز ان يكون وجوده ممتنعا والا لما امكن وجود شيء من تلك
الجزئيات لمشاركته في تمام الماهية فلا يمكن وجود الجزئي الواجب لذلك لذاته وقد فرضناه واقعا
هذا خلف فوجود ذلك الجزئي غير ممتنع ولا جائز ان يكون وجود ذلك الجزئي واجبا بحسب الماهية
فان جزئيات الماهية الكلية الغير الواقعة يكون ممكنة بحسب ذاتها والا لكانت اما واجبة او ممتنعة
لا جائز ان يكون واجبة لذاتها والا لوجب وقوعها بالكلية ولا جائز ان يكون ممتنعة لذاتها و

والا لما وقع ما يشاركها في تمام الماهية فعلم ان كل كلي كان بعض جزئياته موجودا لكان ذلك الكلي وكل
واحد من جزئياته سواء كانت واقعة او غير واقعة ممكنة واذا صار بعض جزئيات الماهية الكلية ممكنا لزم
ان تصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وذلك محال فقد صح من هذا ان الواجب لذاته يستحيل ان يكون له
ماهية وراء الوجود فلا يمكن ان يفصلها الذهن الى ماهية ووجود فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرد الغير
المضاف الى ماهية واعترض اثير الابهري على الشيخ بان وجود الواجب لو كان مغايرا للماهية فاذا اخذنا
الماهية كلية كان لها جزئيات عقلية ويكون نسبتها الى تلك الجزئيات واحدة وحينئذ لا يكون الواجب
لذاته واجبا لذاته هذا خلف قال ونحن نمنع ان يكون النسبة المذكورة واحدة وانما يلزم ذلك لو كان
نسبة الماهية الى الشخص الخارجي كنسبتها الى الجزئيات العقلية فلم قلتم ان الامر كذلك لا بد له من برهان والجواب
ان البرهان هو ان الحقيقة الكلية نوعية كانت او غيرها اذا صدق عليها حد او رسم او اسم او غير
ذلك المعاني فانه يصدق على كل واحد من جزئياتها سواء كانت خارجية او عقلية ولو لم يكن الحقيقة
واحدة لما كان يصح ذلك غاية ما في الباب ان الجزئي يزيد على الكلي بعوارض غير داخلة في حقيقة الذات
فتساوي جميع الجزئيات الخارجية والعقلية في الحقيقة النوعية او غيرها دال على ان نسبة جميع الجزئيات
كيف كانت الى ذلك الكلي نسبة واحدة فاندفع اشكاله فواجب الوجود هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه
شيء من خصوص وعموم وما عداه فمنه وجوده سواء كان بواسطة او بغير واسطة وكلما تكثرت مراتب
الموجودات بالنزول ضعف وجودها كالشمس التي تحصل منها فيما يقابلها نور قوي ثم يضعف بعد ذلك
بحسب تكثر مراتب العكوس حتى ينتهي الى مرتبة ليس فيها شيء من النور اصلا كما انتهت مراتب الوجود
النازل من الواجب الى مرتبة لا يمكن ان يحصل منها شيء من الوجود فالوجود الواجبي لغاية كماله وشدة
نوريته وقوة لمعانه يمتاز عن باقي الموجودات الممكنة بالكمال والنقص فالكمال في ذاته والنقصان
في غيره فوجوده لكماله يستغني عن ماهية يقوم بها والماهيات الممكنة لنقصها لا يستغني وجودها عن
ماهية يقوم بها ولان الوجود الواجبي لشدة كماله كان عين ذاته ولذلك امتنع ان يكون امرا اعتباريا
والماهيات الممكنة لنقصها وضعفها كان وجودها امرا اعتباريا لا وجود له في الاعيان فلذلك كان
الوجود الواجبي كل الوجود بخلاف الماهيات الممكنة التي يفصلها العقل الى ماهية ووجود فلا يكون
كل الوجود بل هي غير الوجود والوجود الذي يضاف اليها ليس بنفس ذاتها كما كان في الواجب ولا هو
داخل فيها بل هو امر عارض لها بحسب اعتبار الذهن فليس الوجود الحق بالذات الا هو عز شانه وتقدست اسماؤه
وسائر الموجودات الممكنة الموجودة عن فيضان وجوده وكماله ناقصة في مرتبة الوجود فان قلت
المحذور الذي لزم من جواز تفصيل الذهن للواجب لذاته الى امرين ماهية ووجود من اخذ الماهية كلية
لها افراد غير متناهية لا يجوز بعضها واجبا ولا ممتنعا بالتقرير الذي مر فيجب ان يكون ممكنا واذا كان ان يكون ظ
الجزئي ممكنا لذاته على ما عرفت ويتم من ذلك محذور ان يصير الواجب ممكنا عند تفصيله الى ماهية
ووجود فلم جزمتم حكمتم انه الوجود المحض المجرد ويلزمكم مثل ذلك المحذور في نفس الوجود الذي التزمتم به
وقلتم انه هو ذات الواجب لذاته وتقرير ذلك ان الوجود الذي هو ذات الواجب كلي فلا بد له من جزئيات
عقلية غير متناهية ولا يجوز ان يكون بعض جزئياته الواقعة واجبة والا لامكنت الجزئيات التي لم تقع
ولزم ان يكون الواجب لذاته الواقع ممكنا لذاته لكون الواجب الواقع مشاركا للجزئيات الغير الواقعة
في تمام الماهية فعلم ان المحذور اللازم في الماهية لازم في نفس الوجود والجواب هو ما بدا الفرق بين الما

والوجود

والوجود فان الوجود الواجب لما لم يكن اتم منه ولا اكمل ولذلك لم يكن عارضا لشيء من الماهيات بل كان
ذلك الوجود المجرد نفس ذات الواجب لذاته لم يمكن ان يكون له في الذهن جزئيات فانه ليس سبب تكثر
جزئيات الماهية الا انضمام عوارض يوجب التكثر او لكونها مختلفة بالكمال والنقص وليس في الوجود
الواجب الذي هو نفس الماهية شيء من هذين الامرين لكون ذلك الوجود المقدس وجودا صرفا لا يخالطه
شيء من الماهيات ولا ينضم اليه مميز ذاتيا او عرضيا يوجب تكثر الجزئيات وليس في الموجودات ما هو اتم
منه ولا اكمل ليمكن امتياز احدهما عن الآخر بالكمال والنقص وان كان امتيازه عن جميع الممكنات
بالكمال والنقص فان الوجود الواجب لما كان نفس الذات كان في اعلى مراتب الكمالية ونهاية درجات
الاتمية وما عداه من سائر الممكنات فوجوداتها بالنسبة الى وجوده في غاية النقص ونهاية الضعف
لكونها وجودا ممكنا لا واجبا فلا بد وان يكون مضافا الى الغير ومخالطا له فالوجود الواجب لا يتصور
بوجه من الوجوه ان يكون له جزئي آخر من نوعه ولو فرضنا وقوع هذا الجزئي ذهنا المستحيل وقوعه
عينا فاذا نظرنا الى ذلك الجزئي لم نجده مغايرا للاول بل اذا حققنا النظر اليه كان هو الاول بعينه
من غير ان يكون بينهما تفاوت اصلا لعدم امكان الامتياز في صرف الوجود الواجب الذي لا يتصور
ان يكون اتم منه ولا اكمل وكذلك لا يمكن الاختلاف بالشدة والضعف في صرف كل شيء من حيث
الصرفية للعلة المذكورة واما الماهية المعروضة للوجود في الذهن فانه يتصور ان يكون لها جزئيات
لانها بسبب قبولها للعرض الذي هو الوجود وكونها غير مانعة للشركة يجب وقوعها تحت مقولة من
المقولات الخمس وكل واحد من تلك المقولات فلها جزئيات معلومة بالمشاهدة او بالاستدلال و
جميعها على ما عرفته يقبل الاشدية والاضعفية فلا بد وان يكون مخالطة لغيرها كما في المقولات العرضية
ومفتقرة الى غيرها من المخصصات كما في مقولة الجوهر فالمقولات وما هو داخل فيها لا بد فيها من كثرة بخلاف
الوجود الواجب الغير المخالط لشيء من الماهيات فانه لكماله وتمامه لا يتصور فيه تكثر ولا يمكن ان يكون
لجزئي من نوعه لا ذهنا ولا عينا فلا يكون في الوجود وجدان فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرد
ووجوبه بكمالية وجوده وليس له معنى آخر مغاير للوجود المحض ولو كان كذلك للزم ان يكون مركبا وكان
متكثرا وقد بينا امتناع ذلك فالوجود المجرد الذي هو عين ذاته بسيط واحد لا يتصور فيه تركيب بوجه
من الوجوه فلا اسم له عندنا يليق بكماله وبساطته وله اسماء كثيرة بالنسبة الى ما يليق بعقولنا وذهنا نا
وردت بها الشرايع الالهية دقيقة ذكرها الشيخ الالهي قدس الله نفسه في كتاب المقاومات وهي وهي من النفائس منه
انه لما قام البرهان على كون الوجود امرا اعتباريا فلا يمكن ان يقال ان واجب الوجود هو نفس الوجود
فانه اعتباري وكيف يتصور ان يكون ذات الذوات واصل الوجود امرا اعتباريا ثم قال الذي اردنا
بالوجود هو الموجود عند نفسه وهو الحي فان كون الشيء موجودا عند نفسه انما هو بسبب الحيوة فان
الموجود عند النفس انما هو من خاصية الحي فان غير الحي لا يمكن ان يوجد عنده شيء لا نفسه ولا غيره
ولو لا الحي ما تحقق مفهوم الوجود نفسه ومفهوم الحيوة غير مفهوم الوجود الذي هو اعتباري فيجب ان
يكون جوهر المدرك هو الحيوة لا غير فان ما وراء الحي يمكن ان يغفل عنه مع ادراك الانانية فلا يمتنع
من هذه الجهة ان يكون الوجود ماهية عينية ولو كان الواجب لذاته هو نفس الوجود فنحن نفهم ما هي
ماهية الوجود ونشك في انه هل له تحقق وجود في الاعيان ام لا فيلزم ان يكون له وجود زائد وكذلك
للوجود وجود الى غير النهاية وذلك محال ولا يقال ان الواجب لذاته اذا كان له مفهوم غير الوجود

يكون واقعا تحت مقولة الجوهر ويلزم ان يكون للجزئيات ليقتضي امكانه على ما عرفت لانا نقول ان الجوهرية
معناها كالية قوام الماهية وهي اعتبارية ايضا والشركة في الامور الاعتبارية لا تخل بمفهوم الوحدة
فان الشركة في امثال هذه الامور ضرورية ولما كان سلب التجرد لازما للحيوانية لا لنفس مفهومها
فكذلك يكون سلب المادة لازما للحي المدرك لذاته لا لنفس مفهومه فالحي المدرك هو الظاهر لنفسه
وهو النورية المجردة المقدسة ثم يلزمها سلب القيام بالغير بخلاف نورية الاجسام فانها غير ظاهرة لنفسها
بل لغيرها والنور القائم في الاجسام مثال للنور القائم بذاته وظل له الضعيف للضعيف والقوي للقوي
والنور الشمسي القاهر للابصار لما كان اشد الانوار الجرمية واقواها فهو مثال للنور الاعلى الوجي القاهر
لجميع الانوار العقلية وظل له فافهم وقد اورد جماعة من المتأخرين على قول الحكماء ان ماهية الواجب
لذاته هي الوجود المجرد اسولة الاول ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مقتضيا للمقا
ماهية اولا يكون فان كان الاول لزم ان يكون الواجب لذاته مقارنا للماهية وقد مر بطلانه وان كان
الثاني لزم ان يكون وجود الممكن غير مقارن لماهيته وهو محال وان لم يكن الوجود مقتضيا لواحد
منهما فيكون كل واحد منهما محتاجا الى السبب وكل محتاج الى السبب ممكن فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته — يحتاج تجرد الوجود الواجب الى السبب صح
هذا خلف والجواب ان التجرد ليس امرا وجوديا ليحتاج الى السبب بل هو امر سلبي معناه عدم سبب المقارنة
فلا يحتاج الى علة السؤال الثاني ان الوجود الواجب لو كان هو الوجود المقيد بالسلب لزم ان يكون
المؤثر في وجود العالم اما نفس الوجود من حيث هو وجود فكان كل وجود مؤثرا في العالم وليس كذا وان
كان المؤثر فيه هو القيد السلبي فقط وجب ان يكون العدم مؤثرا في وجود العالم وذلك محال والجواب
ان المؤثر في العالم ليس واحدا منهما على الانفراد بل المؤثر هو الوجود مع القيد السلبي ويكون العدم
جزء من العلة التامة كما عرفت جواز ذلك في مباحث العلل السؤال الثالث ان الوجود من حيث
هو وجود ان اقتضت طبيعته الاحتياج الى الغير لزم ان يكون وجود الواجب لذاته محتاجا الى الغير
وذلك محال وان كانت طبيعته مقتضية للاستغناء فكان كل وجود مستغنيا سواء كان واجبا او
ممكنا فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف والجواب ان الوجود من حيث هو وجود لا يعرض له
الاحتياج وانما يكون الاحتياج عارضا للوجود بحسب اعتبار الوجودات الخاصة وهذه الاسولة
وامثالها كلها مبنية على ان الوجود زائد في الخارج على ماهيات الممكنات وكونه مشتركا بين جميع
الموجودات وانت اذا فهمت ما ذكرناه في فصل الامور الاعتبارية حق الفهم لا يكاد يخفى
عليك اجوبة هذه وامثالها فان معرفة ذلك الفصل واستحضاره من المهمات **الفصل الثاني**
في ان واجب الوجود واحد لا شريك له قد علمت في الفصل الاول عند النظر في ان ماهيته
نفس الوجود ان العقل لا يمكن ان يفصله الى ماهية ووجود ولا يمكن ان يكون له جزئيات ذهنية ولا
خارجية ولا كثرة فيه بوجه من الوجوه فثبت بذلك كون واجب الوجود واحدا وانه ليس في الوجود
واجبان وهي طريقة حسنة من خواص صاحب الاشراق وبهذه الطريقة الاخرى فهي المشهورة
تبيين وهو انه لو كان في الوجود واجبان لزم ان يكون كل واحد منهما نفس الوجود المجرد كما قررنا
فيما سلف فذانك الواجبان اللذان كل واحد منهما نفس الوجود اما ان يشتركا في جميع الوجوه وهو
محال لامتناع حصول الاثنينية من غير مميز فلا بد من امر يميز احدهما عن الآخر وليس الامتياز بينهما من جميع
الوجوه لاشتراكهما في الوجود المجرد الواجبي فاذا اشتركا في وجوب الوجود المجرد فيجب الامتياز

بما ورآء ذلك ويكون المميز لا محالة عرضيا للوجود المجرد الذي كان تمام ماهية الواجب وقد عرفت
ان الاختلاف بينهما بين المشتركات ان كان بالعدد فالامتياز بينهما بالاعراض وان كان الاختلاف
بينهما بالحقائق فالامتياز بالفصول ولما كان الاشتراك هنا بين الواجبين في الوجود المجرد الوجوبي
كان الامتياز بينهما بالعرضي المفارق وهذا العرضي المميز لافتقاره الى ما يقوم به يمتنع ان يكون واجبا
فيكون بالضرورة ممكنا واذا كان الاشتراك في الوجود المجرد الوجوبي الذي هو تمام ماهية كل واحد منهما
ممكنا لذاته صح — لافتقار كل واحد منهما الى مميز عرضي يكون ممكنا فيلزم ان يكون الواجب لذاته هذا خلف فواجب
الوجود المقدس واحد وفي هذا البرهان خلل لان الواجبين المشتركين في وجوب الوجود المجرد انما
اشتركا في امر اعتباري ليس هو نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها فلا يلزم ان يكون الامتياز
بينهما بما ورآء الماهية وحينئذ يكون المحذور المذكور واقعا وهو امكان ما به الامتياز فان الوجود المجرد
اذا كان اعتباريا لا نفس الذات ولا داخلا يكون لا محالة عرضيا لازما لكل منهما والمختلفات يجوز
اشتراكهما في لازم واحد فيكون الامتياز بينهما بتمام ماهية الواجب لذاته فيكون كل واحد منهما واجب
الوجود لذاته من غير لزوم المحذور الذي هو امكان الواجب لذاته فعلم ان الطريقة الاولى اجود
واتم في اثبات الوحدانية ولاثير الدين برهان على ان واجب الوجود واحد وهو انه قد ظهر ان الواجب
لذاته وجود مجرد عن الماهية فيكون واحدا اذ لو كان في الوجود واجبان كل واحد منهما وجود
مجرد لكانا مشتركين في ذلك الوجود المجرد عن الماهية فلا يخلوا اما ان يقترن باحدهما هوية وجودية
مميزة او لا يقترن فان اقترن وكانت تلك الهوية المميزة حاصلة بالوجود المجرد لزم ان يكون
ما به الامتياز لازما لما به الاشتراك وذلك محال وان كانت حاصلة بسبب منفصل كان الواجب
لذاته مفتقرا في هويته الى غيره وذلك محال وان لم يقترن باحدهما هوية وجودية مميزة كانت
الاثنينية حاصلة من غير مميز وذلك محال وهذا اخذه حكم البرهان الاول وذكر فخر الدين وجوها ثلثة
على وحدانية الواجب لذاته ايضا وهي قريبة من الوجه الاول احدها لو كان في الوجود واجبان لكانا
مشتركين في الماهية ومتمايزين بالتعين الخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيلزم التركيب
المقتضي لامكان الواجب لذاته وثانيها انه لو كان في الوجود واجبان مشتركين في وجوب الوجود
بينهما — فان كان الامتياز بينهما بالفصل كان الواجب لذاته مركبا وان كان الامتياز بالعوارض المفارقة
المفتقرة في وجودها الى سبب منفصل كان الواجب لذاته مفتقرا في تعينه الى سبب منفصل وذلك
محال وثالثها انه لو كان في الوجود واجبان لوجب ان يشتركا في وجوب الوجود الذي هو نفس ماهية
الواجب ويتخالفا بالهوية فان كان الاشتراك علة للهوية المميزة لزم ان يكون الواجب لذاته نوعه
في شخصه والمفروض خلافه وان كانت الهوية المميزة علة للماهية الواجبة كان الواجب لذاته معلولا
للهوية المميزة وذلك محال وان كانا معلولين بسبب من خارج كان الواجب لذاته مفتقرا في
ذاته وهويته الى علة خارجة عن ذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو ايضا محال فواجب
الوجود واحد لا شريك له في ملكه واما ما يرد على هذه الوجوه فان مذهب من اختار ان الوجود
الواجبي زائد على الماهية وحينئذ لا يمكن تمشية هذه الوجوه فان للقائل ان يقول على الوجه الاول
ان الواجبين المشتركين في الماهية المتمايزين بالخصوصية اذا كان الوجود عندك زائدا على الماهية
الواجبة جاز ان يكون الواجبان مختلفين بتمام الماهية ومشتركين في الوجود فيكون كل واحد

بين الماهيتين علة للوجود ولا يلزم من ذلك ان يكون لكل واحد من الماهيتين متقدما على الوجود بالوجود
فان المفروض ان الوجود زائد على الماهية واما الوجه الثاني فنحن لا نسلم انهما اذا اشتركا في وجوب
الوجود يلزم ان يكون الامتياز بينهما بالفصل او بالعرض المفارق وانما يكون الامر كذلك اذا
كان الاشتراك بينهما في الجنس او في النوع فلم قلتم انه كذلك واما الوجه الثالث فنحن لا نسلم ان
وجوب الوجود نفس ماهية الواجب لذاته فكيف يكون كذلك ووجود الواجب زائد على ماهيته عندكم
والوجوب كيفية الوجود الزائد على الماهية او هو كيفية لنسبة الوجود الى الماهية او هو كيفية لنسبة
الوجود الى الماهية لكون الوجود زائدا عليها فهذه الوجوه الثلثة لا يمكن ان يتم على رأي من يرى ان
الوجود الواجب زائد على ماهيته ولا يتم ايضا على رأي من يرى ان الوجود في كل شيء نفس ماهيته فانه
لو كان في الوجود واجبان لا يلزم ان يكونا مشتركين في تمام الماهية لان المفروض اذا كان هو ان الوجود
في الواجب والممكن نفس الماهية فيجوز ان يكون الواجبان مختلفين في تمام الماهية وحينئذ يجب ان يكون
وجود كل واحد منهما الذي فرضناه نفس الماهية مخالفا للوجود الآخر وعلى هذا فلا يلزم وقوع الخلل
الذي ذكروه وبرهان التوحيد انما يتم على رأي من يرى ان الواجب لذاته وجود مجرد مقيد بقيد
سلبي وهو عدم الماهية وانت خبير قد عرفت ان القيد العدمي وحده لا تاثير له في وجود العالم وانما
يكون المؤثر هو الوجود المقيد بذلك القيد العدمي ونحن قد بينا ان هذه الوجوه وامثالها كما لا يتم
اذا كان الوجود الواجبي زائدا على ماهيته كذلك لا يتم ايضا اذا كان وجود الواجب عبارة عن ان
للخصم ان يقول ان الواجبين وان كانا مشتركين في وجوب الوجود فهو اعتباري وليس نفس الماهية
الواجبة ولا داخلا فيها بل يكون عرضيا لازما لكل واحد منهما ويكون الامتياز بينهما بتمام الماهية
ولا يلزم من ذلك امكانهما لان ما به الامتياز الذي هو تمام ماهية الواجب بلى لو كان الوجود الواجبي
نفس ماهية الواجب فكان ما به الامتياز عرضيا لزم امكانه وامكان ما به الاشتراك لافتقار الوجود
الواجب المشترك الذي هو تمام ماهية كل واحد منهما الى المميز على ما عرفت طريق آخر في ان واجب
الوجود لا جزء له لان كل ما له جزء فهو معلول وكل معلول ممكن ينتج من الاول كل ما له جزء فهو ممكن
اما بيان الصغرى فلان كل ما له جزء فهو مفتقر الى جزئه ضرورة افتقار الكل الى كل واحد من اجزائه و
الجزء غير الكل وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن معلول فكل ما له جزء فهو معلول واما بيان الكبرى فظاهر
لكون المعلول مفتقرا الى العلة الموجدة له فعلم ان كل ما له جزء فهو ممكن فاذا ضممنا الى هذه المقدمة
ولا شيء من الممكن بواجب الوجود انتج ايضا من الاول لا شيء مما له جزء بواجب الوجود فثبت
ان واجب الوجود لا جزء له ولا تركيب فيه بوجه من الوجوه فهو بسيط واحد واما ما ذكره فضلاء
المثبتين ان واجب الوجود اذا كانت ماهيته هي الوجود المجرد فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود نوعا
تحته اكثر من شخص واحد اذ لو كان كذلك وجب اشتراك تلك الاشخاص في ذلك الوجود المجرد الذي هو
الطبيعة النوعية فتلك الطبيعة النوعية ان كانت مقتضية لذاتها ان يكون شخصا معينا وجب
ان لا يوجد منها الا شخص واحد هو واجب الوجود وقد فرضناه اكثر من ذلك هذا خلف وان كانت
تلك الطبيعة غير مقتضية ان يكون شخصا معينا فتخصص الطبيعة النوعية بكونها ذلك الشخص او هذا
الشخص يحتاج الى المخصص والمحتاج الى الغير ممكن فالاشخاص الواقعة تحت الطبيعة النوعية التي فرضناها
واجبة الوجود هي ممكنة الوجود هذا خلف فثبت ان نوع الواجب لذاته يمتنع ان يكون لا شخ

واعلم

واعلم ان هذا البرهان انما يتم اذا كانت ماهية الواجب لذاته هي الوجود المجرد لا غير فاما لو اخذنا
وجوده زائدا على ماهيته او اخذناه امرا اعتباريا فلا يتم على ما قررناه غير مرة وايضا اذا كان النوع
لا بد فيه من كثرة اما خارجية او ذهنية وعلمت ان واجب الوجود لا كثرة فيه بوجه من الوجوه
اما الكثرة الخارجية فللبراهين المذكورة في هذا الفصل الثاني واما الكثرة الذهنية فلما ذكرنا في الفصل
الاول فلا يجوز اطلاق اسم النوع عليه الا على سبيل المجاز وقد صرحنا بذلك في مباحث الوجود فالكثرة في
ذات الواجب لذاته وان كانت ممتنعة الوقوع فانها ايضا على ما بينا ممتنعة التصور واذا فرضنا له
ثانيا ثم حققنا النظر اليه كان هو الاول بعينه من غير تفاوت بوجه من الوجوه وامتناع تصور الثاني في
الماهية الواجبة انما هو بالنظر اليها من حيث هي هي واما اذا تصورنا الذات الواجبة بصفاتها الا
الاضافية والسلبية جاز ان يتصور لها ثانيا ولاجل ذلك احتاج الحكماء الى اقامة البرهان على التوحيد
واذا كان واجب الوجود لا جزء له في الاعيان ولا في الاذهان لامتناع انفصاله في الذهن الى
امرين فهو غير داخل تحت الجنس لوجوب تركب كل ما دخل تحته في الذهن من الجنس والفصل فواجب الوجود
لا جنس له ولا فصل وكذلك الواجب لذاته ليس بجسم فانه لكونه مركبا من الهيولى والصورة ينقسم
الى اجزاء الكم واجزاء الحد وينقسم الى الانواع كانقسام الجسم الكلي الى النار والهوا والماء والارض
والسماء والكواكب والاشخاص كزيد وعمرو والشمس والقمر وقد علمت ان واجب الوجود يمتنع ان وغير ذلك صح
يكون له جزئيات لا خارجية ولا ذهنية ولان الجسم وغير ذلك وما قام به من الاعراض مفتقر الى الغير
اما الجسم فالى اجزائه ومخصصاته واما الاعراض فالى محالها وكل مفتقر الى الغير ممكن فالجسم والاعراض
ممكنة فلا بد له من علة فان كانت ممكنة عاد الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل على ما مر لبطلانه فينتهي
الى الواجب بذاته على ما مر تقريره فظهر ان الواجب لذاته لا اجزاء له بوجه من الوجوه ولما كان ممتازا عن
سائر الموجودات بكمال ذاته وتمام ماهيته فلا يحتاج الى الفصل ولان الفصل انما يحتاج اليه الشيء عند
مشاركة الغير له في جنس ولما لم يدخل واجب الوجود تحت جنس فلا يشارك الغير في الدخول تحت
جنس فلا يشارك الغير في الدخول تحت جنس فلا يحتاج الى المميز الفصلي على ان ما ذكرناه من البرهان في ان
العقل لا يمكن ان يفصل الواجب لذاته الى ماهية ووجود وانه لا كثرة فيه اصلا يستغني به عن امثال
هذه الاشياء الا انه لما كانت مسئلة اثبات الواجب لذاته ومسئلة اثبات الوحدانية من اهم المباحث
العقلية والانظار الحكمية اجتنبنا التطويل والاسهاب لكثرة الفائدة وازالة الشكوك والشبه المتوجهة
هاتان المسئلتان على ما ينبغي في العقل فان قلت انكم ذكرتم ان الواجب لذاته لا يشارك الاشياء
في معنى جنسي فلا يحتاج في الامتياز عنها الى الفصل ليس بصحيح فانه يشارك الموجودات في الدخول
تحت جنس الجوهر لان الجوهر هو الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب لذاته واجاب
بعض الجماعة عنه من وجهين الاول ان الموجود لا في موضوع ليس معرفا للجوهر لا تعريفا حديا ولا رسميا
لانا لا نسلم كونه حدا او رسما فان الحكماء لا يريدون بقولهم ان الموجود لا في موضوع الموجود
بالفعل ولو كان كذلك لما امكن علم جوهرية شيء من الاشياء كالعنقاء مثلا مع علم انها موجودة
بالفعل لان العنقاء اذا كانت جوهرا وصدق ذلك التعريف عليها وهو الموجود بالفعل لا في موضوع ع
وجب ان يعلم كونها موجودة بالفعل وليس كذلك فانا نعلم جوهريتها جزما ونشك في انها لها وجود
في الاعيان ام لا ولان الماهية الجوهرية التي للانسان مثلا ليست بجعل جاعل خارجي جعلها جوهرا ولو

كان كذلك وجب ان يكون انفسها غير كونه جوهرا وليس كذلك بل الانية لذاتها جوهر وليس
كذلك وجود الماهية بالفعل فانه معلول الفاعل الخارجي الذي لولاه لم يكن وجود شيء من الممكنات
فنسبة الجوهرية الى الجوهر غير معلولة ونسبة الوجود الى الجوهرية معلولة فنسبة الجوهرية الى الجوهر غير نسبة
الوجود اليه فعلم من هذا ان جوهرية الشيء ليست نفس وجوده بالفعل فلا يجوز ان يكون الموجود بالفعل
لا في موضوع معرفا للجوهرية بل معنى قولهم موجود لا في موضوع ان الجوهر ماهية لو وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع ولا يصدق هذا على الواجب لذاته لان وجوده نفس ماهيته وذلك غير صادق الا
على ما يكون الوجود زائدا على ماهيته ولان الواجب لذاته موجود بالفعل من جميع الوجوه فلا يصدق
عليه انه لو وجد كان لا في موضوع الوجه الثاني انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس بجنس
لان الجنس ذاتي والموجود ليس بذاتي لشيء لان الموجود يعلل بالامر الخارجي وليس الذاتي كذلك
واذا لم يكن الوجود جنسا فبانضمام القيد السلبي وهو لا في موضوع لا يصير جنسا وعلى تقدير
صدق الموجود لا في موضوع على الواجب لذاته لا يكون ذلك جنسا واذا تأملت ما سلف في مباحث الجوهر
وانه لا يصلح للجنسية يستغني عن امثال هذه المباحث فظهر ان الواجب لذاته لا جنس له ولا فصل ولا جزء له
في الاعيان ولا في الاذهان فلا حد له لان الحد يجب ان يكون مركبا من جنس وفصل كما في الحقايق الاصلية او
من غيرهما في غير الحقايق الاصلية كما عرفته في الحدود ولما كان الواجب لذاته منفصل الحقيقة عما عداه فلا يكون
له لازم يوصل بصورة العقل الى حقيقته فلا وصول للعقول الى حقيقته من هذا الطريق فلا تعريف لتقوم
مقام الحد فان الحد قول دال على ماهية الشيء والقول عندهم لفظ مركب دال على ماهية مركبة فكل محدود
مركب من جهة المعنى ولما لم يكن في الوجود الا واجب واحد فلا ند له اذ الند هو المثل ولا واجب لذاته غيره
وهو اتم الموجودات واكملها فلا ند له وكذلك لا ضد له لان الضدين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف والواجب لذاته لا موضوع له على ما عرفت فلا ضد له على اصطلاح الخاصة واما
على اصطلاح العامة فالضد هو المساوي في القوة الممانع ولما كان جميع ما في الوجود معلولا منه
مبداه واليه معاده فلا ضد له ايضا على هذا الاصطلاح العامي ولما كان منزها عن الاجرام والابعاد
المقتضية للجهة فلا جهة له فلا اشارة حسية اليه بل انما يشار اليه بصريح العقل والعرفان وواجب
الوجود وهو الوجود البحت فلا ذات في نفسه موجودة الا هو فان الواجب لذاته موجود لذاته و
بذاته اما بذاته فلانه لا سبب له كالجواهر واما لذاته فلان وجوده ليس لغيره كالاعراض التي يجب
موجودة بذاتها لاحتياجها الى سبب كذا ولا لذاتها لاحتياجها الى القيام بالغير فصح انه لا ذات في
نفسه موجودة الا هو فهو الوجود البحت الخير المحض لا لغيره وما عداه فليس له حقيقة ووجود من ذاته
وفي نفسه بل ذلك لغير الواجب لذاته ولما كان جميع الممكنات انوارها الجوهرية والعرضية وجب
وما قام بها انما هي حاصلة من فيضان نور ذاته ولمعان شعاع شعاعه وكانت نسبتها اليه كنسبة
شعاع الشمس وعكوسها الى نفس قرصها فلا ذات على الحقيقة ولا هو على الاطلاق الا هو وليس
لاحد حظ من نفسه هوية مستقلة ولما كانت القسمة التقريرية والخارجية والوهمية ممتنعة
على الواجب لذاته فهو الواحد المطلق من جميع الوجوه ولما كان حقيقة كل شيء انما هو عبارة
عن خصوصية وجوده الثابت له فالحق باسم الحقيقة من يكون نفس وجوده خصوصيته وهو الواجب
لذاته فهو الحق الصرف المطلق وقد يطلقون اسم الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا.

بغيرها فوجود جميع الممكنات من الجواهر والاعراض انما هو من غيرها
لا من ذاتها مع افتقار الاعراض الى القيام صح

والحق

والحق بذلك من يدوم الاعتقاد بوجوده صادقا ابدا وهو الواجب لذاته وبذاته الذي هو وجود محض
وهو الخير المحض فانه قد يراد بالخير النافع ولا انفع من الواجب لذاته فانه الذي ابدع الماهيات وافادها
الكمالات التي يستحقها كما جاء في الوحي الالهي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهو الخير باعتبار انه معشوق
يتشوقه كل شيء ومنه مبدا وجوده واليه مرجع معاده فالواجب لذاته الذي هو الخير المطلق وهو التام
وفوق التمام لم يفضل من وجوده ما ينبغي ان يكون ذاتا اخرى وهو اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال
وكمال في الوجود فانه رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجمال الابهى والكمال الاقصى والجلال الارفع
والنور الاقهر تعالى وتقدس عما يقول الجاهلون علوا كبيرا فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره وبين
فالحكماء المتألهون العارفون يدركونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا
المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نوريتها ابصارنا عن
اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها فسبحان من تعرف الى الاول ونشهده ولكن لا نحيط به علما كما ورد في
الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واثبات الواحدانية
وان كان من اهم المطالب وكذلك وجوب وجوده الا ان العلم بوجوده يشهد به الفطرة الاصلية
وهو مما لا يكفي فيه التنبيه فحسب كما هو دأب الانبياء والرسل والمتألهين من قدماء الحكماء قدس الله
ارواحهم اجمعين واورد بعضهم على برهان التوحيد الذي للمثبتين سؤالا وهو ان الوجود المطلق
ان اقتضى من حيث هو وجود ان يكون واجبا لذاته وجب ان يكون كل موجود كذلك وهو باطل وان
لم يكن مقتضيا للوجوب يلزم ان يكون اقتران الوجوب بالوجود الواجب بسبب غير نفس ماهية الوجود
وذلك يقتضي افتقار الوجود الواجب الى موجب لامكانه فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته
وذلك محال واجاب الشيخ الالهي عن هذا السؤال من وجهين الاول ان الخصم سلم ان الوجود من حيث
هو وجود ينقسم الى واجب وممكن فهو معترف بان الواجب لذاته من افراد الوجود ولو كان الوجود مقتضيا
للوجوب ما صح وقوعه على الحادث والممكن المنافيين للوجوب فالواجب لذاته على ما سلم الخصم وقوعه في
نفس الامر داخل في الوجود فقوله بعد ذلك وان لم يقتض الوجود ان يكون واجبا فوجوبه ممكن معلول
غير صحيح لان الوجود الواجب غير ممكن لا في نفس الامر ولا عند الخصم اما عند الخصم فلاعترافه بوقوع كل واحد
من قسمي الواجب والممكن واما في نفس الامر فلان الواقع في الوجود خلاف ذلك فان الوجود لو اقتضى
الوجوب ما امكن ان يصدق على كل واحد من الحادث والممكن فالامكان غير صادق على وجوب
الوجود اللهم الا ان يعني بالامكان العام او المحتمل الذي هو عبارة عن تردد الذهن بين طرفي النقيض
فحينئذ يمكن صدقهما على الواجب لذاته فان الامكان العام الذي معناه انه ليس بممتنع جاز ان يصدق
عليه وكذلك ما تردد الذهن في وجوده او عدمه جاز ايضا ان يكون واجبا في نفس الامر مع اعتراف
الخصم بوقوع كل من الواجب والممكن في الوجود والوجه الثاني في الجواب عن السؤال وهو الجواب الحقيقي
ان السؤال انما يكون واردا اذا كان الوجود له هوية متحققة في الاعيان فيكون المحال المذكور حينئذ
لازما عند تقسيم الوجود الى الواجب والممكن واما اذا كان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في
الاذهان فلا يكون ذلك المحال لازما فان الامور الاعتبارية التي عرفتها يخالف احكامها احكام الامور
العينية في كثير من الاحكام ومن جملة ذلك كونها غير مفتقرة الى علة تقتضي وجودها لانها لا يتصور
وجودها في الخارج كما كانت الامور العينية مفتقرة الى علل توجب وجودها وحينئذ لا يكون للترديد

وهو ان الوجود ان اقتضى الوجوب كان كل موجود واجبا وان لم يقتض افتقر اقتران الوجوب بالوجود الى
الى علة انجاه عند كون الوجود والوجوب امران اعتباريان لا يصلحان للعلية ولا يفتقران اليها وكذلك
غيرهما من الاعتبارات واذا كانت الوحدة والوجوب والوجود من الاعتبارات العقلية فلا يلزم من وصفنا
الواجب لذاته بها ان يكون في ذاته كثرة وانما يلزم ذلك ان لو كانت امورا زائدة على ذاته وليس
كذلك والوجوب لا معنى له الا كمال الوجود والمستغنى عن العلة لا غير واما السؤال المشهور وهو ان
الواجب لما كان مشاركا للوجود الممكن وجب ان يكون ممتازا عنه بامر زائد على طبيعة الوجود ويلزم
ان يكون الواجب لذاته مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز فيكون ممكنا لافتقاره الى كل واحد من جزئيه
فجوابه سهل مما سلف من القواعد التي ذكرناها فان امتياز الواجب لذاته عن الممكنات المشتركين في الوجود
المطلق انما يلزم ان يكون بامر زائد على ذاته اذا كان الوجود مقولا عليهما بالتواطؤ اما اذا كان مقولا
عليهما بالتشكيك كما هو الحق فيجوز ان يكون الامتياز بينهما بالكمال والنقص وقد عرفت ان هذا النوع
من الامتياز انما هو بنفس الشيء لا بما يزيد على ذاته فلا يكون موجبا للتركيب لا في التام ولا في الناقص فهذا
هو الجواب الحق وقد اجاب بعضهم عن هذا السؤال بان الوجود الواجب انما امتاز عن الوجود الممكن
بقيد سلبي وهو عدم العلة فان معنى كونه واجب الوجود هو انه لا علة له وحينئذ لا يكون القيد السلبي
موجبا للتركيب فهو جواب مختل من وجهين الاول ان كون الواجب لذاته لا علة له انما هو تابع لوجوب
الوجود ولا انه نفس وجوب الوجود الثاني ان الواجب لذاته وان شارك الممكنات في مفهوم الوجود
الا ان القيد السلبي وهو كونه لا علة له اما ان يكون نفس مفهوم الوجود او امرا زائدا عليه من الوجوب
او من غيره فان كان الاول لزم ان يكون كل وجود لا علة له وذلك باطل وان كان الثاني لزم ان يكون
في ذات الواجب لذاته كثرة وعرفت استحالة ذلك فالجواب التحقيقي لهذا السؤال ليس الا ما ذكرناه
اولا وذكر الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود واحد والا فليكن كثرة فليكن الواحد منها واجب الوجود
بذاته وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو بعينه وليس غيره وان كان
كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة
وسبب موجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان
كان لعلة وسبب وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب لخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول
فاذن واجب الوجود واحد بالجملة ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد وليس كاشخاص تحت نوع بل
معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه فهذه هي الخواص التي يختص بها واجب الوجود
واما خاصية ممكن الوجود فهو انه يحتاج الى شيء آخر ضرورة يجعله بالفعل موجودا وكل ما هو ممكن الوجود
فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود الا انه يعرض له ان يجب وجوده لغيره اما دائما او في وقت
دون وقت وهذا يجب ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان والذي يجب ان يجب وجوده بغيره
دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية
فيهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان
باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي فافهم وذكر الشيخ الالهي في كتاب المقاومات طريقه
في التوحيد مبنية على النفس وهي انها بسيطة دراكة وحدانية غير مركبة فيكون فاعلها اولى
ابسط وادرك وافضل وهكذا لا يزال الكمال والادراك والبسيط مترقيا في مدارج الشرف والفضل

الى ان ينتهي الى افضل منها بها واكمل علمها وهو الواجب لذاته الذي هو وجود بحت ونور محض لا نهاية له في
الوجود اذ لو كان له ثان لاشتركا في الماهية المدركة وهو غير اعتبارية لانها ماهية النفس التي هي غير مدركة
لذاتها بامر خارج عنها فهي نفس الحيوة فلو كان في الوجود واجبان مدركان لكل منهما نفس الحيوة فلا بد بينهما
من فارق ويكون ذلك بالعوارض الغائبة الخارجية المحتاجة الى العلة فان كانت العلة ما به الاشتراك
وجب اتفاقهما في ذلك فلا يكون المميز مميزا وان كان كل واحد من الذاتين مؤثرا في عرض الآخر لزم
ان يكون كل منهما متقدما على مميز الآخر فيكونان متميزين قبل الامتياز وذلك محال او يكون المؤثر فيهما
ما هو خارج عنهما فيكون ذلك الخارج هو الواجب لذاته ثم قال وبرهان الاشتراك والافتراق انما
يذكر بعد معرفة النفس والادراك ليسهل القبول فان قيل انهما اشتركا في امر اعتباري كاشتراك الوجوب
والممكن في الوجود وهذا الاشتراك ضروري فان الخصم اذا لم يجوز اطلاق الوجود على الواجب لذاته
يلزم ان يعتبر فيه مفهوم آخر كالشيئية او الهوية او الثبات او غير ذلك من المفهومات اللائقة والا فلا يفهم
منه شيء وحينئذ يكون مفهومه لا شيء وذلك محال واذا وجب اعتبار ذي مفهوم في الواجب لذاته
يلزم الاشتراك بينه وبين غيره بالضرورة ثم قال ولا برهان على الوحدة الواجبية غير هذا وكذلك
ما بني على وحدة العالم والشمس وحركاتها مع حركات العلويات واما انه نفس الوجود فقد عرفت انه
اعتباري لا يمكن تصحيحه بل هو نفس الحيوة والادراك المغاير لمفهوم الوجود الاعتباري واما كونه
مجردا عن المادة فهو سلب لا صورة له في الاعيان فهذه مباحث شريفة مهمة لا يتفطن لها الا
من عرف ذاته حق المعرفة وكذلك في الزوايا خبايا فانا اودعنا اللطائف التي هي الحكمة بالحقيقة في كل
زاوية من هذا الكتاب فان ساعدتك العناية الازلية والرحمة الربانية حتى ظفرت بها فاغتنمها نعمة
والا فما لها من نعمة والواجب الوجود لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا ان لا يكون بالامكان الخاص
وكل ممكن ان لا يكون بهذا المعنى فهو ممكن ان يكون وقد ثبت انه واجب ان يكون هذا خلف ثم اذا
كان واجبا لذاته فانه يمتنع عليه العدم فلا حاجة الى هذا التكلف **خاتمة** اعلم ان المتكلمين استدلوا بحدوث
الاجسام والاعراض على وجود الواجب لذاته واما الحكماء الالهيون فقد استدلوا على وجود الواجب
لذاته بالنظر في نفس الوجود وفي انقسامه الى الواجب والممكن فيستشهد ذلك بالواجب فيعرفون به وجوده
ثم انهم استدلوا بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على ثبوت صفاته واحدا واحدا ثم استدلوا من صفاته
على كيفية صدور افعاله عنه تعالى واحدا بعد واحد كما استدلوا من وحدته وتنزهه عن الكثرة على كون
الصادر الاول عنه عقل هو اول الموجودات الممكنة ثم استدلوا من صدور هذا العقل واحواله على كيفية
صدور باقي المعلولات من الموجودات كما هو مسطور في كتب الحكماء رضي الله عنهم واما الحكماء
الطبيعيون فقد استدلوا بوجود الحركات الفلكية الدائمة على وجود محرك على وجوده ثم استدلوا
بانفصال تلك الحركات الى غير النهاية على وجود محرك اول غير متحرك ويجب انتهاؤه الى الواجب
لذاته على ما ذكرناه الا ان الطريق الذي سلكه الحكماء في اثبات الواجب اشرف واوثق من طريقي
المتكلمين والطبيعيين فان اوثق البراهين في اعطاء اليقين انما هو الاستدلال بالعلة على المعلول
كما هو طريق الحكماء لا كما هو طريق المتكلمين والطبيعيين الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة
فانه قد لا يكون مفيدا لليقين عندما يكون للمطلوب علة غير معروفة وقد اشار الوحي الالهي الى
طريق اليقين بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهذا هو حال المستدلين

بالمصنوع على الصانع وهو النظر في آيات الآفاق والانفس الدالة على وجود الحق الاول اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد وهذا هو حال المستشهدين بالحق تعالى على كل شيء في الوجود وهذا الطريق
وان كان اشرف من الوجه المذكور فقد رجح الشيخ الالهي في المقاومات طريق الاستدلال بالحركات
والنفس على هذه الطريقة من جهة اقوى لظهورها ووضوحها وقربها من الفطرة البشرية **الفصل الثاني**
في الاسماء والصفات التي للواجب لذاته عز شانه وتقدست اسماؤه قد عرفت ان الباري
تعالى واحد وان له اسماء كثيرة هي اسماء معان ليست باسماء اعلام ولا هي مترادفة على معنى واحد فانه
يفهم من كل واحد منها غير ما يفهم من الآخر فهي اسماء متباينة متواردة على ذات واحدة هي ذات الواجب
لذاته والاسماء المتواردة على ذات واحدة بحسب معان مختلفة يكون على اقسام ستة القسم الاول ان
يكون الاسم دالا بالمطابقة على جميع المعاني الذاتية التي للشيء ان كان له معان ذاتية وان كان ذلك
الشيء البسيط لا تركيب فيه فيكون دالا بالمطابقة على تلك الحقيقة مثال الاول اسم الانسان لزيد فانه
يدل بالمطابقة على جميع ذاتياته وهي الجوهرية والجسمية والنمو والتغذية والحيوانية والناطقية ومثال الثاني
الذي لا تركيب فيه دلالة اسم الله على معناه البسيط الوحداني القسم الثاني ان لا يكون الاسم دالا
بالمطابقة على جميع ذاتيات الشيء بل يكون دالا على بعضها كاسم الجسم لزيد مثلا او الحيوان او الناطق
فان كل واحد من هذه الذاتيات غير دال بالمطابقة على جميع ذاتيات زيد عند جعله اسما له وانما يدل على
بعضها القسم الثالث ان لا يكون الاسم دالا بالمطابقة على معنى ذاتي بل يكون دالا على معنى عرضي متمكن في
الذات كاسم الابيض لزيد فانه انما اطلق عليه اسم الابيض لقيام صفة البياض فيه والبياض وان كان
هيئة متمكنة في ذات زيد فليست داخلة في حقيقته كما كانت الجسمية والحيوانية والناطقية داخلة
في حقيقة ذاته القسم الرابع ان يكون الاسم دالا على معنى عرضي هو هيئة متمكنة في الذات الا ان تلك
الهيئة يكون لها تعلق بشيء آخر وذلك كاسم العالم لزيد فانه انما اطلق عليه اسم العالم لقيام العلم
بذاته كما كان البياض قائما به الا ان الفرق بينهما ان العلم يتعلق بشيء آخر هو المعلوم فان العلم لا بد له من
معلوم كما لا بد له من عالم بخلاف البياض فانه لا يحتاج الا الى محل يقوم فيه ولا يحتاج الى غير ذلك القسم
الخامس ان يكون الاسم دالا على الذات باعتبار صفة اضافية لها غير متمكنة في تلك الذات كاسم الكريم
والجواد لزيد فان اطلاق ذلك عليه ليس باعتبار هيئة متمكنة في ذات زيد كما كان البياض والعلم
متمكنين في ذاته بل هما صفتان اضافيتان القسم السادس ان يكون الاسم دالا على الذات باعتبار سلب
شيء عنها كاسم الفقير لزيد فان اطلاقه عليه انما هو باعتبار كونه لا مال له فالفقير اسم محصل دال على
سلب صفة عن ذات زيد فهذه الاقسام الستة في الاسماء والصفات بعضها تدل على كثرة في الذات
الموصوفة بها كالقسم الثاني والثالث والرابع واما الاقسام التي لا تدل على كثرة في الذات التي توصف
بها فهو القسم الاول والخامس والسادس ولما تبين ان الواجب لذاته واحد من كل وجه منزه عن جميع انحاء
الكثرة وجب ان يكون جميع اسمائه وصفاته من قبيل القسم الاول والخامس والسادس وما يتركب منها
دون ما عداها من الاقسام وذكر فخر الدين تقسيما لطيفا لا بأس بذكره رغبة في كثرة الفوائد لان مسئلة
الصفات من المهمات الحكمية فقال الاسم الذي اطلق على شيء لا يخلو اما ان يفهم منه نفس ذات ذلك
الشيء او جزء من اجزاء ذلك او صفة خارجة عنه وذكر جماعة من الحكماء ان القسم الاول يستحيل ثبوته
للباري تعالى لان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر وكل ما لا يعلم حقيقته لا يمكن وضع الاسم له و

مايدل على ص

فيه نظر

فيه نظر فان الخواص من افاضل البشر يعرفونه فيضعون بازائه اسما هو اعظم اسمائه ولا يبعد ان يكون
ذلك الاسم المخصوص هو الاسم الاعظم والاصح ان ذلك الاسم هو الحي القيوم وقيل انه هو الله على
قول او ذو الجلال والاكرام على قول آخر او هو على آخر ولا يلزم ان يكون واضع الاسم عارفا بكنه
المعرفة فان ذلك محال في حق عظماء الملائكة وملوكها فانه لا يعرفه كما هو الا هو فيكون الواضع الاول
لهذا الاسم وضعه على قدر معرفته به ويجوز ان يكون الباري تعالى هو الذي وضع هذا الاسم لنفسه
فلا يرد ما ذكروه والقسم الثاني وهو الاسم الدال على جزء من اجزاء ذات الشيء فهذا القسم لا محالة
يمتنع على الواجب لذاته لانه واحد منزه عن التركيب من الاجزاء والقسم الثالث وهو الاسم الدال على
صفة خارجة عن الذات فاما ان يكون تلك الصفة حقيقية او اضافية او سلبية او صفة حقيقية
مع اضافية او مع سلبية او صفة اضافية مع صفة سلبية وستبين ان الجائز عليه من هذه
الاقسام انما هو الاسم الدال على اضافة او سلب او ما يتركب منهما فيجوز ان يحصل له بحسب كل اضافة
له الى غيره اسم محصل وكذلك بحسب كل سلب اسم محصل ايضا وكذلك يحصل له بحسب ما يتركب من الاضافة
والسلب اسم آخر محصل كقولك انه تعالى اول فان الاول مركب من الاضافة والسلب فان معناه انه
تعالى سابق على ما سواه وهو اضافة محضة وان غيره غير سابق عليه وهو سلب محض واعلم ان ارباب
الشرائع الالهية ذكروا له اسماء كثيرة اما الاضافية والسلبية وما هو مركب منهما فكثير واما الاسم الذي
يدل على الذات فان بعض العلماء جوز ان يكون له هذا الاسم وبعضهم منع ذلك على ما ذكرناه وقد
قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى اربعة آلاف اسم الف لا يعلمها الا الله والف لا يعلمها
الا الله والملائكة والف لا يعلمها الا الله والملائكة والنبيون واما الالف الرابعة فالمؤمنون يعلمونه
فثلثمائة منها في التورية وثلثمائة في الانجيل وثلثمائة في الزبور ومائة في القرآن تسع وتسعون منها
ظاهرة وواحد منها مكتوم من احصاها دخل الجنة اذا عرفت فنقول ان الصفات ينقسم الى ما يتغير
الموصوف بتغير الامور الخارجة عن ذاته والى ما لا يتغير بتغيرها وذلك لان الصفة اما ان يكون متقررة
في ذات الموصوف غير موجبة للاضافة الى الغير او لا يكون كذلك والاول ككون الشيء ابيض
او اسود فان البياض والسواد صفتان متقررتان في ذات الجسم الموصوف باحدهما عند حلوله
فيه ويتغير الجسم الموصوف بالبياض عند زواله وحلول السواد فيه فهذا القسم من الصفات يسمونه
بالصفة الحقيقية واما الذي لا يكون كذلك فلا يخلو اما ان يكون تلك الصفة موجبة للاضافة الى الغير
الموصوف من غير ان يكون متقررة في ذاته ككون الشيء يمينا او شمالا وهذا القسم هو الاضافة المحضة
وهو مقابل للقسم الاول واما ان الصفة متقررة في ذات الموصوف وموجبة للاضافة الى الغير وهذا
القسم ينقسم الى ما لا يتغير الموصوف بتغير المضاف اليه والى ما يتغير الموصوف بتغيره والقسم الاول
هو الصفة المتقررة في ذات الموصوف الموجبة لاضافة الى غيره الغير المتغير بتغير الامر الخارجي وان كانت
اضافته الى ذلك متغيرة لا محالة وذلك كالقدرة التي هي هيئة متمكنة في الذات يصح ان يصدر عن
تلك الذات بسبب تلك الهيئة فعل وهي مع ذلك يوجب كون ذلك القادر مضافا الى المقدور عليه
الا ان القادر غير متغير بتغير الامر الخارجي المضاف اليه لان القادر على تحريك الحجر عند انعدامه
قادر في ذاته فعلم ان القادر لم يتغير في ذاته عن مقدوريته عند تغير الامر الخارجي الذي هو تحقق
انعدام الحجر بل تغير اضافته الى ذلك الشيء المنعدم الذي هو الحجر فانه لا يكون قادرا على تحريكه

لانه لذاته وان كان قادرا في نفسه لان القدرة انما يستلزم الاضافة الى الشيء الكلي لزوما اوليا ذاتيا ثم انها تستلزم الاضافة الى جزئيات ذلك الكلي لزوما ثانيا بتطرق العرض بسبب ذلك الكلي الذي كانت الصفة متعلقة به فهو غير متغير ابدا بخلاف الجزئيات التي تحته فانها تتغير بتغير الاضافات الجزئية العرضية التي تتعلق بها والقسم الثاني من هذين القسمين هو الصفة المتقررة في الموصوف الموجبة لاضافة الى الامر الخارجي المتغيرة بتغير ذلك الشيء في الخارج وذلك كالعلم الذي هو هيئة وصورة متقررة في نفس العالم وتلك الهيئة موجبة لاضافة الى امر خارجي هو المعلوم والعالم الذي هو الموصوف بالعلم يتغير بتغير ذلك المعلوم فان العالم بكون زيد مثلا في المسجد يتغير علمه عند خروجه عن ذلك المسجد لان العلم لا يستلزم الا معلوما معينا فان كان متعلقا بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي تحته وبالعكس اللهم الا ان يستانف تغير العلم بذلك المعلوم الآخر فحينئذ يتعلق به تعلقا آخر فان علمنا بكون الحيوان جسما لا يوجب العلم بالجزئي الذي تحته وهو ان الانسان جسم حتى ينضم اليه علم آخر وهو ان الانسان حيوان، لان الانسان جسم علم آخر مستانف غير العلم الاول وهو الحيوان جسم فله اضافة اخرى مستانفة فيجب ان يختلف حال الموصوف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بالصفة بخلاف القسم الذي قبله فان القدرة اذا تعلقت بالمقدور الكلي اولا فانها تستلزم التعلق بالمقدور الجزئي الذي تحته بسبب التعلق بذلك المقدور الكلي ثانيا كما بينا حاله فيما تقدم فهذه حال الاقسام الاربعة من الصفات فكل ما يوجب تغير الصفة بتغير الموصوف فهو مستحيل على الواجب لذاته كما في القسم الاول والرابع فانه ذات غير متغيرة كما اوجب لغيره فهو ممتنع الوجود فكل ما لا يوجب ذلك فهو جائز عليه تعالى كما في القسم الثاني والثالث فانه لا محذور في جوازه اما في القسم الثاني التي هي الاضافات المحضة فانه يتغير كما على يميننا ويسارنا ومحاذاتنا دون ان يتغير في ذواتنا لعدم افتقارنا الى القبول الموجب للتغير والقسم الرابع فقد بينا حاله ولان الواجب لذاته لو كان لصفة متقررة في ذاته لكانت غير واجبة الوجود. لوجهين الاول انه قد تبين انه لا واجب في الوجود الثاني ان جميع الصفات مفتقرة الى المحل تقوم به والمفتقر الى الغير ممكن في ذاته فجميع الصفات ممكنة في ذاتها محتاجة الى ما تقوم به وكل ممكن محتاج الى علة ولا يجوز ان يكون علة تلك الصفات المتقررة في ذات الاول تعالى نفس ذاته فيكون قابلا لتلك الصفات وفاعلا لها وجهة الفعل غير جهة القبول لوجهين الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره وهو مسلم عند الخصم ولا مانع عن ذلك في نفس الامر والقبول للقابل لا يجوز ان يكون في غيره وينتج المقدمتين من الشكل الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول بالضرورة الوجه الثاني ان الجهة الفاعلية تقتضي الوجوب اذا كانت من العلل التامة كتأثير الواجب لذاته في معلوله الاول فانه تأثير فعلي غير متوقف على غير ذاته من قابل او شرط او غير ذلك واما الجهة القابلية فانها لا تقتضي الوجوب ولا يمكن ان يكون علة تامة ولا معطية للوجود بل لا تقتضي الا التهيؤ والاستعداد فالجهة المقتضية للوجوب غير الجهة المقتضية للاستعداد ولو كانت جهة الفعل المقتضية للوجوب بعينها جهة القبول الموجبة للاستعداد وجب ان لا يكون الوجوب مبطلا للقوة التي اقتضتها القابلية فان الشيء الواحد لا يكون مبطلا بذاته ما كان مقتضيا لذاته لكن الوجوب مبطل للقوة الاستعدادية فان الاستعداد لا يبقى موجودا عند الوجود الذي اقتضاه الوجوب فهما متغايران وايضا لو كانت جهة الفعل هي جهة القبول بعينها واحدة لما امكنه ان يصير الاثنين بحال لا يمكن ان يصير الواحد اثنين فان الجهتين لو اتحدتا وجب ان تبقيا واحدا ابدا فما كان

يمكن

يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول وبالعكس وقد بينا ان احد الجهتين ينفك عن الاخرى فليست الجهتان واحدة فثبت ان الصفة الممكنة المتقررة في الذات الواجبة لذاتها اذا كانت الذات هي العلة الموجبة لتلك الصفة يلزم ان يكون في ذاته جهتان متغايرتان وهما جهة الفعل والقبول فهاتان الجهتان اما ان يكونان داخلتين في تلك الذات الواجبة مقومتين لها او خارجتين او احدهما داخل والآخر خارج والاول يوجب ان يكون الذات الواجبة البسيطة الواحدة من كل وجه مركبة من الاجزاء الذاتية وذلك محال والثاني وهو ان يكونا خارجتين فان كانتا من عوارضه المفارقة كانتا مستفادتين من غير تلك الذات ويلزم من ذلك ان يكون الغير مؤثرا في ذات الواجب وذلك محال وان كانتا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه من ان المفيد لهما ان كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم ان يكون ذلك بجهتين متغايرتين ثم يعود الكلام الى تلك الجهتين الاخريين وهلم جرا الى غير النهاية وعرفت استحالته فلا بد من الانتهاء الى جهتين داخلتين في حقيقة الذات وذلك موجب للتركيب الممتنع في حق الواجب تعالى وكذلك الحال فيما يتركب من الداخل والخارج فالواجب لذاته لما كان واحدا في ذاته فهو واحد من جميع جهاته فلا صفة حقيقية متقررة في ذاته ولا صفة حقيقية يلزمها اضافة اذ لو كان يتغير بموجبها لتغير الذات لما مر تقريره واما ما يصح عليه من جملة الصفات فهي الاضافات التي هي من المقولات الخمسة المذكورة كالمبدائية والمبدعية والعلية وامثالها فانها غير متقررة في ذات الشيء ولا يكون تغيرها موجبا لتغير الذات المضافة كما ذكرناه وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة يلزمها اضافة فانك قد عرفت ان الاضافة يعرض للكم والكيف والحركة فلو اتصف الواجب لذاته بشيء من هذه المقولات لزم المحال المذكور ولا يجوز ان يلحقه اضافات مختلفة توجب حيثيات مختلفة فيتكثر في ذاته تعالى بل له اضافة واحدة تصحح جميع الاضافات كالمبدائية المصححة لسائر الاضافات كالرازقية والخالقية والمصورية ونحوها ولذلك يصح عليه من الصفات السلوب كالقدوسية والفردية فانها سلب لعوارض او سلب لقسمة ولا يجوز عليه سلوب مختلفة توجب حيثيات مختلفة يقتضي ذلك تكثرا في الذات الاحدية بل سلب واحد وهو سلب الامكان منه جميع السلوب كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية وغيرها وله صفات اعتبارية كالوجود والوحدة والحقيقة والشيئية وغير ذلك من الاعتبارات العقلية بل يجب له بهذا القبيل من الصفات والا فلا يلزم منه تعالى شيء وهذه الاضافات الاعتبارية في حكم الصفات السلبية في انها لا تخل بوحدانيته تعالى ويجب ان يعلم ان الكمالات التي تكون للموجود على قسمين الاول الكمالات التي لا تكون زائدة على نفس الذات كعلم المبدا الاول والمبادي العقلية والنفوس الناطقة بذواتها وكذلك حياتها وقدرتها والقسم الثاني من الكمالات ما يكون زائدة على نفس الذات وذلك كالكمالات الثانية اللاحقة بذات الشيء بعد ان تصير الذات حاصلة في الوجود نوعا من الانواع وهذا بخلاف الكمالات التي لا يكون زائدة على نفس الذات فانها لا تلحق الذات بسبب امور خارجة عن الذات بل يكون لاحقة بالذات من حيث هي ذات وموجود ولا من حيث خصوص الجسمية والتركيب والتكثر وغير ذلك فهذا النوع من الكمالات يحكم بالامكان العام ان يثبت للواجب الوجود لذاته من حيث هو ذات وموجود وكل ما امكن ان يثبت للواجب لذاته بالامكان العام يجب له فالكمالات التي يمكن ان يثبت للواجب لذاته من حيث هو ذات وموجود يجب له اما بيان ان الكمالات الثابتة للواجب الوجود من حيث هو ذات وموجود ممكنة بالامكان العام لانها لا توجب تكثرا في ذاته فلا يمتنع على الواجب

وكل ما لا يمتنع عليه يجب له اذ لا قوة امكانية له واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل ما امكن على الواجب
بالامكان العام يجب له لوجوه الاول ان الوجود الواجب لا يكون اتم منه ولا اكمل اذ لو كان في الوجود
ما هو اتم واكمل منه لكان ذلك الاتم والاكمل هو الواجب لذاته فانه لنقصه عنه لابد وان يكون ممكنا لا واجبا
والواجب انما هو الاتم الاكمل في جميع الوجوه وهذه التمامية والكمالية ليست بزائدة على ذاته لان كل كمال
وتمام يزيد على الذات يلزم التكثر في تلك الذات لكونه زائدا عليه بل هي نفس الذات وكل كمال هو نفس الذات
فهو غير زائد ولا متكثر فالواجب لذاته اولى به من الممكن فاذا كان الادراك والحيوة والقدرة وغيرها
من الكمالات الغير الزائدة على الذات حاصلة للممكن وجب بالضرورة حصولها للواجب لذاته الوجه الثاني
ان الكمالات الحاصلة للموجودات الممكنة من حيث هي ذوات وموجودة من غير اعتبار امور مخصوصة كالجوهرية
والعرضية والجسمية والتركيب ونحوها فهي مستفادة من الواجب لذاته وغير زائدة على ذواتها وكل ما هو
كمال غير زائد هو مستفاد من الواجب لذاته فالواجب اولى بذلك الكمال فان الشيء لا يوجد ما هو اشرف
واتم منه لان وجود المعلول انما هو مستفاد من وجود العلة فيكون بالضرورة تابعا لها فلا يمكن ان يكون
مساويا لها فكيف يمكن ان يكون اتم واشرف منها والحكماء المشائيون متفقون على ان الماهية المعلولة
نسبتها الى العلة كنسبة الظل من ذي الظل وكما ان الظل اضعف من ذي الظل فالماهية المعلولة اضعف
وانقص من العلة وهذه المقدمة قريبة من العقل ولا يحتاج الفطن فيها الا الى تنبيه الوجه الثالث ان
الكمالات الغير الزائدة ممكنة عليه بالامكان العام الذي لا ينفك عن ان يكون اما واجبا او ممكنا خاصا
واذا امتنع ان يمكن عليه شيء بالامكان الخاص والا لزم ان يكون فيه جهة امكانية تقتضي تركب ذاته
المقدسة من جهتين فيلزم وذلك محال تعين ان يكون ما امكن لابد وان يكون واجبا فثبت من هذا
البيان ان كل كمال للوجود من حيث هو وجود وهي الكمالات الغير الزائدة على الذات وهي التي لا توجب
التركيب والتكثر بوجه من الوجوه كالادراك والحيوة وما يشبهها محال لا يمتنع على الواجب لذاته وكل ما
لا يكون ممتنعا عليه فيجب له فينتج من الاول ان كل كمال للوجود غير زائد على الذات يجب للواجب بذاته
على ما فصلنا القول فيه وسيأتي الكلام في فصل الادراك على بعض الصفات كعلمه وحيوته وقدرته في
انها نفس ذاته فالحكماء ما نفوا عنه الصفات بالكلية بل نفوا عنه الصفات الحقيقية الزائدة على ذاته
فقط للبرهان المذكور ودقيقة ان الذات المتجردة عن الكمالات الزائدة على الذات اذا كان لها في نفسها
من الكمالات ما للذات التي حصل لها الكمالات الزائدة بل اكثر فهي اتم واكمل من الذات التي كمالها زائد
لافتقارها في ذلك الكمال الى امر زائد على الذات بخلاف الاولى فانها غير مفتقرة الى ما هو خارج عنها
اذ كمالها هو نفس ذاتها فالواجب لذاته لما كان له من الكمالات الغير الزائدة ما لا نهاية لها بل لا نسبة
لكمالات الممكنات الناقصة الى كمالاته التامة فهو لا محالة اكمل واتم بدرجات ومراتب لا يتناهى ولا يدرك
البشر منها الا اليسير ولا يدركها كما هي الا هو لا اله الا هو العزيز الحكيم واعلم انه يجب على من عرف الباري
تعالى جل جلاله بصفات جلاله ونعوت كماله ان يتخلق باخلاقه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية
فبقدر ما يزيد له وصف من الاوصاف الربوبية والاسماء الالهوتية يزيد له قرب اليه ويترقى درجة الى
المقام الافضل والجناب الاكمل فان القرب من الواجب لذاته ليس بالمكان لتنزهه عنه بل بالصفات والمعاني
فكلما كانت الصفات الالهية الحاصلة للعبد اكثر كان القرب منه اكثر واتم والنفس اذا تحلت بالعلوم
الحقيقية وتطهرت من الاخلاق الردية وخففت العلاقة البدنية وداومت على الذكر في الخلوات لم يلبث

زمانا الا وابرقت الانوار الالهية ويوصل اليها النفحات الربانية يشرق عليها فان دامت على هذا فتبهتها
بعد البرق خوف ثم طمس وهذه الاشياء لا تهتدي اليها الفكر الصائب بل الذكر الدائم بالقلب في عرف
الهمة الى جناب القدس بالكلية فاذا دامت على هذه الحال انتقش فيها صورة الوجود كله فيصير كأنها
عقل مجرد عن المادة فبعد خراب البدن تعرج بذاتها الى الملأ الاعلى والمقام الاسنى ذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم والنفس الفاضلة الكاملة هي العارفة بالذات والصفات وحينئذ
فيكفيها من العمل اليسير كما حكي ان داود قال لربه يا رب لا نحمل حمل من عرفك ان يقطع رجاءه منك
فقال له يا داود انما يكفي اوليائي اليسير من العمل مثل كفاية الملح للطعام الفصل الرابع في فعل الواجب
لذاته ومعنى ابداعه واذ قد فرغنا بعون الله من الكلام في ذات الواجب لذاته واحوال صفاته ف
فبالحري ان نتكلم بعد ذلك في افعاله فنقول ان جماعة المتكلمين يظنون ان كل مفعول حادث لان
المفعول عندهم يدخل في مفهومه سبق العدم وكل ما دخل في مفهومه سبق العدم فهو حادث فالمفعول
حادث وانما اوجبوا دخول العدم في مفهوم المفعول والفعل لتوهمهم ان افتقار المفعول الى الفاعل انما
هو في حدوثه دون بقائه وانه في حال بقائه يستغني عن الفاعل حتى ان جماعة كثيرة من هؤلاء الذين عموا
الى سمع الحس حالا منهم حكموا بالجهل انه لو فرض عدم الباري جل جلاله لا يلزم من عدمه عدم العالم تعالى الله
عما يقول الملحدون علوا كبيرا ومثلوا ذلك بالبناء الباقي بعد موت البناء وجماعة اخرى منهم توهموا ان
العالم بعد حدوثه يبقى ببقاء غير باق بل يبقى ببقاء يخلقه الله حالا بعد حال فالعالم عند هؤلاء لا يستغني
بعد حدوثه عن الباري تعالى بل يفتقر في بقائه الى ذلك البقاء المفتقر الى الباري تعالى فهذا المذهب مع
بطلانه اقرب الى الحق من المذهب الاول وجماعة اخرى منهم منعوا ان يكون الحادث بعد حدوثه يبقى ببقاء
غير باق بل حكموا بان الجواهر الحادثة يبقى بعد حدوثها باعراض غير باقية يخلقها الله سبحانه وتعالى في تلك
الجواهر الحادثة الباقية حالا بعد حال فهذا العرض الباقي به الجوهر يسمى بالبقاء عند غير المثبتة منهم واما عند
المثبتة منهم فيبقى بغيره من سائر الاعراض فهذه مذاهب هؤلاء الذين لم يترقوا عن مرتبة المحسوسات
والمتخيلات واحتج اصحاب المذهب الاول بان الحادث بعد حدوثه لو كان محتاجا حال بقائه الى
المؤثر فلا يخلو اما ذلك المؤثر اما ان يصدر عنه حال بقاء الحادث اثر ام لا فان لم يصدر عنه اثر ثبت
مطلوب القائل بالاستغناء بعد الحدوث وان صدر عنه اثر فلا يخلو اما ان يصدق عليه انه كان قبل
ذلك حاصلا اولا يصدق عليه ذلك فان كان الاول لزم ان يكون ذلك تحصيل الحاصل وهو محال
وان كان الثاني لزم ان يكون المؤثر غير مؤثر في الباقي بل انما كان مؤثرا في امر حادث فقط دون
البقاء وهو المطلوب والجواب عن هذه الحجة انا نختار ان المؤثر يصدر عنه اثر حال البقاء ويكون
ذلك الاثر حاصلا قبل ذلك قوله لو كان الامر كذلك لكان تحصيل الحاصل قلنا لا نسلم وانما يلزم
ذلك ان لو كان المؤثر في حال الحصول يفيد المفعول حصولا آخر مغايرا للحصول الاول وليس الامر
كذلك بل المفعول في حال حصوله حاصل بذلك المؤثر الذي كان سبب حصوله اولا واما حديث البناء
وبقاؤه بعد البناء فالجواب عنه ان المعلولات يكون على قسمين احدهما ما يكون علة وجودها هي بعينها
علة ثباتها كمعلولات بعض المجردات وكذلك القالب المشكل للماء وثانيهما ما يكون علة وجودها
مغايرا لعلة ثباتها كما في مسئلة البناء والبناء والقسم الاول اذا عدمت علة الوجود لا يمكن بقاء
المعلول بعد ذلك لانها اذا كانت بعينها علة الثبات فمتى عدمت لا يبقى لذلك المعلول وجود ولا

ولا ثبات بالكلية واما القسم الثاني فاذا عدمت علة الوجود ولا يلزم ان تعدم علة الثبات لمغايرتها لها فيستمر
وجود المعلول بسبب علة الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود كما في مسئلتنا هذه فان العلة الموجبة للبناء
انما هو تحريك الاجزاء بعضها الى البعض وهذه العلة غير باقية بعد تمام البناء سواء زال او بقي واما علة الثبات ما ت البنا. م
الذي هو باق بعد ذلك فهو تماسك الاجزاء وهو معلول ليبوسة العنصر اللبن فهو غير معد وهو بل
هو باق ما دام العنصر يابسا فاذا زالت علة الثبات انعدم المعلول بالكلية فانهدم البناء فعلم بما ذكرنا ضعف
استدلالهم في استغناء المفعول عن الفاعل في حال البقاء فيجب علينا الآن ان نرجع وننظر ان احتياج
المفعول الى الفاعل اذا كان بسبب حدوثه الذي معناه موجود بعد العدم فهل جميع اجزاء المحدث
معتبرة في الاحتياج ام بعضها هو المعتبر في الاحتياج والباقي مقارن له بطريق العرض ليكون المعنى الذي
هو سبب الاحتياج المتعلق بالفاعل متعينا فنقول ان جمهور المتكلمين يظنون ان المفهوم من لفظ المفعول
اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني لان المفعول عندهم لا يتناول الا المحدث الصادر عن ارادة
ويلزم من ذلك ان لا يكون كل محدث مفعولا لان الحادث من غير ارادة لا يسمى عندهم مفعولا فيقال لهم ان
اردتم بقولكم ان المفعول اخص من المحدث الزماني ان ارباب اللغة لا يطلقونه الا على المحدث الصادر عن ارادة
وان الحادث من غير ارادة لا يسمى مفعولا فهذا بحث لغوي صرف لا تعلق له بالمباحث العقلية فيجب
ان نرجع في فصل الخصومة الى ائمة اللغة وان اردتم بذلك ان لسبق العدم والارادة مدخلا في تعلق
المفعول بالفاعل فليس ذلك البحث لغويا بل هو بحث عقلي يحتاج الى البيان والحق عند الحكماء انه ليس
لسبق العدم والارادة مدخل في مفهوم تعلق المفعول بالفاعل وان المفعول عندهم اعم من المحدث الزماني
فان كل محدث فهو مفعول بمعنى انه معلول علة ولا ينعكس فانه ليس كل مفعول محدثا فان المفعول الدائم الوجود
من الامور الثابتة كما سيأتي بيانه غير مستغنية عن العلة هذا هو المفهوم من المفعول مطلقا فاذا زدنا
قيدا آخر لا مدخل له في المفعولية بان قلنا فعل الفاعل هذا المفعول بعد العدم او فعل ذلك بارادة فيصير
المفعول هاهنا بصيرا باضافة هذا القيد اخص من مطلق المفعول بسبب اضافة القيدين المذكورين ثم ان المتكلم
يسلم ان الشيء الموجود بعد العدم كما يسمى محدثا يسمى ايضا مفعولا الا انه يجب ان يحقق ان مفعوليته لكونه
موجودا بعد العدم او لكونه مقيدا بالارادة او الطبع او لا مدخل لهذه القيود في مفعوليته فان كانت
لا مدخل لها في مفعوليته فاذا قيدنا المفعول بشيء من تلك القيود صار اخص من مطلق المفعول لزيادة معنى آخر
فيه بسبب ذلك القيد وان كانت هذه القيود او احدها لها مدخل في مفعوليته فاذا حذف ذلك القيد
صار ذلك الشيء الذي كان مفعولا مع القيد بالحذف اعم من المفعول لكون المفعول انما كان مفعولا باعتبار
انضمام تلك القيود او واحد منها فاذا حذفنا ذلك صار لا محالة اعم من المفعول والحق ان الارادة والطبع
لا مدخل لها في مفهوم الفعل اذ لو كان لها مدخل في مفهوم الفعل لكان التقييد باحدهما يقتضي اما نقضا
او تكرارا والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم انه لو كانت الارادة او الطبع داخلة في مفهوم الفعل
فان كان ذلك الداخل في المفهوم هو الارادة كان قول القائل فعل بالارادة كمن يقول انسان حيوان بتكرار م
فان الاول يدل عليه بالتضمن ولو قال فعل بالطبع كان مناقضا للارادة فهو كمن يقول انسان جماد
وان كان الداخل في مفهوم الفعل هو الطبع كان قولنا فعل بالطبع تكرارا او فعل بالارادة تناقضا
واما بيان بطلان التالي فظاهر لكون المناقضة والتكرار مستقبحان الا ان الشيخ الالهي ذكر في المطارحات
ان التكرار لا يقبح في كل موضع فانه يقال لون اسود وهذا صهيل صوت الفرس وامثال هذا الكثير

غير مستنكر في العرف اللغوي وعلى هذا فلم لا يجوز ان يكون التقييد باحدهما عند لزوم التكرار جائزا كما جاء
في هذين المثالين وعلى هذا التقدير يكون الحجة اقناعية او جدلية فعلم من هذا البيان ان المفعول اعم
من المحدث الزماني وان الارادة والطبع لا يدخلان في مفهوم الفعل واما بيان ان سبق العدم لا مدخل
له في مفهوم الفعل وانه ليس من شرط المفعول ان يتقدمه عدم زماني كما يتوهمه عوام المتكلمين فبيانه
ان على تقدير ان يكون من شرط المفعول ان يتقدمه عدم زماني وان كل مفعول محدث فلنحلل معنى المحدث
وننظر في تلك المعاني انها هل يستحق ان ينسب الى الفاعل او انها لا يستحق ذلك فنقول انا احللنا
المحدث الذي معناه موجود بعد العدم فهناك ثلثة معان وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم
فالعدم الذي للفاعل لا يمكن ان ينسب الى الفاعل لانه عدم محض ونفي صرف فكيف يتصور تاثير الفاعل للفعول
فيه ولا يجوز ايضا ان يكون كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم منسوبا الى الفاعل لكونه صفة المحدث
واجبة الثبوت له بعد حصول الوجود له ولا استبعاد في كون كثير من الممكنات يلحقها اوصاف ممكنة فاذا
اتصفت بتلك الاوصاف كان اتصافها بصفة اخرى واجبا لها فالوجود وان لم يكن واجب
الحصول للمحدث الا ان حصول الكيفية له وهي الوجود بعد العدم الثابت عند حصول الوجود واجبا
لذلك المحدث واذا كان الحدوث الذي هو مسبوقية الوجود بالعدم واجبا للحادث امتنع انتسابه
الى الفاعل وافتقاره الى مؤثر فتعين ان يكون انتساب الحادث الى الفاعل وتعلقه به انما هو من
حيث افادة الوجود والممكن الحاصل الوجود المطلق فان وجود الواجب غير متعلق بالفاعل فهو اما
وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم وقد علمت ان الاول اعم من الثاني لانقسامه
الى الدائم الوجود والمحدث المسبوق بالعدم وسنبين فيما بعد ان الاول تعلقه بالفاعل اولا وبالذات
وان الوجود لا يلحق الثاني الا وقد لحق الاول ومما يدل على كون الوجود المسبوق بالعدم صفة
واجبة للمحدث لا يجوز انتسابها الى الفاعل ولا تعلقها به ان الفاعل لو اراد ان يفعل الحادث الزماني
من غير ان يسبقه عدم لم يكن ذلك ممكنا وعلى تقدير امكانه فالمطلوب حاصل وهو جواز انتساب
المفعول الذي ليس بحادث الى الفاعل وحينئذ لا يكون سبق العدم داخلا في مفهوم الفعل فانه لو
جاز وجود الحادث بذاته من غير علة لما اطلق عليه اسم المفعول ولو كان سبق العدم داخلا في مفهوم
الفعل لوجب ان يسمى مفعولا سواء وجد بذاته او لغيره لوجود سبق العدم الداخل في مفهوم الفعل
على ما يزعمون فقد تحقق من هذا التقرير ان تعلق الحادث بفاعله ليس من جهة عدمه السابق ولا من
جهة وجوده المسبوق بالعدم بل من جهة وجوده فقط فان ذلك الوجود هو المتعلق بالفاعل على
ما ظهر من تحليلنا لاجزاء الحادث الى ثلثة وجود وعدم ووجود مسبوق بالعدم اذا عرفت هذا
فبقي علينا الآن ان نبين ان الوجود المتعلق بالغير لسبب تعلقه بذلك الغير كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره
او كون ذلك الوجود محدثا مسبوقا بالعدم فبظهور ذلك حينئذ بطلان ما ذهب اليه جماعة المتكلمين
فنقول ان الاول وهو المفعول الممكن بذاته الواجب بالغير يمكن ان ينقسم الى المعلول الذي لا يسبقه
عدم وهو الواجب بغيره دائما والى المعلول المسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فيكون
اعم من كل واحد من هذين القسمين كما كان الدائم اعم من الدائم الذي هو معلول للغير والدائم الواجب
بذاته ولو كان الا دوام الذي هو المحدث وهو الموجود بعد العدم داخلا في مفهوم الفعل والمفعولية
كما توهمه المتكلم لما صح تقسيم المفعول الممكن الواجب بالغير الى كل واحد من الواجب بالغير دائما والواجب

بالغير وقتا ما لكون الواجب بالغير دائما منافيا له، والتقسيم لدخول الواجب بالغير في وقت ما على ما هو مذهب
الخصم في مفهوم المفعول فالوجوب بالغير محمول على كل واحد من المعلول الدائم وغير الدائم لكن حملها على الواجب
بالغير دائما اولى من حملها على الواجب بالغير وقتا ما فان الصفة المحمولة على شيئين احدهما اعم من الآخر لا يلحق
الاخص الا وقد لحقت الاعم ويمكن ايضا ان يكون لاحقة بالاعم دون الاخص والواجب بالغير وقتا ما لما كان اخص
من الواجب بالغير دائما فلو كان الوجوب بالغير لاحقا بالاخص لذاته لما كان لاحقا بغير الاخص والتالي باطل
فالمقدم مثله والتلازم وبطلان التالي ظاهران فعلم من هذا ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة وجود
الممكن سواء كان هذا التعلق حاصلا دائما في جميع اوقات هذا الوجود او كان التعلق في وقت حدوثه
فحسب فالواجب بغيره دائما وان منع المتكلم تسميته مفعولا بناء على اصطلاحه ان المفعول يشترط فيه سبق العدم
فلا تنازع في ذلك بعد ان يعلم ان سبق العدم لا يكون من الفاعل ولا يدخل في مفهوم الفعل بل الذي من الفاعل
انما هو الوجود الممكن كما عرفته فيجب ان يخترع له اسم اعلى من المفعول الذي نازع فيه وهو الابداع فالابداع
على ما ذكره الشيخ ان يكون للشيء وجود من الغير من غير توسط مادة او آلة او زمان فعلى هذا لا يكون المبدع
الا العقل الاول فقط وما عداه موجود بتوسط لكنه صرح بابداع الجسد فيكون العقول والافلاك ايضا
مبدعة ولا يستقيم ذلك الا اذا اخذ فقال الآلة من التعريف وهو اعلى من التكوين والاحداث اللذين يتقدم
عليهما المادة والزمان وانما كان المبدع اعلى من التكوين والاحداث لكونه اقرب الى المبدأ الاول في مرتبة
العلية لعدم المتوسط من التكوين والاحداث بين المفتقر في وجوده الى توسطها برهان على ان الموجود
الدائم اذا كان ممكنا لذاته فهو محتاج الى العلة في وجوده وبقائه ايضا وذلك لان الدائم الوجود اذا
كان ممكنا لذاته في جميع احواله فهو مفتقر الى المرجح في حال بقائه واستمراره لاتصافه بالامكان في حال
البقاء والدليل على ذلك ان الممكن في ذاته قابل للوجود والعدم اذ لو كان لذاته غير قابل لواحد منهما
وجب ان لا يقبله ابدا لان ما يكون للشيء من ذاته لا يفارقه في حال من الاحوال فالممكن في حال بقائه ان
امتنع عليه العدم لذاته وجب ان يكون ذلك ممتنعا عليه دائما والشيء الذي يمتنع عليه العدم لذاته يكون
واجب الوجود لذاته فالممكن لذاته صار واجب الوجود لذاته هذا خلف وان لم يكن العدم ممتنعا عليه
حال بقائه فهو ممكن في تلك الحال لان كل موجود لا يمتنع عليه العدم يكون ممكنا لذاته فالشيء الممكن في آن
ممكن في حال بقائه وكل ممكن كما عرفت يفتقر الى علة مرجحة لو استغنى عنها لزم انقلاب الممكن لذاته
واجبا لذاته وبالعكس وذلك محال لامتناع انقلاب الحقائق بعضها الى بعض ولقائل ان يقول
لا نسلم انه يلزم من افتقار الممكن في حال بقائه الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه ان يكون ذلك
منافيا لقول القائل انه لو فرض عدم الباري تعالى لا يكون ذلك مخلا بوجود العالم فان الممكن وان كان
غير مستغن عن العلة المرجحة لوجوده وبقائه الا انه لا يجب ان يكون تلك العلة موجودة مع ذلك المعلول
الممكن في زمان واحد لجواز ان يكون للممكن في حال بقائه علة كانت موجبة لوجوده في حال وجودها
في الزمان الاول ويكون تلك العلة بعينها بعد عدمها موجبة لبقاء المعلول اما بذاتها واما بان تفيد
المعلول قوة يبقى بها في الزمان الثاني فيكون وجود العلة في الزمان الاول مرجحا لبقاء المعلول في الزمان
الثاني بعد عدم العلة المذكورة وحينئذ فلم لا يجوز ان يكون حال العالم مع الباري هكذا بان يكون
علة لوجوده ومرجحة ايضا لبقائه في الزمان الثاني بعده فيصح قولهم انه لو فرض عدم الباري لا يكون
ذلك مخلا لوجود العالم وبقائه والجواب ان العلة اذا كانت موجبة في الزمان الاول لبقاء المعلول

في الزمان

في الزمان الثاني فذلك الايجاب اما ان يعني به نفس وجود المعلول بالعلة او يعني به امر غير ذلك الوجود
والثاني محال لوجهين الاول ان ذلك الامر المغاير للايجاب وجود المعلول بالعلة يجب ان يصدق عليه كونه
في الزمان الاول موجبا للمعلول في الزمان الثاني فالايجاب له يكون زائدا عليه ويعود الكلام الى ايجاب الايجاب
غير منقطع فاما ان يدور او يتسلسل تلك الايجابات الى غير النهاية وذلك محال الوجه الثاني ان الذي يفهمه
كل احد من وجوب المعلول بالعلة انما هو وجوده بها لا معنى له غير ذلك فالعلة على هذا المفهوم المذكور اذا كانت
مؤثرة في الزمان الاول فيما يكون موجودا في الزمان الثاني فيجب ان يكون متصفة بالمؤثرية فلا يخلو اما ان
تتصف بذلك في حال وجودها او في حال عدمها لا جائز ان يكون متصفة بالمؤثرية في حال عدمها فيلزم
ان يكون المعدوم علة تامة للامر الموجود وذلك محال ولا جائز ان يكون متصفة بالمؤثرية في حال وجودها ايضا
لان تأثير العلة في المعلول حينئذ اما ان يكون في حال وجود المعلول او في حال عدمه او لا في حال وجوده
ولا في حال عدمه لا جائز ان يكون التأثير في حال عدمه والا لزم الجمع بين الوجود والعدم في الذات الواحدة
لان معنى تأثير العلة في المعلول وايجابها له هو وجوده بها فعلى تقدير ان يكون تأثير العلة في المعلول حال
عدمه يلزم اجتماع وجوده وعدمه اما وجوده فلما عرفت ان التأثير عبارة عن وجود المعلول بالعلة
واما عدمه فظاهر لفرضنا عدمه ولا جائز ان يكون التأثير لا في حال الوجود ولا في حال العدم لعدم الواسطة
بينهما فبقي ان يكون تأثير العلة في معلولها في حال وجودها فقط لا بمعنى ان العلة تفيد المعلول في حال
وجودها وجودا آخر فقد عرفت انه ليس للوجود وجود بل بمعنى ذلك ان المعلول في حال اتصافه بالوجود
يجب ان يحصل له ذلك الوجود لوجود علته هذا اذا كانت العلة موجبة بذاتها وجود المعلول واما على
قول بعضهم ان العلة تفيد المعلول في الزمان الاول قوة يبقى بها بعد عدمها في الزمان الثاني فهو كلام
فاسد فان تلك القوة لا محالة يكون موجودة غير واجبة الوجود بل هي ممكنة فلا بد لها من علة مرجحة
لوجودها ويكون الكلام في بقاء تلك القوة مع انعدام المرجح كالكلام في ذلك الشيء الذي عرضت له
تلك القوة في احتياجه في وجوده ودوامه الى المرجح واذا لم يكن الممكن واجب الوجود لذاته فيجب ان لا
يستغني عن العلة في حال الوجود ولا في حال البقاء واما قولهم ان وجود العلة في الزمان الاول يرجح وجود
المعلول في الزمان الثاني بعد عدمها فهو باطل لان الزمان الاول الذي كانت العلة موجودة فيه ومضافة
اليه باطل واذا كان الزمان باطلا بطل الترجيح الذي كان مفروضا فيه بحسبه لكون العدم غير مرجح لوجود
شيء اصلا وعلم من هذا ان العلة التامة لا تتقدم على معلولها بالزمان **الفصل الخامس في ترتيب المعلول
على العلة ووجوب تناهيها ولا تناهيها** اعلم ان وجود المعلول يتعلق بالعلة المستجمعة لجميع ما يحتاج
اليه في عليته بالفعل من وجود ما ينبغي وارتفاع ما لا ينبغي واما وجود ما ينبغي فينقسم الى ما لا يخرج عن ذات
العلة كالطبيعة المقتضية للحركة من غير شعور والارادة الموجبة لها مع الشعور فان العلة التي للحركة
لا يمكن وجودها الا باحدهما وكذلك الحال في النفس النباتية التي هي علة للحركة غير طبيعية ولا ارادية
والى ما يخرج عن ذات العلة الا ان لها مدخلا في تتميم عليتها بالفعل وذلك اما ان يكون امورا مضافة
الى العلة بسببها تتمكن العلة من الفعل واما امورا غير مضافة الى العلة والاول لا يخلو اما ان يكون امرا
متوسطا بينها وبين معلولها كالآلة او لا يكون امرا متوسطا وذلك الامر اما ذات مضافة الى العلة
كالمعاون لحاجة النشار الى مثله او وصف لها كالداعي والارادة كما في حاجة الآكل الى الجوع
واما الامر الذي هو غير مضاف فاما محل للفعل فذلك كالمادة واما الامر الذي ليس بمحل لفعل العلة.

فهو كالوقت الذي يحتاج اليه البناء والدباغ فانهما يحتاجان اليه للتصيف والامطار وانقطاع ما لا ينبغي فهو كزوال المانع مثل حاجة القصار الى زوال الغيم فان المانع مهما لم يزل لا يوجد المعلول وبالجملة كل ما تعتبره الشيء علة لغيره بالفعل فله مدخل في العلية فاذا وجد الجميع لم يتأخر عنها المعلول لانه لو تأخر عنها لزم ان يكون صدوره عنها في وقت دون غيره من الاوقات مفتقرا الى المخصص فذلك المخصص ان لم يكن زائدا على تلك العلة التي فرضناها مستجمعة لجميع الامور المعتبرة في العلية كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وان كان ذلك المخصص زائدا على العلة لزم ان يكون من جملة الامور المعتبرة في العلية فلا يكون العلة بدون ذلك المخصص مستجمعة لجميع الامور المعتبرة في العلية بالفعل وقد كنا فرضناها مستجمعة لجميعها هذا خلف وعدم المعلول يتعلق بعدم العلة اما بجميع اجزائها او لانتفاء امر به يتم العلة وذلك لان الموجود الممكن اذا عدم فلا بد لعدمه من سبب ويمتنع ان يكون ذلك السبب الموجب لعدمه نفس ذات ذلك الممكن والا لم يمكن وجوده وقد فرضناه موجودا فالسبب المعدم له يجب ان يكون غيره فذلك الغير اما ان يكون عدم علته او امرا آخر فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فذلك الامر الآخر اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان وجوديا ولم يخل بسببه امر من الامور المعتبرة في العلية لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وذلك محال وان اخل بسببه امر ما من تلك الامور المعتبرة فقد عدم بعض اجزاء العلة وهو المطلوب وان كان ذلك الامر عدميا فلا يخلو اما ان لا يكون له مدخل في علية وجود المعلول او يكون له مدخل والاول يوجب تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال والثاني هو نفس المطلوب وهو عدم المعلول لعدم بعض اجزاء العلة واذا استمر وجود العلة بالفعل استمر وجود المعلول كما هو الحال في معلول الواجب لذاته والمعقولات المجردة والاجرام العلوية الدائمة الوجود واذا استمر عدم العلة اما بكلها او ببعضها استمر عدم المعلول واعلم ان امكان الممكن لذاته يجب ان يكون قبل وجوبه بغيره قبلية ذاتية اذ لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لكان اما واجبا او ممتنعا وكل منهما يمتنع تعلقهما بالغير اما الوجوب فلكونه مستغنيا عن التعلق بالغير واما الامتناع فلكونه معدوما لا وجود له ليتعلق به فعلم ان الوجوب بالغير لا يوجد الا بعد وجود الامكان بالذات فالامكان للممكن سابق على الوجوب بالغير ثم الممكن لذاته لا يستحق الوجود ولا العدم من ذاته اذ لو استحق الوجود من ذاته لكان واجبا ولو استحق العدم من ذاته لكان ممتنعا فلا استحقاق الوجود للممكن بحسب امكانه متقدم على استحقاق وجوده بغيره تقدما بالذات فاذا لا استحقاق الوجود بالغير ثم استحقاقه الوجود بذاته فلا وجود متقدم بالذات على وجوده عقلا وهو الحدوث الذاتي المتحقق في كل وقت في دائم الوجود لكنه بغيره لا بذاته كما كان الحدوث الزماني هو تقدم لا وجود الممكن على وجوده تقدما زمانيا وقد جاء في الوحي الالهي اشارة لهذا الحدوث الذاتي الصادق على دائم الوجود بغيره في دائم الاوقات وهو قوله كل شيء هالك الا وجهه اي كل شيء من الممكنات هالك بمعنى انه ليس له في ذاته وجود الا جهة الوجوب بالغير الذي هو الباري جل جلاله فان تلك الجهة غير هالكة بل واجبة بسببه حصل لذلك الممكن الوجود واما من جهة ذاته فهو غير مستحق للوجود بل مستحق للهلاك وهذا التفسير هو البطن الاول من بطون التحقيق وما ذكر في صحف اهل التفسير فهو ظهر واذا عرفت ان الحادث ينقسم الى ذاتي وزماني فاذا احدث شيء لم يكن ثم كان فهو ممكن اذ لو كان واجبا لم يكن قبل وجوده معدوما ولو كان ممتنعا لم يمكن حدوثه فاذا ثبت امكان الحادث فلا بد له لا محالة من مرجح ثم ذلك المرجح يعود اليه الكلام في انه ليس بممتنع والا لم يكن موجودا مرجحا لوجود الحادث ولا واجبا لذاته والا لكان المعلول

الحادث

الحادث غير حادث بل قديما دائم الوجود بالعلة الموجبة والا لكان حدوثه في ذلك الوقت الذي حدث ترجيحا من غير مرجح وهو محال فلا بد وان يكون ذلك المرجح حادثا اما بجملته او ببعض اجزائه ثم يعود الكلام الى هذا المرجح في احتياجه الى مرجح آخر حادث وهكذا يتسلسل هذه الحوادث الى غير النهاية او الانقطاع الى حادث مستغن عن المرجح والاول هو المحال وهذه الحوادث التي ثبت بهذا البرهان عدم تناهيها لا يجوز ان يكون موجودة دفعة واحدة لما عرفت من امتناع وجود الامور الغير المتناهية المترتبة الموجودة معا فلا بد وان يكون هذه الامور موجودة على سبيل التعاقب غير منتهية الى حادث لا يتقدمه حادث آخر ويجب ان يكون هذه العلل الحادثة التي لا نهاية لها ولا اجتماع ولا ثبات هي الحركات الدورية الفلكية لان ما عداها من الحركات لها انقطاع فهذه الحركات الدائمة الفلكية علل حدوث الحادثات وعلة عدمها اما لكون العدم الكائن في زمان معين لم يتفق المرجح في ذلك الزمان من وجود ما لا ينبغي وهو الذي عدمه شرط في وجود ذلك الحادث او عدم ما ينبغي وهو الذي وجوده شرط في وجود الحادث فان قلت يلزم من وجود هذه العلل الغير المتناهية التي لا يجتمع الاستغناء عن الانتهاء الى علة يكون واجبا الوجود قلت العلل الحادثة غير مستغنية عن الواجب لذاته لوجوه الاول ان الحوادث اما ان يمكن وقوعها دفعة وهو ما وراء الحركة من الحوادث واما ان لا يمكن وقوعها دفعة وهي الحركات والذي يقع دفعة لا بد وان يبقى زمانا ما فلم يبق لكان آن حدوثها غير آن عدمها لامتناع التالي والآنين وبين الآنين وبين زمان ثبات والا لزم تتالي الآنات فجميع الحوادث الواقعة دفعة لها زمان ثبات فيحتاج الى علة ثبات ويجب ان يكون علل الثبات مجتمعة فان الشيء الثابت لا يمكن ان يثبت مع زوال علته واذا كانت علل الثبات مجتمعة فلا بد وان ينتهي الى الواجب لذاته الثاني ان الحركات الفلكية المحتاجة الى الموضوع وهي اجرامها الثابتة ونفوسها المحركة وكذلك هيولى العالم العنصري وما يتعلق بها من النفوس المدركة لذواتها لكونها ثابتة غير متبدلة فيفتقر الى علة ثبات ينتهي الى الواجب لذاته وهو المطلوب الثالث ان مجموع الممكنات من حيث مجموعيتها امر ثابت فيفتقر الى علة وجود وثبات وعلة وجود مجموع الموجودات وثباتها هو الواجب الوجود لذاته فان قلت نحن لا نسلم ان مجموع الممكنات مجموعا ثابتا غير متغير ليلزم من ذلك ان يكون له علة ثبات فان كل مجموع يحصل لجملة الممكنات يتغير في كل آن بحدوث الحوادث وانضمامها الى ذلك المجموع ويحدث بسبب ذلك مجموع آخر في كل آن غير الذي كان قبله فلا يكون في الموجودات الممكنة مجموع ثابت ليحتاج الى الانتهاء الى الواجب لذاته قلت كل مجموع يحصل من الممكنات لا بد وان يكون معلولا للمجموع الذي قبله وهلم جرا الى غير النهاية وهذه المجموعات الغير المتناهية ان انتهت في سلسلة الاحتياج الى الواجب لذاته ثبت المطلوب وان لم تنته وجب ان يكون المجموع المتقدم في كل مرتبة علة تامة للمجموع المتأخر والعلة التامة يجب وجودها مع معلولها في الزمان فالمجموع السابق لا يكون موجودا مع اللاحق في الزمان لعدمه عند حصول المجموع اللاحق فلا يصلح للعلية بانفراده بل لا بد من ان يقارنه علة اخرى بها يتم علية ذلك المجموع وذلك هو الواجب لذاته او ما ينتهي اليه على ان كل مجموع يجب ان يكون آن وجوده غير آن عدمه لما مر فيكون بين الآنين زمان يثبت فيه كل واحد من تلك المجموعات فيحتاج الى علة ثابتة منتهية لا محالة الى الواجب لذاته ثم لا حاجة الى هذا التكلف فانا نعلم بالضرورة ان في الموجودات الممكنة ما هو ثابت لا متغير ولو لم يكن الا النفوس الناطقة المدركة التي لنا لكفى في حصول هذا المطلوب فثبت ان مبدا الوجود والثبات لمجموع الممكنات

من حيث هي مجموع هو الواجب لذاته فان قلت اذا ثبت ان كل حادث يحصل فلا بد له من علة ثبات فنسبة
الحادث الى تلك العلة الثابتة لا يجوز ان يكون دائمة والا لدامت فهي حادثة فيكون لها علة حدوث
وثبات ثم نعود الكلام الى النسبة في حدوثها واحتياجها الى علة حدوث وهكذا فيتسلسل علل الثبات
الى غير النهاية كما تسلسلت علل الحدوث قلت ماهية الحادث لا معنى له الا نفس الحدوث والتجدد وثبات
هذه الماهية ودوامها عبارة عن ثبات ذلك الحدوث ودوامه على سبيل الاتصال متجددا وذلك هو الحركة
الدائمة التي لا انقطاع لها اذ لو جاز انقطاعها في حالة ما لامتنع ان يحدث بعدها حادث والا لاحتاج
الى حادث آخر والتقدير انقطاعه فلو جاز انقطاع الحادث في حالة ما لم يمكن حدوث حادث بعده
واذا كانت الحركة دائمة غير منصرمة دامت الحوادث الحاصلة عنها وينقطع بسبب هذه الحركة جميع
الاستفهامات كما اذا قال قائل لم اخضرت الارض والاشجار في الربيع دون الشتاء فيجاب لشدة
البرد في الشتاء والاعتدال في الربيع فاذا قيل فلم زال ذلك البرد الشتوي وحدث الاعتدال عند مجيء
الربيع فيجاب لحدوث الحرارة في الهواء في الربيع فاذا قيل ولم كان كذلك فيجاب لقرب الشمس فيه من سمت
الرأس فاذا قيل فلم قربت من سمت الرأس فيجاب لكون الشمس متحركة دائما من غير انقطاع من نقطة الى اخرى
ولا بد وان في كل ربيع واصلة الى الحد المعروض الموجب لحصول السخونة في الهواء وهكذا الى غير النهاية بكون صح
وحينئذ ينقطع سؤال الاستفهام عند الوصول الى الحركة الدائمة ويرجع الحوادث باسرها بعد تسلسل الاسباب
الارضية في آخر الامر الى الحركة الدائمة التي لا انصرام لها فبوجود الحركة الدائمة يندفع هذا السؤال و
ما يناسبه من الاسولة التي جرت عادتهم في ايرادها ههنا فمن جملتها ما يقال ان ما غير الواجب لذاته في
المعلول الاول اذا كان ازليا فيكون ذلك المعلول دائما بدوامه وكذلك يدوم بدوامه معلوله معلول
معلوله لان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة وحينئذ لا يكون الممكنات في تسلسلها الى الحوادث المتعلقة منتهية صح
العنصرية وذلك محال ومن ذلك ما يقال ان كل واحد من الحوادث الموجودة في عالمنا هذا حادث فيحتاج
الى علة حادثة ويلزم ان يكون الحوادث الموجودة متسلسلة مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وذلك
محال ومن ذلك قولهم ان عدم المعلول لازم لعدم العلة غير منفك عنه ويلزم من عدم اي امر كان عدم
علته ومن عدم علته عدم علة علته ولا يزال الامر كذلك حتى ينتهي الى عدم الواجب لذاته وذلك محال
فجميع هذه الاشكالات وما يشبهها ينحل بوجود هذه الحركة الدائمة فان المادة بسبب الحركة الدائمة
مستعدة في كل زمان لحدوث حادث مخصوص وعدمه في زمان آخر كما ذكرناه فالحركة الدائمة وان
كانت واحدة متصلة على الدوام من حيث الذات لا اجزاء لها بالفعل فلها اجزاء بالقوة والفرض
فهي علة حدوث الحادثات مما يفرض لها من الاجزاء الشخصية الغير الثابتة وعلة ثبات الحادث الى علة
الموجدة والمبقية له حتى ان كل صنف من نوع الحركة الدورية يقتضي قطع تلك النسبة فحينئذ
ينعدم ذلك الحادث فالنسبة التي للحادث الى علة ثابتة لثبات المدة ويكون الحركة موجبة لحدوث
الحادثات وبطلانها من حيث تجدد اعداد المدة واجزائها ونبين ذلك بمثال جلي يظهر منه احوال نظائره
المثلة وذلك كحركة الشمس فوق الارض فان هذا الصيف من نوع الحركة الدورية موجب لوجود
النهار مدة بقائها فوق الارض وقطعها لكل درجة ودقيقة من هذا الصيف يكون كالشخص من ذلك
الصيف وذلك الصيف باق مدة بقاء الشمس فوق الارض مع تجدد اشخاصه على سبيل الحدوث وهذه
المدة التي هي مدة بقاء الشمس فوق الارض هي المديمة لنسبة ثبات النهار الى علة وجوده وثباته

مدة بسبب ثبات الحركة الدورية الدائمة غير منافية لحدوث فان الاستمرارية بنسبة الحادث صح

ثم تلك

ثم تلك المدة بعينها مؤقتة لزوال النهار بما يفرض من الاجزاء الشخصية المفروضة الموجبة الى الغروب المزيلة
للنهار بسبب انصرامها فهكذا ينبغي ان يتصور هذا الحكم في الحركة الدائمة الدورية فيعرف بذلك كيفية
وجودها في حدوث الحادثات فينحل بذلك جميع الاسولة والاشكالات في هذا الباب فيجب بالضرورة
وجود حركة دائمة لا تنصرم وعلمت في العلم الطبيعي انها الدورية فان الحركات المستقيمة لها انصرام والحوا وث
لا انصرام لها وهي نفسانية فان قلت ان الازليات المفارقة لا بد وان يكون لها الى عللها نسبة وتلك
النسبة ثابتة لعللها ثم لذلك الثبات نسبة اخرى الى علته وهكذا فيتسلسل النسب وعللها بنسبة الى
غير النهاية وهذا الاشكال لا يمكن حله بالحركة الدائمة لاستغنائها هناك والجواب من طريق آخر وهو
ان النسبة امر اعتباري لا وجود لها في الاعيان فلا يحتاج الى علة فلا يلزم المحال المذكور ويصح ان يكون هذا الجوا
هو الجواب عن الاشكال الاول ايضا من غير احتياج الى الحركة الدائمة الدورية وانت فقد علمت ان المحرك
للحركة الدائمة الدورية امر مجرد عن المادة ذو ارادة كلية وجزئية فلا يجوز ان يكون المباشر لتلك الحركة
امرا مجردا عن المادة بالكلية وبرهان ذلك ان كل مباشر للحركة الارادية يفتقر الى تخيل حدود جزئية فما هو والشيء صح
مجرد عن المادة بالكلية لا يمكنه تخيل تلك الحدود الجزئية فينتج من الثاني ان لا شيء من المباشر للحركة الارادية بمجرد
عن المادة بالكلية اما بيان الصغرى فلان الحركة من ج الى ب غير الحركة من ب الى د واما بيان الكبرى
فلان المجرد عن المادة بالكلية ان امكنه تخيل الحدود الجزئية فلا يكون مجردا بالكلية لافتقاره الى قوة
جسمانية تخيلية يكون حالة في الجسم وقد فرضناه مجردا عن المادة بالكلية هذا خلف وان لم يمكنه تخيل
الحدود الجزئية فلا تصح مباشرته للتحريك لوجهين اولهما انه اذا لم يتخيل تلك الحدود الجزئية لم يمكن ان
يتعين الارادة الجزئية للحركات من نقطة الى اخرى لامتناع صدور الفعل الجزئي عن التصور الكلي لاستواء
نسبة الكلي الى جميع جزئياته فلا يكون تخصيصه ببعض الجزئيات اولى به من غيره واذا كانت النسبة واحدة
يلزم احد الامرين اما ان لا يقع شيء من تلك الجزئيات اصلا او يقع الكل دفعة واحدة وكلاهما باطلان
فلا بد من وقوع بعضها من مخصص وهي الارادة الجزئية الموجبة لتعين الحدود الجزئية وثانيهما ما علمت
ان كل مباشر للحركة الارادية يحتاج الى تخيل حدود جزئية ويلزم من باب عكس النقيض ان كل ما لا يتخيل
الحدود الجزئية فهو غير مباشر للحركة الارادية والمجرد عن المادة بالكلية لا يتخيل تلك الحدود الجزئية
فلا يصح مباشرته للحركة اصلا واورد الشيخ في المطارحات سؤالا على الصغرى وذلك ان المتحرك
بالحركة الدورية على ما عرفت اوضاعه متساوية متشابهة فلا حدود جزئية بالفعل فلا يلزم ان يكون
له ارادة جزئية واما الحدود المفروضة التي هي منتهى حركة جزئية فلا يكون له ذلك ايضا فانه ليس تعينها
بالتعين اولى من غيره فلا يكون حال الافلاك في اراداتها الجزئية من نقطة الى اخرى كحال ارادتنا الجز
وحركاتنا فان لنا خطوات معينة جزئية يتعين بها الحدود الجزئية التي للمسافة فيتعين المحل والجواب
ان الحركات الفلكية وان لم يكن لها حدود ونقط بالفعل وكانت لوازمها متشابهة بسبب ما يفرض
لها اجزاء واوضاع فانها تختلف بمقابلة ما تحتها ومناسبات اخرى اتصالية كوكبية كالتثليثات
والتسديسات والتربيعات وغير ذلك مما هو كاف في اختلاف الارادات الجزئية عليها وتخصيصها
بها فان قلت اذا ثبت بما ذكرتموه ان الحركات الفلكية المتعينة بالحدود الجزئية عللها ارادات جزئية
حادثة ثم هذه الارادات الجزئية الحادثة يجب ان يكون عللها حادثة اذ لو كانت تلك العلل غير
حادثة لم يكن الارادات حادثة ايضا فان المعلول لا ينفك عن العلة التامة واذا كان علل الارادا

الحادثة حادثة فيكون موجودة معها في الزمان لكون العلة التامة تكون مع المعلول بالزمان ثم نعود الكلام
الى تلك العلل الحادثة في احتياجها الى علل اخرى حادثة ولا يقف ذلك عند حد فيلزم وجود طبقات
من العلل فالمعلولات العقلية مترتبة مجتمعة غير متناهية وذلك محال لان الارادات الحادثة الجزئية
الى علة انما كانت مفوضة لنفوس الافلاك ويمتنع ان يكون علل تلك الارادات التي لها النفس
او الجسم حتى يلزم ذهاب الاجسام الى غير النهاية فانك قد عرفت تناهي الابعاد الجسمية فعلل تلك الارادات
تجب ان يكون العقل فيلزم عدم تناهيها قلت هذا السؤال يحل بوجود الارادات الكلية الدائمة لنفوس
الافلاك واستناد الارادات الجزئية اليها فيكون الارادات الكلية الدائمة لنفوسها بازاء حركة
دائمة يوجب ارادات جزئية لحركة جزئية من نقطة تفرض وصول المتحرك اليها فهي معلول الارادة
كلية للمطلوب لكن ثابتة بسبب تخصص الارادة جزئية بالحركة عنها الى النقطة اخرى فيكون الوصول الى كل
نقطة مع الارادة الكلية الدائمة علة لحدوث ارادة جزئية لازمة من ارادات كلية بسبب الوصول
الى نقطة جزئية فحركة الفلك علة لها جزء ثابت وهو الارادة الكلية وجزء اخر متجدد غير ثابت
وهي الارادة الجزئية والارادة الجزئية علة للحركة والحركة علة للوصول الى النقطة اخرى وهكذا الى غير
النهاية وينضبط الكل بوجود الارادة الكلية الدائمة الثابتة ولا يلزم من توقف الارادة الجزئية على
الحركة الجزئية وبالعكس دور فان الارادة الجزئية المتوقفة على حركة جزئية معينة غير الارادة التي
توقفت عليها تلك الحركة الجزئية المعينة لتوقفها على ارادة اخرى من نوعها فلا دور وقد مثلوا
حصول الحركة الجزئية من الارادة الجزئية والكلية بمن اراد سفرا الى بلد معين فتلك الارادة الكلية
لذلك السفر لا يحصل عنها خطوة الا بعد حصول ارادة جزئية فاذا حصلت الخطوة من الارادة الجزئية
حدث تصور ما وراء الخطوة فيحصل من ذلك التصور ارادة جزئية اخرى للخطوة الثانية وهذه الارادة
الجزئية انما حصلت من الارادة الكلية الموجبة لدوام الحركة الى اوان الوصول الى البلدة المقصودة
فالثابت الى اوان الوصول هو الارادة الكلية والحادث هو التصور الجزئي والحركة مع الارادة الجزئية
والارادة الجزئية انما حدثت بالتصور الجزئي مع الارادة الكلية الا ان الفرق بين حركة الافلاك
مع ارادتها الكلية وحركة من اراد سفرا وارادته الكلية انهما في الافلاك غير منقطعين ولا
منصرمين وفي المريد للسفر منقطعان بالوصول الى المقصود واعلم ان علة كل حادث يجب ان يكون
مركبة اذ لو كانت جميع علله بسيطة فلابد وان يكون حادثة للامر فيفتقر الى علة حادثة ايضا
فان كانت مركبة ثبت المطلوب والا فيعود الترديد ويلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان و
عند تركيب العلة من الارادة الكلية مع الوصول الى كل نقطة فانهما علة لتجدد الارادات الجزئية على
الدوام فالمجموع علة للحركة الحادثة وههنا بحث لطيف وهو من الاسرار والغوامض الحكمية لابد من
ذكره وقد نبه الشيخ الرئيس عليه وهو ان الحركة الدورية المستمرة الوجود على الاتصال لا تحتاج
الى علة حادثة لانها باعتبار انها لا ابتداء زماني لها يكون دائمة الوجود مستغنية عن العلة الحادثة
وهذه الحركة المذكورة يكون حادثة باعتبار تجددها وتغيرها على الدوام ويكون جميع الحوادث مستندة
اليها باعتبار حدوثها فان الحادث لا يستند الا الى علة حادثة فان قلت فاذا كانت الحركة الدورية
المستمرة التي جميع الحوادث مستندة اليها حادثة بهذا الاعتبار وكل حادث يحتاج الى علة حادثة
فكيف استغنت مع ذلك عن العلة الحادثة مع كونها حادثة على هذا الاعتبار قلت الحكماء اذا اطلقوا

الاولى لكل نقطة م

لفظ الحادث فهم يريدون به الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له فحسب وبهذا الاعتبار
لا يكون الحركة حادثة بل هي حادثة بمعنى اخر وهو انها حادثة لذاتها اي ان ماهيتها هي الحدوث والتجدد ولا امر
اخر عرض له ذلك الحدوث وهذا الحدوث والتجدد لما كان دائما مستمر الوجود فلا يحتاج الى علة حادثة فاذا
كان المعلول متجددا حادثا وكان الحدوث زائدا على ماهية المعلول وجب ان يكون العلة الحادثة له حادثة واما
اذا كان المعلول الحادث نفسه هو التجدد والتغير كما هو الحال في الحركات الدورية المستمرة فلا يجب ان يكون
العلة حادثة الا ان يكون الحادث يعرض له تجدد وتغير يزيدان على ذاته كالحركة التي يحدث بعد ان لم تكن
في الاجسام العنصرية فيجب ان يكون علتها حادثة واما الحركات الدورية الدائمة المتصلة فانها مستمرة
الوجود ليست بحادثة بعد ان لم تكن فلا يحتاج الى علة حادثة وهذا ظاهر عند العقل اذا تأمل حق التأمل
فجميع الحوادث ينتهي في الافتقار الى ماهية دائمة هي نفس الحدوث والتغير فانها بهذا الاعتبار يكون
علة للمتغيرات واما من حيث اعتبار الدوام الذي لا ابتداء له زماني فلا يكون علة للحادث اصلا
فافهم فانه بحث دقيق يجب تأمله ويحتاج اليه مرارا والتوغل في العلوم الحكمية فان قلت فقد ذكرت
ان كل حادث لابد وان يكون علته حادثة وان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدورية الفلكية
فهي علة جميع الحوادث لكن ههنا ما يدل على ان الحركة يمتنع عليها ان يكون علة لحدوث شيء اصلا
فانها لو جاز ان يكون علة بالفعل لحدوث شيء فاما ان يكون علة قبل وجودها او مع وجودها او بعد
وجودها والاول محال فانها قبل الوجود معدومة والمعدوم لا يؤثر في وجود الغير لان وجود الغير
من وجوده فوجوده في ذاته متقدم على وجود غيره فاذا كانت العلة متقدمة على المعلول بالوجود
فلا يجوز ان يكون علة مع وجودها ايضا وكذلك لا يجوز ان يكون علة بعد وجودها فان الحركة كما عرفت
هيئة لا يتصور ثباتها فلا يكون باقية بعد الحصول وكل ما لا بقاء له بعد الحصول فلا يكون علة لشيء فالحركة
لا يكون علة بعد الحصول قلت في الجواب ان هذه القبلية والبعدية والمعية التي للحركة اما ان يراد بها
الذاتية او الزمانية فان كان الاول فنحن نختار كونها علة بعد وجودها قوله لو كان كذلك لزم ان
يكون المعدوم علة للموجود قلنا لا نسلم فان القبلية والبعدية اذا كانتا ذاتية لا يلزم ذلك بل
يكون الحركة متقدمة على الحادث بالذات وهي معه في الزمان لكون وجود العلة يجب ان يكون مقارنا
لوجود المعلول في الزمان وان اريد بالقبلية والبعدية والمعية بالزمان فنحن نختار كونها علة مع وجودها
قوله لو كان كذلك لزم ان لا يكون وجود العلة متقدما على وجود المعلول لكن وجود العلة في نفسها
سابق على ايجادها للغير قلنا انما يلزم ذلك لو لزم اذا كان التقدم ذاتيا اما اذا كان زمانيا فلا يلزم
ذلك لوجوب كون العلة مع المعلول زمانا وان تقدمت عليه بالذات وقد مثلوا هذا التقدم بتقدم
حركة الشمس على حركة شعاعها لكون بالذات لكون حركتها علة لحركة شعاعها وان كانت الحركتان
معا بالزمان والحق ان الشعاع كما عرفت عرض والاعراض لا ينتقل من محل الى محل بل يحدث من فيضان
العقل فيما يقابل المضيء دفعة واحدة ثم ينعدم دفعة واحدة ويحدث بدله فيما حاذى ذلك المقابل ما دام
ذلك المضيء متحركا وانما ما ذكروه من حركة الشعاع فمرادهم به توهم حركته وانتقاله عند حركة المضيء لا ان
الشعاع في نفس الامر يكون متحركا فان بطلان حركته قد ظهر مما تقدم ويجب ان يكون لكل واحد من هذه الاشعة
زمان سكون لئلا يلزم ما ليس الا ثبات فانه لو كان متحركا تبعا للنير لكان ذلك المحذور لازما بل النير متى
ان يهب لكفارق ذلك الشعاع فيما يقابل ذلك النير فلا بد من لبثه زمانا ثم ينعدم ويحدث شعاع اخر

غيره فيما جاوزه من ذلك المفارق وهكذا الى غير النهاية فافهم فان امثال هذا من اللطائف الحكمية
فائدة في ان كل حادث يسبقه امكان وموضوع وتفصيل ذلك قد علمت ان كل حادث
قبل حدوثه لا يجوز ان يكون واجبا والا لم يكن معدوما ولا ممتنعا والا لما امكن ان يوجد فهو ممكن
وكل حادث فهو قبل حدوثه ممكن فامكانه اما ان يكون نفس ذاته او مغايرا له والاول محال لوجوه
الاول ان امكان الحادث لما كان مشاركا لامكان سائر الممكنات في مفهوم الامكان لوقوعه عليها
بمعنى واحد ومخالفا لها في الماهية والحقيقة وكان ما به الاشتراك مغايرا لما به الامتياز وجب
ان يكون امكان الحادث مغايرا لماهيته الوجه الثاني انا يمكننا ان نتعقل الشيء في نفسه ثم نتعقل
بعد ذلك انه ممكن ولو كان الامكان نفس حقيقته لما تأخر تعقله عن تعقل تلك الحقيقة فالامكان
مغاير لماهية الحادث الوجه الثالث انا بينا ان الامكان الحادث متقدم عليه فهو حاصل قبل وجود الحادث
وماهية الحادث لا يكون حاصلة قبل وجودها فامكان الحادث غير ماهيته ثم هذا الامكان المغاير
للماهية اما ان يكون نفس عدم الحادث او غيره لا جائز ان يكون نفس عدم الحادث لان عدم الشيء
لما يكون مع امكان وجوده فكذلك قد يكون مع امتناع وجوده واما امكان الشيء فلا يكون مع
امتناع وجوده فامكان الشيء غير عدمه واذا كان امكان الحادث مغايرا لذاته ولعدمه فذلك
الامكان اما ان يكون نفس قدرة القادر على ذلك الحادث او غير ذلك لا جائز ان يكون نفس
قدرة القادر على ذلك الحادث لان مقدورية على ذلك الحادث تعلل بامكانه في نفسه فيمكن اولا
ثم يقدر عليه القادر وثانيا فان كل ما ليس بممكن لا يكون مقدورا عليه فلو كان امكان الحادث هو نفس
قدرة القادر عليه لكنا قد عللنا الشيء بنفسه ولزم ان يكون قولنا ان الشيء الفلاني غير مقدور
عليه وكذلك قولنا ان ذلك الشيء ليس بممكن لانه ليس الممكن وهو هذيان لا فائدة فيه واذا ثبت
ان امكان الحادث غير ذاته وغير عدمه وغير قدرة القادر عليه فهو غير قائم بذاته لوجهين الاول
ان كل ما قام بذاته فهو مستغن عما يحل فيه وكل ما استغنى عن الحلول في الشيء فلا يكون وصفا له لعدم
التعلق به الثاني ان القائم بذاته لا يضاف الى غيره لانه ليس اضافته الى شيء لكونه وصفا له
اولى من اضافته الى غيره فلو اضيف الى امر دون ما عداه لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح
وهو محال فامكان الحادث ليس امرا قائما بذاته فلا بد له من محل وموضوع يقوم به وذلك الشيء
الذي فيه امكان الحادث يجب ان يكون امرا له تعلق بالحادث اذ لو كان امرا لا تعلق له بالحادث
لم يكن كون ذلك الامكان امكان الحادث اولى من كونه امكانا لامر آخر فكل حادث يجب ان يسبقه
مادة وامكان ويكون له قوة وجود في الهيولى فذلك الحادث الذي له هذه القوة اما ان يكون
في مادة كالصور والاعراض او مع مادة كالاجسام النوعية المؤلفة من المادة والصورة او مع
مادة كالنفوس الناطقة على ما فصلنا الحال فيه فيما تقدم واعلم ان هذا الامكان الذي يجب ان يسبق
على الحادث المحتاج الى موضوع لا يعنون به الامكان الحقيقي فانه امر اعتباري على ما مر تقريره
فلا يحتاج الى الموضوع اذ المحتاج الى الموضوع انما هو الامر الموجود في الاعيان ولو كان المراد بهذا
الامكان المتقدم على الحادث هو الامكان الخاص لكان اما حادثا او قديما فان كان حادثا وكل حادث
على ما علمت لا بد وان يسبقه امكان سواء كان الحادث هو نفس الامكان او غيره فيكون لهذا الامكان
الحادث امكان آخر متقدم عليه وموضوع اذ العلة الموجبة لتقدم الامكان والموضوع على الحادث

لكونه ليس بممكن في قوة قولنا انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه صح

انما هو الحادث

انما هو الحادث والحادث موجود في الامكان فوجب ان يتقدم الامكان والموضوع على ذلك الامكان
ثم موضوع هذا الامكان الثاني اما ان يكون نفس موضوع الحادث الذي هذا الامكان امكانه وهو
الامكان الاول او غيره والثاني محال والا لم يكن لذلك الموضوع تعلق بذلك الحادث وحينئذ يكون
اختصاصه به دون غيره ترجيحا من غير مرجح وهو محال فيجب ان يكون موضوع الامكان بعينه موضوع
ذلك الحادث ثم الامكان الثاني لا يجوز ان يكون قديما لما بيناه فهو حادث فلا بد وان يسبقه موضوع
وامكان وذلك الموضوع لا يجوز ان يكون غير موضوع الحادث الاول لما مر فهو نفس موضوع ذلك
الحادث ثم الامكان الثاني لا بد وان يسبقه موضوع وامكان ثالث وهكذا فتتسلسل الامكانات
الى غير النهاية متواردة على ذلك الموضوع الواحد الذي للحادث وهذه الامكانات المتناهية التي للحادث
الموجودة في ذلك الموضوع يجب ان يمتاز بعضها عن بعض بامور والا لامتنع التكثر والتعدد والتقدير
وجودها ولا يجوز ان يكون ذلك الامتياز بين الامكانات بنفس الطبيعة الامكانية لعدم اختلافها ولا
بالموضوع الذي للامكانات فانه واحد لا تعدد فيه ولا بالزمان ايضا لكونه متصلا واحدا لا اجزاء له
الا بالفرض ولا يخلو واحد من تلك الاجزاء المفروضة من حصول امكان وليس بين كل امكانين من تلك
الامكانات الغير المتناهية فصل من الزمان ليحصل الامتياز بينهما بذلك فيكون حكمها حكم الامكان الواحد
ولا يمكن ان يقال ان الامتياز بين تلك الامكانات بما هي امكانات لوجهين الاول ان تلك الامور
الغير المتناهية التي هذه الامكانات امكانات لها هي ايضا امكانات فيكون جميعها مشتركة في الطبيعة
الامكانية فلا يكون حصول الامتياز ببعضها اولى من البعض الآخر الوجه الثاني ان الامور التي هذه
الامكانات امكانات لها معدومة عند وجود امكاناتها المتقدمة عليها والمعدوم لا يكون مميزا للشيء
واما ما يقال ان تلك الامور الغير المتناهية اذا عقلناها يقع اضافة امكاناتها اليها فيكون اضافة كل
امكان الى كل واحد من تلك الامور الغير المتناهية مميزا له عما عداه ليس بصواب فان تعقل الامتياز
لا يكون نفس الامتياز الموجود في الاعيان بل هو تابع لذلك الامتياز وكلامنا انما هو في نفس الامتياز
العيني ولان الذهن ايضا لا يمكنه تصور امور غير متناهية بالفعل دفعة واحدة على سبيل التفصيل ليقع
اضافة الامكانات اليها وانما يمكنه تصورها على سبيل الاجمال وحينئذ لا يحصل اضافة كل واحد من
الامكانات الى كل واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل فلا يقع الامتياز بذلك لان نسبة
ذلك الاجمال الى الكل نسبة واحدة فاذا امتنع الامتياز بما هي امكانات له امتنع تعددها فامتنع ان
يحصل في موضوع واحد معا او على التعاقب هذا الكلام فيما اذا كان امكان الحادث الثاني حادثا
واما اذا كان امكان الحادث الثاني قديما فيتحقق ذلك الامكان الى امكان آخر سابق عليه لما مر
ان امكان الشيء في ذاته متقدم على وجوبه بغيره فيمكن اولا ثم يجب بغيره ثانيا ويكون امكان الامكان
قديما ايضا ثم نعود الكلام الى امكان الامكان في احتياجه الى امكان آخر متقدم عليه قديم فتتسلسل
الامكانات المترتبة الموجودة معا الى غير النهاية وذلك محال فعلم ان الامكان الحقيقي لو كان سابقا
على الحادث لكان اما حادثا او قديما وكل منهما محال لان فالامكان لا يتقدم على الحادث وهذا الدليل
معارض لما ذكرناه من البرهان ان كل حادث لا بد وان يسبقه امكان ومادة والجواب عن هذه
المعارضة ان الامكان الحقيقي المذكور لو كان من الامور العينية الموجودة في الخارج لكانت هذه المعارضة
لازمة لا جواب لها واما اذا كان الامكان الحقيقي من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الاذهان

الغير صح

على ما تقرر فلا يكون المحال المذكور لازما فان قلت انه يصح ان يقال الموجودات الممكنة ممكنة في الاعيان
وذلك يدل على كون الامكان موجودا في الاعيان اذ لو لم يكن لذلك الامكان وجود في الاعيان لكان
اما واجبا او ممتنعا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بالامكان واجبا او ممتنعا وذلك محال قلت صحة اطلاق
كون الممكن امكانه في الاعيان لا يلزم منه ان يكون ذلك الامكان موجودا في الاعيان بل العقل يحكم على
الامكان بوجوه ثلثة فيحكم عليه تارة من جهة الذهن انه ممكن في الاعيان وتارة اخرى انه ممكن في الاذهان
وتارة يحكم عليه مطلقا على وجه يعم العيني والذهني فهو صفة ذهنية يصفه الذهن الى كل واحد من الامور
الثلثة المذكورة والذي يدل على صحة هذا ان الامتناع حكمه حكم الامكان في انه امر ذهني لا صورة
له في الاعيان على ما قررناه ومع ذلك فانا نحكم بان كذا ممتنع في الاعيان ولا يلزم من صحة اطلاق
ذلك ان يكون الممتنع موجودا في الاعيان واذا لم يكن الممتنع موجودا في الاعيان لكان اما واجبا
او ممكنا فالصفات التي يوصف بها الماهيات ينقسم الى قسمين القسم الاول هي الصفات الموجودة
في الاعيان والاذهان معا كالسواد والبياض والحركة وغيرها مما لها هويات عينية والذهني له قوة
على تصورها وتخيلها والقسم الثاني هي الصفات التي لا وجود لها الا في الاذهان ووجودها العيني
هو نفس وجودها الذهني لا غيره كما كان في القسم الاول كالكلية والنوعية والجوهرية المحمولة على
الانسانية والفرسية فان هذه الامور وامثالها علمًا ليس لها صورة في الاعيان تزيد على
نفس الانسانية بل هي اعتبارات عقلية ولا يلزم من صحة حملها على الماهيات العينية ان يكون مطابقها
فان مطابقة ما في الذهن لما في العين انما يلزم في الصفات التي لها هويات في الاعيان واما الامكان
والوجوب والامتناع وامثالها فهي امور اعتبارية ذهنية فحسب وحينئذ فلا يلزم قوله انه لو لم يكن
الامكان في الاعيان لكان الممكن اما واجبا او ممتنعا ثم الذي يدل على ان الامكان من الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها في الاعيان ان الامكان انما هو امكان لشيء ليس هو امكانا لنفسه فهو لا محالة
مضاف الى ذلك الشيء الذي الممكن هو امكانه وذلك الشيء المضاف اليه الامكان قد يكون معدوما
فان كل حادث لا بد وان يكون امكانه سابقا عليه فيكون الامكان مضافا الى ذلك الحادث حال
عدمه ولو كان الامكان موجودا في الاعيان لما صح اضافته الا الى ما له وجود في الاعيان لان
الموجود في الاعيان لا يصح ان يضاف الا الى ما له وجود في الاعيان والامكان السابق على الحادث
المعدوم لما اضيف الى ذلك الحادث حال عدمه فلا يكون موجودا في الاعيان فان قلت فلم لا يجوز
ان يكون الامكان موجودا في الاعيان ومع ذلك يجوز اضافته الى المعدوم لا بمعنى اضافته الى
نفس المعدوم بل بمعنى اضافته الى ما عقل وتصور من ذلك الحادث فاذا تصورنا الحادث وجدنا
في موضوعه امكانا مضافا الى ما تصورناه في اذهاننا وعلى هذا الوجه فيصح اضافة الموجود الذي
هو الامكان الى المعدوم الذي هو الحادث قلت وقد اجيب عن هذا بجوابين الاول ان الاضافة
المذكورة لا يخلو اما ان يكون الى ما في اذهاننا او الى ما يطابقه ما في اذهاننا والاول محال لان الصورة
التي في اذهاننا من ذلك الحادث عرض قائم في النفس يستحيل وقوعها في الاعيان لامتناع انتقال
الاعراض عن محالها واذا امتنع وجودها في الاعيان لم يكن ممكنة فلو صح اضافة ذلك الامكان
الى ما في اذهاننا من صورة الحادث لزم ان يكون الممكن الموجود في الاعيان ممتنع الوجود في الاعيان
وذلك محال واما اذا كانت اضافة الامكان الى ما يطابقه ما في الذهن فلا يكون الاضافة الى الامور

الذهنية

الذهنية التي للحادث بل الى امر يطابقه والمفروض ان تلك الاضافة انما هي الى الصور الموجودة فيه ثم
الامر الذي يطابقه ما في الذهن معدوم وقد وقع فيما هرب عنه واما الجواب الثاني فهو ان البرهان قد قام
على ان كل حادث لا بد وان يسبقه امكان وذلك الامكان السابق انما هو لكل واحد من جزئيات احد
الانواع الحادثة الغير المتناهية الحاصلة في المادة الواحدة وهذه الجزئيات لا يمتاز بعضها عن بعض في العدم
واذا لم يكن ممتازة في العدم فامكاناتها الثابتة لها كذلك لا يمتاز بعضها عن البعض وانت فقد عرفت
ان جزئيات كل كلي غير متناهية فاي عدد من تلك الجزئيات المعقولة الغير المتناهية فرضنا امكانه موجودا
في موضوع يبقى امكانه موجودا في ذلك الموضوع ايضا فيلزم ان يكون في ذلك الموضوع امكانات
مجتمعة غير متناهية وذلك محال فان اجتماع هذه الامكانات ان كان على سبيل الترتيب فقد مر بطلانه
وان كان على سبيل التكافؤ فلانا اذا قطعنا ذلك الموضوع الذي هو محل الامكانات الغير المتناهية
نصفين فلا يخلو اما ان يكون ما في كل واحد من النصفين متناه او غير متناه فان كان متناهيا لزم
ان يكون مجموع ما في النصفين متناهيا ايضا لان مجموع المتناهيين متناه فيكون ما في ذلك الموضوع متناهيا
وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان كان ما في كل واحد من النصفين غير متناه فان كان ما في كل واحد
من النصفين عين ما كان في ذلك الموضوع قبل القطع فهو محال لان انتقال الاعراض من الكل الى
الجزء وان كان ما في كل واحد من ذينك النصفين غير متناه ايضا الا انها غير ما كانت في كل الموضوع ع
قبل القطع فاما ان يكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة وكل حادث من تلك الامكانات يسبقه
امكان ولا مكان امكان وهكذا الى غير النهاية وكل طبقة من هذه الامكانات لا يمكن الفاعل
من تحصيلها الا بعد ان يسبقها في حال القطع طبقات غير متناهية وكل ما توقف حصوله على حصول
ما لا يتناهى فهو ممتنع الحصول وان كانت قديمة وكان ما في احد النصفين بعض ما في الكل فذلك
محال ايضا لان الجسم كما علمت ينقسم الى غير النهاية فاذا قسمناه الى اقسام فانه يجب عند كل قطع
من حصول امكان يجب في القطع الذي قبله فيكون هناك قبل الانقسام امكانات غير متناهية
بحسب امكان انقسام الجسم متمايزة المحال فان الامكانات على هذا التقدير قديمة غير حادثة
فيجب ان يبقى عدد منها في جزء من ذلك الجسم بعد القطع وعدد آخر في جزء اخر منه فان كانت
هذه الامكانات لما كانت اعراضا حالة في ذلك الموضوع فلو لم يبق منها شيء في بعض الاجزاء
لزم انتقال الاعراض من محل الى آخر فاذا كانت هذه الامكانات قديمة غير متناهية في ذلك
الجسم فيكون متمايزة المحال فيه بالفعل وذلك محال للزوم احد امرين محذورين اما الجزء الذي
لا يتجزى كما ذهب اليه النظام او ان يكون في الجسم محال متميزة بتلك الامكانات الغير المتناهية
بالفعل فيكون لكل واحد منها مقدار مخصوص وهما محالان وهذه المحالات المذكورة انما ترتبت
[م]ن كون الامكان له وجود في الاعيان فهو لا محالة موجود في الاذهان لا غير وهذا البحث هو
خلاصة ما ذكره الشيخ الالهي في كتاب المشارع والمطارحات فان قلت انما اثبت امتناع
[ا]ن يكون في المادة الواحدة لاحاد جزئيات النوع الحادثة امكانات غير متناهية فلم لا يجوز
[ا]ن يكون تلك الامكانات للنوع لا لتلك الجزئيات لا لنفس تلك الجزئيات والنوع من حيث هو
نوع كلي شيء واحد لا تعدد فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون الامكانات غير متناهية مجتمعة في
تلك المادة الواحدة فلا يمكن امتياز بعضها عن البعض في العدم لعدم امتياز جزئيات النوع

في العدم وامتنع اضافة الموجود الى المعدوم قلت فاجيب عن هذا السؤال بجوابين الاول
ان النوع كلي والكلي من حيث هو كلي ليس واقعا في الاعيان وحينئذ يمتنع ان يتضاف ذلك الامكان
الواقع في الاعيان الى ذلك النوع الذي لا وقوع له في الاعيان اذ لو اضيف الامكان الموجود في الاعيان
الى الكلي الممتنع الوجود فيه لزم ان يكون ما لامكان الوجود في الاعيان ممتنع الوجود وهو الطبيعة النوعية
وذلك محال ومال الامكان الوجود كالجزئيات الحادثة للانواع غير ممكنة في الاعيان وذلك محال
ايضا والجواب الثاني ان هذا الشخص الحادث المشار اليه اما ان يكون قبل حدوثه ممكنا اولا يكون فان
لم يكن ممكنا من حيث هو المشار اليه لكان قبل حدوثه ممتنع الوجود فلم يوجد اصلا وان كان ممكنا قبل
حدوثه فامكانه مغاير له ولامكان غيره وكذلك حكم جميع الجزئيات الغير المتناهية للانواع فالامكان
انما هو للشخص المشار اليه ولسائر الجزئيات الداخلة تحت النوع لا للماهية النوعية فصح ان يكون لكل واحد
من الجزئيات قبل حدوثه ممكن الوجود ولو كان الامكان انما هو للنوع لم يكن الجزئيات قبل حدوثها
ممكنة واما قول المعلم الاول ان لكل امكان امكان الى غير النهاية لا يعني به الامكان الحقيقي لما مر
انه لا وجود له في الاعيان ولو كان لها وجود في الاعيان مع ان لها ترتيبا طبيعيا واحادها موجودة
معا لزم ان يكون متناهية مع انه حكم بعدم تناهيها واحتياجها الى موضوع والامكان الحقيقي
لا يحتاج الى موضوع والامكان السابق على الحادث يحتاج الى موضوع فالامكان السابق على الحادث
هو غير الامكان الحقيقي الذي هو اعتبار ذهني وهذا الامكان السابق على الحادث هو الامكان القريب
اعني الاستعداد التام الذي يرجح جانب وجود الشيء على جانب عدمه فان الفاعل الغير المتغير انما
يكون صدور بعض الحوادث عنه في وقت دون ما عداه من الاوقات لاستعداد حاصل للمادة
القابلة لذلك الشيء وذلك الاستعداد والامكان ينتهي الى غير النهاية والاستعداد القريب لا يجتمع
مع البعيد بخلاف الامكان الحقيقي الذي ليس فيه قرب وبعد لا يوجب من حيث كونه ممكن رجحان
وجود الشيء على عدمه ولا يترتب الى غير النهاية **الفصل السادس في ان الواحد لا يصدر عنه**
الا واحد الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يقتضي من حيث هو واحد الا شيئا واحدا وهذا
الحكم يقرب من الاوليات يكفي فيه مجرد التنبيه وانما توقف فيه بعضهم لاغفالهم معنى الواحد الحقيقي فان كل
ما كان علة لامرين فلا بد وان يكون حقيقته مركبة في ذاتها او باعتبار جهات مختلفة في ذاته او
شرائط مختلفة كتعدد الالات والقوابل والواجب الوجود كما علمت لما كان واحدا من جميع الوجوه
وهو الواحد الحقيقي وجب ان لا يصدر عنه الا واحد والذي يدل على ان الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
لا يجوز ان يكون مصدرا لامرين برهانان البرهان الاول انه لو جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا لامرين
احدهما ج والثاني ب لما كان الواحد الحقيقي واحدا حقيقيا والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان
اللزوم ان الاثنينية لا يمكن موجودة الا باختلاف الحقيقة او بالشدة والضعف او بالوضع المفارق **ان يكون مصدرا**
على ما بيناه ولا يتصور الاثنينية بغير ذلك ثم الاثنان اللذان يختلفان بالوضع المفارق لا بد ان
يكون ذلك الوضع غير متفق الحقيقة بين الاثنين والا لما كان هناك اثنينية واذا افاد ذلك الفاعل
الوضع الذي به الامتياز والاثنينية وافاد كل واحد منهما فقد صدر عنه لا محالة امران مختلفان اما بالحقيقة
واما بالكمال والنقص واذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء واختلاف الاقتضاء يدل على اختلاف في جهة
وذلك يدل على تركب في تلك العلة التي صدر عنها ذلك الامران فان العقل يحكم بان الاشياء التي

بسببها الى العلة الموجودة لها يلزم ان يكون متنافية في جميع الامور التي لها ولو كانت الاشياء المختلفة
حاصلة عن جهة واحدة غير مختلفة لكانت تلك الاشياء المختلفة واحدة غير متكثرة لان المعلول اذا
اتحدت نسبتها الى علتها الموجودة لها يلزم بالضرورة ان يكون ما لكل واحد من تلك المعلولات يكون
للمعلول الآخر فلا يكون بين تلك المعلولات امتياز بشيء وكل كثرة لا تمييز لها يمتنع وجودها واما تكثر
ما تكثرت دفعة لتكثر الارادات والاعراض التي ولو اتحدت اراداتنا واعراضنا لم يمكن ان يصدر
عنا الا شيء واحد مع كثرة الجهات التي فينا بسبب العلاقة البدنية والقوى الجسمانية فقد اتضحت
الملازمة بهذا البيان واما بطلان التالي فبين بذاته البرهان الثاني انه يصح ان يقال ان اقتضاء ج هو
لا اقتضاء ب لا ايجاب المعدول وهو ظاهر لتقدم الرابط في هذه القضية على حرف السلب فاقتضاء
ج هو الموضوع وسلب اقتضاء ب هو المحمول وهو اعم من الموضوع هيهنا لان كل ما هو اقتضاء ج فهو
غير اقتضاء ب وليس كل ما هو غير اقتضاء ب فهو اقتضاء ج لجواز ان يكون اقتضاء حقيقة اخرى
غير ج من د او ه مثلا واذا ثبت ان اقتضاء ج هو غير اقتضاء ب وليس كل ما هو غير اقتضاء ب فهو
اقتضاء ج فلو كان الشيء الواحد بالجهة الواحدة مقتضيا ج و ب لزم ان يكون ذلك الشيء الواحد
صادقا عليه انه اقتضاء ب لصدق صدور ج و ب عنه وانه ايضا غير مقتض لب لصدق ان اقتضاء
ج غير اقتضاء ب واتحاد جهة صدورهما وحينئذ يصدق النقيضان على شيء واحد ويلزم من ذلك
ان يكون من الجهة الذي اقتضى ب غير مقتض لب وذلك محال ثم نقول من طريق آخر ان الذي يدل
على تغاير المفهومين في قولنا اقتضاء ج هو غير اقتضاء ب وبالعكس انا اذا حملنا على احد هذين
الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر لو كان المفهومان متحدين لكان هذا الحمل من قبيل حمل سلب الشيء على
نفسه وعرفت استحالته فالمفهومان لا محالة متغايران وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما
ويلزم من ذلك ان يكون المفروض واحدا وهو الشيء الموصوف بهما غير واحد بل هو شيئان او شيء
واحد موصوف بصفتين متغايرتين هذا خلف واوردوا على هذين البرهانين اشكالا وهو
ان الشيء الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الواحد الذي يسلب عنه الحجر والمدر والشجر
وغيرها من الاشياء الكثيرة والمفهوم من احد هذه السلوب غير المفهوم من السلبين الآخرين وكذا السلب
عن الواجب لذاته الجسمية والجوهرية والعرضية والذي يفهم من احدها غير ما يفهم من الآخر وذلك
يوجب التكثر في الذات الواحدة فكان ينبغي ان لا يسلب عن الواحد الا الواحد ولا يوصف الواحد
الا بالواحد وكذلك كان يجب ان لا يقبل الواحد الا واحدا واجاب بعضهم عن هذا الاشكال بان
سلب الشيء عن الشيء ووصف الشيء بالشيء وكذلك قبوله له ليست امورا لازمة للواحد من حيث
هو واحد بل هي محتاجة في تحققها ووجودها الى امور اخرى خارجة عنها كالمسلوب والموصوف
به والمقبول وذلك لا يقدح في وحدة تلك الذات فانها واحدة عرض لها اضافة الى الامور
الخارجية وذلك لا يقتضي تكثرها في ذاتها فان قلت اذا كان السلب لا يتحقق الا بمسلوب والصفة
بموصوف فكذلك الصدور لا يتحقق الا بصادر ومصدر وتحققه متوقف على غيره كسائر الاضافات
قلت الحكماء لا يعنون بالصدور في هذا الموضع المعنى الاضافي الذي يكون بين العلة والمعلول الموجود
معا في الزمان ليلزم من ذلك ان لا يتحقق الصدور الا بمصدر كما هو الحال في الامور الاضافية
بل يعنون بالصدور هيهنا ان يكون العلة بحالة تصدر عنها المعلول والعلة بهذا المعنى يكون متقدمة

على المعلول ومتقدم عليه بالاضافة التي بين العلة والمعلول وبهذا القدر من التقرير يكفي في ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا واحد وقد جرت عادتهم بعد ذلك ان عسوا الزيادة الوضوح وان كل فاعل شيئين
يجب ان يكون منقسما في حقيقة ذاته وبرهان ذلك انك قد علمت ان الذات التي صدر عنها ج و ب
لا بد وان يكون فيها حيثيتين مختلفتين بسببهما صح صدور ج و ب عن تلك العلة الواحدة فتلك
الحيثيتان المختلفتان اما ان يكونا من مقومات تلك العلة الواحدة او من لوازمها او يكون الواحد
مقوما والاخر لازما والاول محال والا لزم ان يكون الواحد البسيط مركبا وكذلك الثالث واما الثاني
وهو ان يكونا لازمين فهو محال ايضا فان الكلام في انهما لا يمكن صدورهما عن العلة الواحدة الا من حيثيتين
مختلفتين فاما ان يذهب تلك اللوازم المترتبة الى غير النهاية مجتمعة معا وهو محال او ينتهي الامر الى حيثيتين
مقومتين للعلة الصادرة عنها ذلك الشيئان وهو مقتضي للتركيب في ماهية العلة كالجسم المركب من
مادة وصورة او لانها موجودة كالعقل الاول المتكثر باعتبار ما يلزمه عند وجوده من التغاير بماهيته
ووجوده او باعتبار ما يلزمه بعد الوجود من تفريق لحاظ بمنقسم الشيء الى اجزائه او جزئياته فظهر ان كل
ما يلزم عنه اثنان معا من غير ان يكون احدهما متقدما على الآخر ولا بينهما ولا حاصلا بتوسط فهو
منقسم الحقيقة مركبها وفائدة قولنا ولا حاصلا بتوسط ان الاشياء الكثيرة يمكن صدورها عن الواحد
الحقيقي ولكن يكون البعض حاصلا بتوسط البعض الاخر فان الواجب لذاته وان كان واحدا حقيقيا
فجميع الممكنات صادرة عنه بعضها بغير واسطة والبعض الآخر بواسطة ومما يتفرع على قاعدة ان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد ان الممكن لما كان منه الاخس والاشرف فاذا وجدنا الاخس موجودا
دل ذلك على ان الممكن الاشرف وجد قبل ذلك اما بيان الملازمة فلان الممكن الاخس اذا كان هو
موجودا فهو من معلولات الواجب لذاته فان صدر عنه بواسطة معلول آخر له فيكون ذلك المعلول
علة لهذا الممكن الاخس والعلة يجب تقدمها على المعلول بالذات ويكون اشرف منه ويلزم من ذلك
صدق الملازمة وان كان ذلك الممكن الاخس معلول للواجب لذاته من غير واسطة فان جاز مع ذلك
صدور الاشرف عنه ايضا من غير واسطة فقد بطلت القاعدة المقتضية كون الواحد لا يصدر عنه الا
واحد لصدور الشيئين اللذين هما الممكن الاخس والاشرف على ما فرضناه وقد مر بطلان ذلك واما
اذا صدر عنه ذلك الاشرف بواسطة امر آخر لزم ان يكون المعلول اشرف من العلة لانا فرضنا الممكن
الاخس صدر عنه بغير واسطة فاذا جاز صدور الاشرف عنه بواسطة معلول آخر لزم صدور الاشرف
عن الاخس وذلك محال ولان الواجب لذاته اذا اقتضى الاخس بجهته الواحدانية فلا جهة اخرى فيه
يقتضي الاشرف والاشرف لما كان ممكنا بالفرض المذكور وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
من جهة ذاته وان كان يجوز ان يلزم المحال من جهة اخرى فاذا فرضنا الممكن الاشرف موجودا ولم يكن
واجبا بالواجب لذاته لان المفروض وقوعه بغيره ولا يجوز ان يكون واجبا بشيء من معلولاته لامتناع
كون الاشرف صادرا عن الاخس فيكون وقوعه مستدعيا جهة اشرف مما عليه واجب الوجود وذلك
محال فانه لا يتصور ان يكون في الوجود العيني او الذهني جهة اشرف مما عليه واجب الوجود كما
لا يتصور ان يكون اشرف من ذاته فلا يتصور ان يكون اشرف من معلوله الصادر عنه بغير وسط
وكذلك لا اقرب اليه منه ويجب ان يكون الوسائط الحاصلة بين الواجب لذاته وبين الاخس الاشرف
فالاشرف حتى ينتهي الى نهاية مراتب المعلولات فلا يصدر عن الاخس الاشرف بل يجب ان يصدر

عن الاخس

عن الاشرف الاخس الى آخر المراتب ومما يتفرع على هذه القاعدة ان العقل يحكم بان العلتين اذا اقتضت
احديهما المعلول الاشرف لذاتها من غير اعتبار شرط والاخرى اقتضت المعلول الاخس ان العلة الاولى
اتم واكمل من الثانية وانما قيدنا بقولنا من غير اعتبار شرط لان شرف المعلول اذا كان حاصلا من العلة
ذاتها فاذا استوى الفاعلان في الشرف ولم يكن فعلهما متوقفا على غيرهما فيجب تساوي معلوليهما
في الشرف ويستحيل ان يكون فعل احدهما اشرف من فعل الآخر ولذا كان فعل الاخر واذا كان
فعل كل واحد منهما او فعل احدهما فقط متوقفا على غيرهما جاز ان يكون الشرف الحاصل للمعلول انما
لحقه باعتبار ذلك الغير لا من نفس ذاته وحينئذ لا يلزم من كون ذلك المعلولين مختلفين بالشرف
والخسة اختلاف علتيهما بحسب زيادة ونقصا ومما يبتني على هذه القاعدة ان الجواهر الروحانية وهي
المجردة عن المواد والجسمانية بالكلية اشرف من الجواهر المجردة التي لها تعلق بالاجسام كالنفوس الناطقة
الارضية والسماوية فان الجواهر العقلية المجردة بالكلية ممكنة الوجود والا لما امكن وجود النفوس
المجردة المتعلقة بالابدان ويلزم من وجود النفوس المذكورة امكان العقول المجردة ووجودها
والنفوس الناطقة اشرف من الاجسام وما هو منطبع فيها من الصور والاعراض التي لا حيوة
لها ولا ادراك والاجسام اشرف من الصور والاعراض المحتاجة الى الحلول فيها فالموجودات
يترتب على اقسام اربعة فاشرفها هو العقل ثم الذي يليه في الشرف هو النفس ثم الذي يليه هو الجسم
ثم اخسها هي الامور المادية من الصور والاعراض ووجود الاخس منها دال على وجود الاشرف
فوجود النفس والجسم دال على وجود العقل المقدس وهو المجرد عن المواد بالكلية لان وجود الاخس
يدل على وجود الاشرف واما وجود النفس والامور المادية فظاهر غني عن البيان ومما يبتني على
القاعدة المذكورة ان النفوس الناطقة يمتنع عليها العدم فبقاؤها غير ممتنع اذ لو امتنع
بقاؤها لكان ذلك الامتناع اما لذاتها او لغيرها والاول محال فان النفس لو كانت علة لعدم
لذاتها مر نفسها لم يمكن ان يوجد اصلا واذا لم يمتنع استمرار دوامها وبقائها فدوامها في ذاتها ممكن
وهو الامكان الاشرف بالنسبة الى الممكن الاخس الذي لا دوام له فيجب بناء على القاعدة السابقة
الامكان الاول الاشرف وهو امتناع عدم النفوس فيكون دائمة مستمرة الوجود بعد حدوثها
وهو المطلوب واوردوا على هذا ان النفوس الناطقة بسبب حدوثها وتعلقها بالابدان تقع
تحت الحركات الفلكية والتأثيرات الكوكبية وستعرف فيما بعد ان الامكان الاشرف انما يصح وقوعه
فيما لا يكون واقعا تحت الحركات واجاب بعضهم عنه بان النفوس الناطقة وان كانت من جهة
تعلقها البدنية وتشكلها بها واقعة تحت تأثير الحركات فعللها المثبتة لها لا تقع تحت تأثير
الحركات فيكون النفس دائمة الوجود بدوام وجود تلك العلل الثابتة قاعدة الامكان الاشرف
وايضا النفوس لا تدخل تحت الحركات من جهة بقائها ودوام وجودها لانها معلولة لما لا يقع تحت
اثر الحركات فيدوم بدوامها وعلى هذا فيصح دخولها تحت قاعدة الامكان الاشرف ومما يبتني على
تلك القاعدة ان الحركات الفلكية اذا كانت لامر علوي فهو اشرف من ان يكون حركتها لامر سفلي فحركتها
يجب للعلوي دون السفلي ولان الاجرام الفلكية لما كانت دائمة الوجود مستمرة الثبات فيستحيل عليها
الكون والفساد وجب ان لا يوجد الا على اتم ما ينبغي فانك ستعلم ان الامور الدائمة لا تحصل الا على
اشرف ما يمكن ان يكون عليه ومما يبتني على قاعدة الامكان الاشرف ان وجود الشقاوة والكثرة

في عالم الكون والفساد مشاهد ظاهر والسعادة والخير لما كانا اشرف من الشقاوة والشر فوجودهما ممكن في العوالم العقلية والامور الثابتة الفلكية فيجب وجودهما هناك بناء على تلك القاعدة المذكورة وهذا مبني على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقاعدة الامكان الاشرف ذكر في اثبات العقل وهو ان النفوس كثيرة وقد بينا انها حادثة فهي ممكنة وكل ممكن لا بد له من علة فعلتها لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته لانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فبقي ان يكون العلة اما جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون عرضا فان العرض لا فعل له بذاته وانما يفعل بواسطة الجوهر والجوهر اما جسم او مجرد عن المادة ومحال ان يكون العلة هي الجسم فان العلة اشرف من المعلول والنفس اشرف من الجسم الذي لا حيوة له ولا ادراك فكيف يكون الخسيس علة للشريف واما الجوهر المجرد فاما ان يكون نفسا او عقلا واذا امتنع ان يكون العلة هي النفس فانها متفقة في الطبيعة النوعية فلا يوجد بعضها بعضا لعدم الاولوية في علية بعضها لبعض دون العكس لتساوي جميع الاشخاص في تلك الطبيعة النوعية فتعين ان يكون العلة القريبة للنفوس هو العقل المجرد عن المادة بالكلية فثبت من وجود النفوس المعلولة وجود العقل الذي هو العلة في وجود النفوس وذلك هو المطلوب فان قلت لو كان حصول الامكان الاشرف واجبا على ما قررته من تلك القاعدة وجب ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل له وليس الامر كذا فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية مع ان حصول تلك الكمالات لتلك الاشخاص اكمل واشرف لهم من عدم حصولها لها فلو صحت قاعدة الامكان الاشرف لوجب ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان قاعدة الامكان الاشرف لا يكون استعمالها مطردا في جميع الموجودات الممكنة فيكون السؤال واردا بل انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الممتنعة عليها العدم بسبب امور من الامور الحادثة بل تكون دائمة الوجود بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاشعة الكوكبية بخلاف الممكنات الواقعة تحت تاثير الحركات المختلفة وهي المركبات العنصرية فان الحركات السماوية وان كانت مؤثرة في وجودها فهي ايضا مؤثرة في عدمها فان كثيرا مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها اشياء كثيرة ثم انها تصير باسباب اخرى خارجة عن ذاتها ممتنعة الوجود عما هو اكمل واشرف لممانعة اسباب سماوية ومصادفة اسباب طبيعية تابعة للحركات السماوية وجميع الامور الواقعة تحت الحركات هذا شانها فيجوز ان يعطى الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب استعداده للحركات الدائمة لا لذاته بخلاف الامور الدائمة فان شرفها وخستها لا يختلف الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات فيه فيفعل بالاشرف اشرف وبالاخس اخس فاتضح بهذا الفرق بين ما تطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا تطرد فيه فاندفع السؤال المذكور وظهر بما ذكرنا ان الامور الدائمة ولوازم الكليات الطبيعية لا يمنعها عما هو اشرف واكمل لها استعداد او حادث غريب لتقدمها على ذلك وكونها معللة بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات وجميع هذه المباحث اللطيفة لم نجدها في كتب الحكماء القدماء ولا في كتب المتاخرين الا في كتب الشيخ الالهي رضي الله عنه وذكر في كتاب المشارع والمطارحات ان هذا البحث حصلناه نحن واما اجماله فهو للامام الباحثين ارسطاطاليس في اشارة اشار اليها في كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد في العلويات ما الاكرم لها والاشرف

الفصل الرابع في دوام جود المبدإ الاول وكونه تعالى لم يتعطل عن الفعل

اعلم ان هذه المسئلة من المهمات الحكمية التي يجب تقررها في الاذهان وحصولها في العقول ويبتني عليها عدة من المسائل المهمة ايضا ويقال ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع

والقول

والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد المعلم الاول فانه خالف القوم صريحا وابدع هذه المقالة بناء على اقيسة برهانية سنحت له ونسج على منواله تلامذته وتلامذة كتبه وكل من جاء بعده وصنف برقلس المنتسب الى افلاطون الالهي في مسئلة قدم العالم كتابا اورد فيه الادلة العقلية الدالة على قدم العالم وبيان هذا المطلوب ان الواجب لذاته اذا كان موجبا ومرجحا لوجود غيره من سائر الممكنات سواء كان الموجب ذاته او صفة من صفاته على ما هو مذهب المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو متقدم على جميع الممكنات لانه علتها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لاجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم ومؤثرا فيه كوجود وقت او زوال مانع او وجود شرط او طبع او حصول ارادة او قدرة وبالجملة وجود حال اي حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالمعتزلة والاشاعرة وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخلو اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان ازليا كان احداث العالم كذلك ازليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان الحادث غير حادث ثم نعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم يوجد الآن ولم يوجد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه متشابه الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شيء اصلا بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا والباري ان يكون موجدا او يكون فيه حال الوجود يقتضي وجوده لتشبهه بحال في العدم واما متكلموا اهل الملل فان بعضهم وان اثبت للواجب لذاته صفات زائدة على ذاته كالعلم والحيوة والقدرة والارادة وغير ذلك الا انهم يقولون ان السبب في ايجاد العالم انما هو الارادة وقد جعلها الكرامية حادثة قائمة في ذاته تعالى فيلزم ان يكون محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين الاول انه يلزم ان يكون في ذاته جهة فاعلية وقابلية وقد ثبت استحالته الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا في ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابدا وان كان المبطل له امرا لعاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من علة ولبطلانه من اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تنفك عن الحدوث وعلة البطلان لا تنفك عنه وما هذا شانه هو الحركة الغير المنقسمة وهي الوضعية الدورية فمحل هذه الحركة ان كان هو ذات الواجب لذاته لزم ان يكون جسما متحركا على الدور وهو محال وان كان محلها غير ذاته لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب لذاته منفعلا عن ذلك المعلول المتحرك انفعالا دائما وذلك محال وبابطال الارادة الحادثة في ذات الباري يندفع قول بعضهم ان الواجب لذاته له ارادات حادثة غير متناهية لا في بدايته ولم يزل الباري مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام حادثة ومن القائلين بحدوث الارادة كابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار الهمداني واتباعهم فانهم يقولون انها قائمة لا في محل وهو محال فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل تقوم فيه فكيف تقوم لا في محل ومنهم من جعلها قديمة وقالوا ان الارادة التي هي السبب في ايجاد العالم وان كانت قديمة الا انه تعالى ما اراد احداث العالم في الوقت الذي حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي

وجد فيه ولا يجوز لاحد ان يسأل عن علية احداثه وسبب تخصيصه في ذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغي ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها وانت قد عرفت ان الارادة الحادثة في ذات الباري تعالى محال بالوجهين اللذين قد بيناهما ولان الارادة الحادثة لابد لها من مرجح حادث ايضا فيعود الكلام الى ذلك الحادث المتجدد ولم تجدد الان دون ما قبله وما بعده ولا يمكن ان يقال ان الواجب لذاته كان عاجزا عن ايجاده قبل ذلك ثم انه صار بعد ذلك قادرا على ايجاده فانك قد عرفت من محال الباري وعدم تغيره واستمرار فعله ما يبطل هذا الخيال الفاسد وكذلك لا يمكن ان يقال ان وجود العالم قبل ايجاده لم يكن مصلحة وحسنا واولى والتي فانك قد عرفت ان العدم الصريح ليس فيه امتياز بالاحوال فلا يتميز فيه حال يجوز الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او قدرة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او وجود مصلحة او غير ذلك من الاحوال المذكورة فان الكلام عائد في حدوثه واستناده الى مرجح حادث كما كان الكلام جاريا في علة حدوث العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية وهو مطلوبنا على ما مر واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم من الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس اولى من صدوره في وقت آخر غيره قبله او بعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فهو بعيد في النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الفلكية فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو محال وكذلك لا يمكن ان يقال ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن تلك الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا الان ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة الحادثة الان تقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولا تقتضي وجوده في الحال وهذا ايضا محال فانه ليس قبل جميع الممكنات شيء يوجب حصول المراد كالحال في المراد الذي يحصل بعد سنة فان هناك احوال تقتضي حصول المراد بعد سنة وليس قبل وجود العالم الا العدم المحض وهو ليس فيه احوال فجواز تعلق الارادة به يستحيل ان يتميز فيه الوقت الذي تعلقت به الارادة القديمة عن وقت آخر يمكن بل كما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي قبله ايضا ممكن فما الذي اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن وما الذي ميزه عن غيره من الاوقات في تعلق الارادة والشيء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم الصرف كما عرفت غير مرة فظهر بما ذكرنا دوام ازلية العالم وانه دائم الوجود بدوام مبدعه تعالى وانه يلزم من وجود الارادة الموجبة لحدوث العالم سواء كانت قديمة او محدثة كما هو مذهبهم عدم تناهي الحوادث واما المتكلمون وارباب الملل وهم القائلون بالحدوث فقد استدلوا على مذهبهم وابطال مذهب القدم بعدة وجوه الوجه الاول ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولنفرض تلك الحوادث مثل حركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحدة من الدورات مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية واذا كان جميع تلك العدمات المتقدمة على كل واحد من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخلو المجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها في الازل شيء من الدورات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتأخر وذلك محال والثاني وهو ان لا يحصل معها

ولا اولى والتي ثم صار في الوقت الذي وجد فيه مصلحة وحسنا صح

العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء من هذه الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز حصول شيء منها فيه فان جاز حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيرها فيكون لمجموعها بداية فلا يكون غير متناهية وذلك هو المطلوب وان سبقها غيرها فذلك الغير هو اول الحوادث فهو بدايتها وان لم يجز حصول شيء منها في الازل كان لمجموعها بداية وهو المطلوب وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل في الوجود فيكون الكل داخلا في الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه والجواب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق للكل حادثا اول له غير مسبوق بحادث آخر فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية وان عنيتم بكون العدم السابق للكل حادث لا اول له ان يكون كل واحد من الحوادث مسبوقا بعدم ما و لا يكون مسبوقا بحادث بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع العدمات في الازل فان معنى كون الشيء ازليا كونه غير مسبوق بالغير فقط واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم سبق حادث معين عدم سبق حادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثاني فان يقال ان مسمى الحركة او الحادث وهو القدر المشترك من جميع الافراد اما ان يؤخذ داخلا في جملة الحركات و الحوادث المذكورة او لا يؤخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فنقول انا نختار انه يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار حينئذ حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق لغيره ان يكون اول الحركات او الحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا واما الجواب عن الوجه الذي بني فيه حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده غير مرة ونقضه الان بقولنا ان كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد منها في الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد ولا كذلك الكل فانه لا يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد وجواب آخر وهو الاصل في هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعي ابدا ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل اما ان يكون ذلك مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا فلا يقع الحكم عليه بل ليس الموجود في الخارج من تلك الحوادث في كل وقت الا واحد الوجه الثاني لهم في ابطال القدم ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية وجب ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية لكان وجود كل واحد منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ان عنيتم بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم العرفي وهو الذي اذا قيل فيه ان شيئا كذا متوقف على كذا

كونه م

كان معناه عندهم ان ذلك الشيئين يكونان موصوفين بالعدم الا ان الاخير منهما لا يمكن ان يوجد الا بعد
وجود المعدوم الاول كما يقال ان يوم الجمعة المعدوم لا يوجد الا بعد وجود الخميس المعدوم فالملازمة ممنوعة
غير مسلمة فانه بهذا المعنى لا وقف على الاوقات يصح ان يقال فيه ان ذلك الشيء الاخير وجوده متوقف
على ما لا يتناهى لان كل ما لا يوجد الا بعد وجود ما لا يتناهى في الزمان المستقبل فوجوده محال فان التوقف
بهذا المعنى انما يقال على اشياء ما حصلت بعد وتلك الاشياء من حيث عدم حصولها انما يكون في الزمان
المستقبل ويلزم من ذلك ان يكون كل ما يفرض من الحوادث المستقبلة متوقفا على غيره من الحوادث في المستقبل
لا بد وان يكون تلك الحوادث المتوقف عليها متناهية واما اذا عنيتم بهذا التوقف ان يكون الشيء المتوقف
غير واقع في الوجود الا بعد وجود حوادث غير متناهية في الزمان الماضي فلا يكون هذا محالا بل هو بعينه
مذهب الحكماء فان عندهم كل حادث يقع لا بد وان يسبقه حوادث غير متناهية في الماضي ولا يتصور
وقوع كل حادث الا كذا فكيف يصح ان يمنع صحة توقف الحادث على ما لا يتناهى في الماضي وهو نفس محل
النزاع واحد محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نقيضها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول •
وقد عرفت ان ذلك من جملة المغالطات وبالجملة فالتوقف المذكور ان عنى به المعنى الاول الذي في الملازمة
ممنوعة وان عنى به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع على التفصيل الذي ذكرناه ها
الوجه الثالث ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر وكلما كان له آخر فهو متناه ينتج من الاول
ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى واما بيان
الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تريدون بقولكم ان الآن آخر ما مضى ان اردتم بكونه آخرا انه ليس بعده
شيء اصلا منعنا الصغرى فان مذهب الحكماء ان بعده آنات وازمنة غير متناهية وان عنى بكونه
آخرا انه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخرا ليس بعده شيء آخر واما
النهاية المذكورة في الكبرى ان كل ما له آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ما يكون في جانب بداية
الحوادث منعنا الكبرى وان اريد بها ما يكون في جانب الآخر منها فتصير صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة
في الماضي متناهية من جهة آخرها لكنه لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس كلامنا في
تناهي الحوادث من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يرد ما ذكروه الوجه الرابع
انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة ثم اخذنا ما تناقص سنة نحو
من العالم الماضي الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على الطرف المتناهي
من الجملة الاخرى بحيث يقابل كل فرد من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجهة من الجملة الثانية فلا يخلو اما
ان ينقص الجملة الناقصة على الزائدة في الطرف الآخر او لا ينقص فان لم ينقص بل ذهبا الى غير النهاية
كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وكل ذلك محال وان نقصت احدى
الجملتين عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجهة الاخرى التي هي جهة الازل والجملة الزائدة تزيد على
الجملة الناقصة بمقدار متناه وما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه فالجملتان المذكورتان من
الحركات الماضية متناهيات في جانب الازل كما تناهيا في جانب الابد وذلك هو المطلوب والجواب
ان الحركات الماضية التي تألفت منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعها
في الازل محالا وحينئذ لا يلزم من فرض اجتماع ذلك المحال نهاية الحركات في الماضي لما عرفت من امتناع
اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا فشيئا الوجه الخامس ان الواجب لذاته

لوكان

لوكان علة تامة لوجود العالم وقد عرفت انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه
فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون
العالم مساويا للواجب لذاته وذلك محال والجواب ان ذلك اللزوم الذي ذكر وبين العلة والمعلول
ليس على وتيرة واحدة فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول واما ارتفاع المعلول
فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل من ارتفاع المعلول يستدل بان العلة ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع
المعلول لذاته يوجب ارتفاع العلة فاتضح الفرق بين اللزومين الوجه السادس ذكره الشيخ الالهي
نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد المفارقة على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد
المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون ذلك المجموع غير حادث لانه
معلول الاحاد الحادثة على ما برهنتم عليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول الذي له حادثا فمجموع
النفوس الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية
فان الحوادث لو لم يكن متناهية في الماضي كانت النفوس الحادثة فيه بحسب حدوث الابدان غير متناهية اذ لا
نفس الا يكون قبلها نفس اخرى وحينئذ يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي
حادث على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب والجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك
المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون
للحوادث الماضية بداية لان كل احاد لها مجموع فان ذلك المجموع يتبدل باضافة واحد اليه ويحصل مجموع
آخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحاصلة في الماضي وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما في كل
وقت يتبدل ويحصل مجموع آخر غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها الى الكل فمجموع
مجموع آخر حدوثا ثانيا وهكذا لا يزال يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى وليس هذا الحكم مختصا بالنفوس
الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة
يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير ذلك المجموع الاول
الذي كان قبل الزيادة وهذا لا يدل في النفوس الناطقة على نهايتها او بدايتها وكونها مسبوقة بالعدم
بالغير فانه لا يلزم من حدوث كل مجموع في كل وقت ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من النفوس
الناطقة بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حاصلا قبل حدوث الحادث اللاحق وهكذا لا يزال
ذلك المجموع بحسب حدوث كل حادث متبدلا الى غير النهاية ولا يدل ذلك على نهاية النفوس الناطقة
وبدايتها فاندفع ذلك السؤال الذي اوردوه على الحكماء والجواب الثاني ان النفوس الناطقة الباقية
بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن الذهن من
عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث الجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة
وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم منه ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي
مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل
ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وحينئذ يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم
من تناهيها تناهي الحوادث الوجه السابع لهم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد وكل عدد
فاما ان يكون زوجا او فردا فان كانت منقسمة بمتساويين ويكون نصفها اقل من كلها وكلما كان الشيء زوجا كانت صح
اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صار

وجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا
التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الحوادث والجواب انا لا نسلم ان النفوس
الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان
فلا يوصف بزوجية ولا فردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساواة ولا تفاوت فلا نسلم ان لها عددا في الاعيان اذ لا
ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه عدها ولا تصورها على سبيل
التفصيل والاكتناه وعلى تقدير التسليم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان
الزوجية والفردية وكون الزوج منقسما بمتساويين والفرد لا ينقسم من خواص العدد المتناهي لا من
خواص مطلق ثم ولئن سلمنا عدم خلوها عن الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب العدم
ان يكون متناهيا لا انتقاض ذلك بالمئين التي هي اقل من الالوف مع كونهما غير متناهيين وكذلك
على مذهبكم مقدورات الواجب لذاته اقل من معلوماته لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات
مع عدم تناهيهما وقد تقدم قبل هذا ما يصلح جوابا لهذا اخر ان تناهي النفوس وعدمه لا يدل على ان
الحوادث لها بداية الوجه الثامن لو كانت الحوادث غير متناهية في الازل لزم ان يكون النفوس المفارقة
غير متناهية واذا امتنع عدمها فهي موجودة معا فاذا اجتمعت فيها برهان التطبيق الذي لزم تناهيها
واذا تناهى النفوس الماضية تناهت الحوادث ايضا والجواب ان برهان التطبيق لا يتم فيها لعدم الترتيب
الذي هو احد شروط تمام البرهان فالنفوس وان كانت موجودة معا الا انه لا ترتيب لها لا طبعيا ولا وضعيا
فاندفع السؤال الوجه التاسع ان العالم ممكن الوجود لذاته وكل ما هو ممكن الوجود لذاته فهو محدث لان
تاثير المؤثر فيه لا يخلو عن اقسام ثلثة لانه اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده
ولا في حال عدمه لا جائز ان يكون تاثيره في حال وجوده لانه تحصيل الحاصل وايجاد الموجود ولا جائز ان يكون تاثيره
فيه حال وجوده وعدمه لكونه جمعا بين الوجود والعدم وذلك محال فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال
الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والجواب
انا نختار ان التاثير انما يكون في حال الوجود وقوله لو كان كذلك لكان ذلك ايجادا للموجود قلنا انا لا نسلم
ان الامر كذلك وانما يكون ذلك ايجادا للموجود لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وليس كذلك بل تاثير
الفاعل في مفعوله عبارة عن كونه واجب الوجود بعلته وحينئذ فيجوز ان يكون ذلك الاثر واجب الوجود
بعلته حالة وجوده ثم الذي يدل على ان التاثير يجب ان يكون في الوجود انه لو بطل ان يكون التاثير في حال صح
حال الوجود وجب ان يكون التاثير اما في حال العدم ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك
محال او لا في حال الوجود ولا في حال العدم ويلزم من ذلك ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم
وذلك ايضا محال على ما عرفت وللاصحاب الحدوث وجوه اخرى غير ما ذكرنا لولا خوف التطويل ل
لاوردنا مع اجوبتها لكن ذلك غير لائق بالمختصرات وقد يتوهم اكثر الضعفاء وجمهور ان اقوال الحكماء
وحججهم مخالفة للشرائع الالهية ولما جاءت به الانبياء عليهم السلام وان الحكماء قدس الله ارواحهم لقولهم
ان العالم قديم بالكلية غير محدث بوجه من الوجوه وليس الامر كذلك فان الحكمة غير مخالفة للشرائع الالهية
الحقة وانما يقول بمخالفتهما من لا معرفة له بتطبيق خطابات الشرع على البراهين الحكمية ولا يعرف ذلك
الا مؤيد من عند الله تعالى له كمال في العلوم الحكمية والشرعية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون احد
كاملا في الحكمة لا حظ له من العلوم الشرعية وبالعكس فاذا اردت ان تعرف وجه الموافقة بين الشرائع

والحكمة

والحكمة في هذه المسألة المهمة فيجب ان تعرف جميع معاني المحدث فلفظ المحدث يقع بالاشتراك على
ثلثة معان وكذلك لفظ القديم المقابل له يكون مشتركا بين معان ثلثة بازاء معاني المحدث فالمعنى
الاول من معاني المحدث ما يقال للحق الذي كان زمان وجوده قصيرا محدث ويقابله القديم وهو الذي يقال
للحق الذي طال زمان وجوده كما يقال ان هذه المدينة قديمة وتلك الاخرى محدثة قال الله تعالى والقمر
قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم فالذي يقول بان
العالم قديم غير محدث ويريد بهما ما ذكرناه من هذين المعنيين فليس ذلك مخالفا للشرع ولا
لما جاءت به الانبياء المعنى الثاني من معاني المحدث هو الذي يقال لكل موجود يسبق على اول وجوده زمان
انه محدث فيكون قبل وجوده زمان لم يكن فيه موجودا ثم انقضى ووجد ذلك المحدث في زمان آخر
بعده وهذا المحدث يقال له محدث زماني واما القديم الذي يقابله فهو الذي لا يسبق وجوده زمان لا يكون زماني صح
فيه موجودا ويقال له قديم زماني وقد عرفت ان الزمان مقدار الحركة الاولى وهذا المقدار يمتنع
وجوده قبل حركة الفلك فقبل وجود الفلك لا يكون زمان فلا يصح ان يقال للزمان الذي هو مقدار
الحركة الذي للفلك ولا للفلك نفسه انهما محدثان زمانيان لان المحدث الزماني عبارة عما يسبق
على اول وجوده زمان لم يكن فيه ذلك الحادث موجودا فلو كان الفلك او مقدار حركته محدثا زمانيا لزم
ان يكون الفلك وحركته سابقين على نفسهما وذلك محال واذا كان الفلك او مقدار حركته من جملة
اجزاء العالم ولا يصدق عليهما المحدث الزماني لم يكن كل العالم محدثا زمانيا فلا يصح ان يقال للعالم انه قديم
زماني اذ يعني بالعالم كله فان المركبات العنصرية كالمعادن والنبات والحيوان محدثة حدوثا زمانيا ثم
لا شك ان بعض اجزاء الزمان المفروضة كاليوم والليلة والسنة محدثة حدوثا زمانيا لانه لا بد وان
يسبقها ما هو من نوعها من الزمان ولا يصح ان يكون الزمان باعتبار آخر محدثا بل هو قديم لان الزمان
السابق عليه زمان آخر فذلك الزمان السابق ان كان متناهيا فيكون تلك النهاية زمان لم يسبقها
زمان آخر فلا يكون محدثا زمانيا بالتفسير المذكور وان كان غير متناه بان يكون قبل كل زمان يفرض زمان
آخر فيكون الزمان السابق لا اول له فلا يكون كل الزمان محدثا زمانيا لانه لا زمان قبل وجود كل الزمان
لان اي زمان فرض فهو من الكل وليس قبل الكل شيء فالزمان بهذا الاعتبار قديم وليس بمحدث كما هو كذلك
في نفس الفلك وليس من يقول بان الفلك او الزمان قديم بهذا التفسير وليس بمحدث فلا يكون ذلك
مخالفا للشرائع الحقة فان الشرائع لا تقول بما يخالف صريح العقل المعنى الثالث من معاني المحدث هو المحدث الذاتي
وهو كل ما يتاخر وجوده عن وجود غيره تاخرا ذاتيا وبازائه القديم الذي يتقدم على غيره بالذات كما تقرر
تقريرها في العلم الكلي فالعالم وهو ما عدا الواجب لذاته محدث بهذا التفسير لانه ممكن الوجود محتاج الى
الواجب الوجود فيكون متاخرا بالذات عن تلك العلة فيكون محدثا بالمعنى المذكور ومن قال انه قديم بهذا
المعنى فقد خالف الشرائع الالهية ولا يكون القديم الا واجب الوجود لذاته فقط واما المحدث الزماني فلا يصدق
كما عرفت الا على بعض اجزاء الزمان وبعض المركبات العنصرية وما عداه فهو اما قديم او محدث بالمعاني
المذكورة واذا تقررت هذه المباحث واتضحت سقط النزاع بين العقلاء في هذه المسألة واذا عرفت
هذه المسائل المهمة كما ينبغي في النفس واثبات الواجب لذاته ووحدانيته ايضا وعلم تجرد النفس وبقاؤها
بعد خراب البدن ووجود المفارقات العقلية فقد حصلت الامور المهمة من المسائل الحكمية ولا ينبغي
للانسان بعد ذلك ان يشتغل بانواع العلوم ولم يبق له الا التجرد والرياضة والانقطاع الى الله تعالى

ليست هذه الامور العقلية الروحانية فان نسبتها لذلك فقد حصل الكمال الانساني علما وعملا وهذه
المباحث التي ذكرناها في هذه المسئلة وان كان اجمالها للقدماء فهذه التفاصيل انما هي ماخوذة من المعلم
الاول فانه بذل وسعه فيها وباحث في تقريرها اشد بحث بحيث انها كادت ان تسبق الفطريات لظهورها
ووضوحها ولا يصير الطالب حكيما فيلسوفا حتى يتقن هذه المسئلة واخواتها ويستقر في نفسه استقرارا
تاما كما استقر القضايا الاولية فان نسبة ثبوت هذه المسئلة في العقل نسبة [illegible] في المسائل وان
لم تتيسر صعب تحصيل الحكمة وارتفع البحث لان ايجاد العالم حينئذ يكون من غير سبب لما ذكرنا من انتفاء
الاسباب الموجبة لوجوده وايجاد العالم من غير علة تقتضي وجوده هو العبث ولا يبقى مع القدرة الجزئية
كلام لامكان ايجاد امور لا تعقل بل يكون منافيا للعقل الصريح فلا يبقى امر معقول ولا يصح دليل على مدلول
ويزول الاعتماد على المحسوسات التي نرتقي منها الى المعقولات فيجب على العاقل اتقان هذه المسئلة
المهمة التي يبتني عليها كثير من المسائل المهمة واذا ثبتت هذه المسئلة ثبت كون الاجرام العلوية غير كائنة
ولا فاسدة لان حركاتها الدورية التي هي اسباب الحوادث دائمة الوجود واذا ثبت دوام ازليته
الحوادث ثبت دوام ابديته لعدم التغير

الفصل الثامن في المبادي والغايات

والغاية المطلقة هي التي
لاجلها يصدر المعلول عن علته الفاعلية واما غاية الحركة فهي ما تتحرك اليه الشيء ومتى وصل اليه وقف
واعلم ان الغني المطلق هو الذي لا يتعلق بغيره مما هو خارج عنه في امور ثلثة الاول في ذاته والثاني
في هيئات متمكنة في ذاته كالشكل والثالث في هيئات هي كمالات لذلك الشيء نفسه ويكون تلك
الهيئات مبادي اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة وما يشبههما والفقير هو الذي يتعلق بغيره
في شيء مما ذكرناه ويرجع حاصل الغني المطلق في الاخير الى وجوب الوجود من جميع الوجوه كما انه يرجع
حاصل الفقير الى امكان الوجود واما الملك الحق فهو الغني المطلق الذي يفتقر كل شيء اليه وله ذات كل
شيء واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض وانما اشترطنا كون ما يفيده الجواد مما يكون ينبغي للقابل
الذي يفيده مرغوبا فيه عنده لان المفيد لما لا ينبغي ليس بجواد ولعدم الاستفادة وانما اشترطنا ان يكون
الافادة لا لعوض لان المفيد لما ينبغي طالب به عوضا من الاعواض سواء كان عينا او مدحا وثناء او تخلصا
عن مذمة وقبح او اظهار فضيلة وقدرة او غير ذلك مما اشبهه ليس بجواد بل هو معامل واعلم ان الغني
المطلق هو الذي لا يستغني عنه شيء من الاشياء اذ لو استغنى عنه شيء منها لكان فقر ذلك الشيء الى الغني
اولى بذلك الغني من لا فقره اليه ويلزم من استغناء ذلك الشيء عن ذلك الغني المطلق وعدم فقره اليه
ان ينتفي عن الغني المطلق ما هو الاولى واذا انتفى عنه ما هو الاولى فهو عادم لكمال وكل عادم كمال فهو مفتقر
الى غيره في تحصيل ذلك الكمال وكل مفتقر الى الغير لا يكون غنيا مطلقا فلو استغنى عن الغني المطلق شيء
لزم ان لا يكون الغني المطلق غنيا مطلقا لكونه مفتقرا الى الغير في تحصيل ذلك الكمال المفقود ومتى
كان الغني المطلق موجودا لزم بالضرورة ان لا يستغني عنه شيء من الاشياء فكل ما هو غني مطلق لا بد
وان يكون ملكا مطلقا والا لم يكن ذات كل شيء له لان الملك هو الذي له ذات كل شيء واذا لم يكن
ذات كل شيء له فيستغني عنه بعض الاشياء فلا يكون غنيا مطلقا وقد فرضناه كذلك هذا خلف
وهذا يدل على وحدانية الواجب لذاته فانه غني مطلق فلا يجوز ان يكون في الوجود واجبان والا
لكانا غنيين مطلقين ويلزم بالتقرير المذكور ان يستغني كل واحد منهما عن الاخر وقد عرفت
ان كل ما استغنى عنه شيء لا يكون غنيا مطلقا فعلى تقدير ان يكون في الوجود غنيان مطلقان

يلزم

يلزم ان يكون الغني المطلق منهما لا محالة واحدا وذلك محال فواجب الوجود الغني المطلق لا يكون الا واحدا
وذلك هو المطلوب والمقصود من تفسير معنى الغني والملك والجود وان الموصوف بها ليس الا الواجب لذاته
دون ما عداه ان يكون ذلك مقدمة لنفي الغرض عن فعل الواجب لذاته ويلزم من ذلك ان لا يكون فعله
بالارادة والاختيار لعدم خلوهما عن الغرض فان فعل الواجب لذاته لو كان لغرض فلا بد وان يكون ذلك
الغرض هو الاستكمال بذلك الفعل وكل من استكمل بفعل خارج عن ذاته لا يكون كاملا بذاته ينتج ان فعل الواجب
لذاته لو كان لغرض لم يكن كاملا بذاته وكل من فعل بالارادة والاختيار بهذه الحالة اعني لا بد ان يكون مستكملا
بالغير فلا يكون كاملا في ذاته فان كل مريد ومختار لا بد وان يختار احد طرفي النقيض من غيره لغرض من
الاغراض المذكورة اعني الغنى والمدح والثناء والتخلص من مذمة وغير ذلك واذا وجد الغرض الذي
هو عبارة عما يجعل وجود الفعل عند الفاعل اولى من لا وجوده وجدت الارادة والاختيار الموجبان للترجيح
فوجد الفعل واذا انتفى الغرض لم يتصور وجود الفعل لعدم ترجح احد طرفي النقيض لاستوائهما بالنسبة
الى المريد والمختار فلا يمكن حينئذ ترجح جانب الوجود على جانب العدم لخلوه عن الفائدة وكان لقائل ان
يقول لم اختار الفاعل جانب الوجود على جانب العدم مع تساويهما عنده وليس لقائل ان يقول ان
الفاعل انما اختار الوجود على العدم لغرض يرجع الى الغير وفائدة تعود اليه لا لفائدة تعود الى ذلك الفاعل
بالاختيار بل القصد انما هو افاضة الخير على الغير فقط كما قد اختار الانسان اعانة عن لا لفائدة تعود
اليه بل لافاضة الخير عليه او يقال ان اختيار ايجاد الفعل حسن في ذاته فيكون وجوده في ذاته اولى من عدمه
لانا نقول في الجواب انك قد علمت ان الفاعل بالارادة والاختيار لا يخلو عن الغرض فان كان ذلك
الغرض عائدا الى الغير فنقول ان ذلك الغرض الذي هو افاضة الخيرات على الغير والاحسان اليهم
او كون الفعل حسنا في نفسه لا يخلو اما ان يكون ذلك اولى واحرى من لا حصوله او يكونا متساويين
والثاني محال لامتناع ترجيح ذلك الفعل على تركه لكون الترجيح والترك ضدان واجتماع الضدين
محال والاول وهو ان يكون القصد بالفعل الاحسان الى الغير والافاضة عليهم اولى واحرى من تركه
فيلزم حصول الغرض لان فعل ذلك الاحسان وافاضة الخيرات عليهم مما يحصل له تلك الاولوية فيكون
ذلك الفاعل مستكملا بذلك الغير فيكون لا محالة ناقصا في ذاته فكل فاعل بالارادة والاختيار له غرض
يكتسب به كمالا من الغير فلا يكون كاملا في ذاته ولما كان الواجب لذاته له الكمال الاتم والجود الاعم
وكانت جميع الكمالات الالهية التي هي منبع لساير الكمالات الامكانية حاصلة له بالفعل من جميع الوجوه
فلا يتصور ان يكون ايجاد الفعل بالنسبة اليه اولى واحسن عنده من لا ايجاده والا لزم ان يكون
مستكملا بالغير ناقصا في ذاته وذلك بين البطلان مما قررنا فظهر ان الواجب لذاته لا يفعل بالارادة
والاختيار بل يكون فعله اعلى واشرف من ذلك الا ان يريد بالارادة والاختيار كونه تعالى
عالما بفيضان الوجود عنه من غير ان يكون صدوره عنه منافيا لذاته بحيث لا يكون كارها لذلك
الصدور والفيضان بل يكون راضيا بذلك فيكون الواجب لذاته مريدا ومختارا بهذا المعنى
واما الارادة والاختيار بمعنى القصد الى الفعل المؤدي الى حصول الغرض والاستكمال فهو محال
ممتنع عليه واذا عرفت ان الواجب لذاته منزه عن الغرض في صنعه على الاطلاق فيجب ان نعلم
ان كل عال في مرتبة العلية لا غرض له بالنسبة الى السافل في مرتبة المعلولية والا لزم ان يكون
العالي في مرتبة العلية مستكملا بالسافل في مرتبة المعلولية والمستكمل بالشيء من حيث هو مستكمل به

انقص مما حصل به الاستكمال من حيث هو كذلك وذلك يقتضي كون المعلول اكمل واشرف من العلة وذلك
محال لان كمال المعلول انما هو حاصل من كمال العلة والمعلول اثر من اثار العلة فكيف يساويها في كمالها
فضلا عن كونه اكمل فالحق انه لا غرض له في الافعال اصلا بالمعنى المذكور واما ما ذكره فخر الدين ان الله لو كان
له غرض في الافعال لكان مستكملا به لان ما يراد لغيره فهو انقص واخس من ذلك الغير فينتقض ذلك بالراعي
والمعلم والنبي فان الراعي يراد به للغنم والمعلم للمتعلم والنبي للامة فلو كان ما لاجله الغرض اكمل لكانت
الغنم افضل من الراعي والمتعلم من المعلم والامة من النبي وذلك بين البطلان والجواب ان الغنم افضل من
الراعي من حيث هو راع لا من حيث كونه انسانا فانه من حيث انسانيته افضل من الغنم وكذلك الحال في المعلم
بالقياس الى المتعلم والنبي بالقياس الى الامة واوردوا على قولهم ان كل مريد ومختار لا بد وان
يترجح بالنسبة اليه احد طرفي النقيض والا كانت النسبة امكانية وعرفت ان كل ممكن لا يقع في الوجود
الا بمرجح انه يجوز ان يكون الارادة مخصصة لترجح احد الطرفين المتساويين من دون الاخر لا لغرض يقتضي
ترجيح ذلك الطرف الواقع بالقياس الى ذلك الفاعل بل لان الارادة نفسها من شانها وخاصيتها
ان ترجح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح ومخصص واذا كان ترجيح احد المثلين من خاصية الارادة و
لوازمها ولوازم الماهيات غير معللة فينقطع اللمية بالكلية وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور من ان الفاعل
بالارادة والاختيار لا بد وان يكون مستكملا بفعله واجابوا عن هذا بان ترجيح احد طرفي النقيض من غير
مرجح محال في ذاته والارادة اذا اتت وفي الطرفان بالنسبة اليها لا يمكنها ان ترجح احدهما دون الاخر
الا بمرجح واما قولهم ان الارادة يجوز ان يكون من خاصيتها ترجيح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح ولا
يسال عن لميته ذلك لان لوازم الماهيات لا تعلل ليس بصواب لان الارادة اذا كان من خاصيتها
الترجيح فلو اختارت الطرف الاخر لكانت الخاصية حاصلة ايضا وحينئذ يكون النسبة امكانية فيحتاج
الى مرجح يرجح احد الطرفين فلا يكون المرجح الارادي مرجحا لذاته من غير مرجح بل لا بد من اولوية تعود
الى الفاعل يقتضي الترجيح وتخصيص الارادة بالترجيح لاحد الطرفين المتساويين بدون هذه الاولوية
محال لعود السؤال حينئذ مع المرجح الارادي فلا بد لتخصيص الارادة باحد الطرفين من مرجح يكون
اولى بالفاعل وتلك الارادة المخصصة باحد الطرفين لا تحصل الا بعد حصول الترجيح المتقدم على
الارادة وكل عاقل اذا رجع الى ذاته يعلم علما يقينيا ان الارادة نفسها لا ترجح احد الطرفين
المتساويين الا اذا تقدمها امر يقتضي حصول الارادة كالعلم الحاصل في اذهاننا ان فعل هذا الشيء
مصلحة مفيدة فحينئذ ينشا من حصول هذا العلم ارادة خاصة لذلك الفعل المعين وكل ارادة لا بد
لها من علة مرجحة لوجودها وهو العلم اليقيني او الظني اذا لم يكن هناك مانع عن حصول الارادة فانا
اذا حصل لنا علم وجداني بالجوع ترجح لا محالة ارادة الاكل الا اذا منع مانع كالصوم او الحمية او عدم
وجدان الطعام الحلال وامثال ذلك واذا بطل كون الارادة غير مخصصة لاحد الطرفين بالوقوع دون
مرجح ثبت ان واجب الوجود لذاته لا يفعل لغرض ولا يصنع لغاية اصلا فان الغاية لا تخلو عن اولوية
ويلزم المحذور المذكور من استكماله بالغير الا اذا عني بالغاية لا ما لاجله الشيء بل ما ينتهي اليه فعل الفاعل
او اشرف ما ينتهي اليه الفعل فان هذا لما لم يكن علة غائية لم يكن ممتنعا في حق الواجب لذاته فيكون
لفعله غاية بهذا التفسير لكنه ليس لمن اثبت له الغاية بهذا المعنى ان يحكم انه تعالى اوجد طبقات
العين لاجل الابصار والانف لاجل الشم والاسنان للطحن والرجل للمشي وغير ذلك من منافع

الاعضاء وفوائدها فانه اذا اوجد هذه الاعضاء لهذه العلل الغائية المتصورة في ذاته كان السؤال
الاول عائدا في ان الواجب لذاته لما خلق الانياب محددة الرؤوس لاجل القطع والاضراس عريضة
الرؤوس لاجل الطحن هل كان اولى بحصول هذا التقطيع والطحن او لا يكون ذلك لحصول اولى والثاني
محال لانه اذا لم يكن ايجادها على ذلك الوجه اولى واليق فلم اوجدها على ذلك الوجه دون العكس وان كان
الايجاد على ذلك الوجه اولى به لزم ان يكون لفعله غرض وقد مر بطلانه وليس للقائل ان يقول ان كون
الانياب خلقت محددة الرؤوس والطواحن عريضة ليس تلك الاولوية تعود الى الخالق بل هي عائدة الى
المخلوق لانا نقول ان حصول هذه الاولوية بالخالق هل يكون مع ذلك اولى بالخالق او لم يكن فان
لم يكن ذلك اولى فلم اوجدها على ذلك الوجه دون غيره مع استوائهما بالنسبة اليه وان كان ذلك
اولى به كان له غرض ولزم توقف كماله على غيره وذلك محال وما يقال انه فعل ذلك لا لغاية
يلزم عنها اولوية توجب استكماله بالغير بل فعل ذلك لانه جواد محض ولا يلزم من ذلك استكماله
بغيره فيقال لهذا القائل ان جواديته لا يخلو اما ان يكون حاصلة الا بهذه الاشياء فعل ليحصل له الجود بالذات
او يكون جوادا دون ذلك ثم لزم هذا عن الجواد فان كانت الجوادية غير حاصلة الا بهذه الاشياء ثم انه
فعل ليحصل له الجوادية فالجوادية لا محالة اولى به اذ لو لم يكن اولى لم يفعل لحصولها واذا كانت
اولى به كان كماله متعلقا على غيره وعرفت بطلانه وان كان جوادا دون هذه الاشياء الا انها لزمت
عن الجواد فيقال هذا يحتمل وجهين احدهما انه اذا كان جوادا دون هذه الاشياء الا ان ذلك
الجواد فعل شيئا لمصلحة شيء آخر كما اذا فعل آ لاجل ب اقتضا الجود ه فلزم عنه آ لذلك لا على
قصد منه ثم لزم من ذلك اللزوم ان يكون آ صالحا لمصالح ب فهذا ليس لعلة غائية تحمل تصور آ
الفاعل فاعلا لاجله بل هذا هو انتهاء الفعل الى مصلحة شيء وهذا ليس بممتنع في حق الواجب لذاته كما
والعالي بالنسبة الى السافل والوجه الثاني ان يتصور الفاعل آ ثم ان ذلك التصور اوجب
وجود ب لاجل حصول في ذلك الفعل ما هو الاولى لآ فيكون تلك الاولوية جعلت الواجب
لذاته فاعلا لآ ويلزم من ذلك ان يكون الواجب لذاته جعل الغاية التي هي حصول الاولوية
لآ علة موجبة لفعل ب وحينئذ لا بد وان يكون ذلك اولى بالواجب لذاته اذ لو لم يكن ذلك
اولى به لم يترجح عنده حصول ب على لا حصوله وحينئذ يلزم توقف ذلك الاولى الذي للواجب
على غيره فيكون مستكملا بذلك الغير وهو محال ثم جود الواجب لذاته اذا كان وقوعه انما هو لحصول
الفعل عنه وكانت الغاية هي التي جعلت الفاعل فاعلا لذلك الفعل فيكون الغاية لا محالة هي
العلة الفاعلية له وتلك الفاعلية هي علة موجبة فيكون الغاية علة موجبة لوجوده والجواد
اولى به فيتوقف ذلك الاولى به على غيره الذي هو الغاية فيكون مستكملا به وليس الجود هو
الذي حصل اولا ثم انه اوجب حصول ب لمصلحة آ بل الجود فعله واضافته الى حصول الفعل
الصادر عنه انما هو بسبب الغاية التي هي علة فاعلية الفاعل الجود وهي الموجبة لكون الفاعل فالغاية علة م
جوادا بالفعل واذا كان كذلك فما صح قولهم ان الجود هو الذي كان مبدأ للغاية وانه يتوقف
عليها اصل فالغاية على هذا الوجه وهي الموجبة لاستكماله بغيره هي الممتنعة على الواجب لذاته
واما الغاية التي لا يكون علة غائية لفعله تعالى بل هي نهاية ما ينتهي اليه الفعل فيجوز علة ذلك
وسبب غلط من اثبت له الغاية امران الاول اشتراك لفظ الغاية بين المعنيين المذكورين

الثاني انما وقع لهم من الظن الفاسد ان الغاية قد تكون حاصلة في غير الفاعل فان الذي تريد ان يبني دارا
غايته انما هو حصول صورة الدار في مواد قابلة لها ويجب ان تعلم ان حصول صورة الدار في
موادها القابلة لها ليس بعلة غائية اولية بل الغاية انما هو انتفاع الفاعل وحصول لذة ولما كان
الواجب لذاته غنيا من جميع الوجوه فيمتنع ان يكون لفعله غاية مصلحية بالمعنى المذكور بل ذاته المقدسة
ذات تحصل منها جميع الاشياء على اتم ما ينبغي واكمل ما يمكن لتمام ذاته ويحال في علمه القصد منه
الى رعاية المصالح وحفظها ثم لو كانت الغاية بالمعنى الذي لاجله الشيء ثابتة للواجب لذاته و
المبادي العقلية لكان المعلول الاول للواجب لذاته علة الغاية في المعلول الثاني له بحيث يكون صوابه الغاية
وجود الاول مؤديا الى وجود الثاني وهكذا الى آخر مراتب العلية والمعلولية للزم ان يكون
المعلولات كلما بعدت عن الواجب لذاته اكثر كانت اشرف بحيث يكون هيولى عالم الكون
والفساد اشرف من جميع الافلاك والافلاك اشرف من النفوس والنفوس من العقول وكونها
كلما سفل منها اشرف مما علا لان الغاية القصوى لا تحصل الا بعد جميع ما ينبني عليه حصولها ثم
فالواجب مع كونه لا علة غائية له هو غاية جميع الموجودات باسرها لانها تحب ما لها من الكمالات
الممكنة الذاتية الاولية لا يزال وانما طالبة لما لها من الكمالات الثواني متشبهة في ذلك كله
بالكمالات الحقيقية التي للواجب لذاته بقدر الامكان وجميع المفارقات لها عشق عقلي الى ذلك
الكمال دون الشوق الذي لا بد فيه من حصول شيء وفقد شيء والمفارقات جميع كمالاتها حاصلة لها
بالفعل واما النفوس والاجسام فلها شوق وعشق الى ذلك الكمال اما ارادي ان كان له
حيواة واما طبيعي ان لم يكن له ذلك ويجب ان تعلم انه لولا العشق والشوق الى الواجب لذاته
عز شانه وتقدست اسماؤه ما تكون متكون ولا حدث حادث ولا تحرك متحرك ولا تحصل النظام
العجيب والترتيب الغريب في عالمنا هذا فانه لولا عشق العالي لما انعطف السافل واما ما نسب الى
الحكيم الالهي انباذقلس من انكاره للغايات واعترافه بالبخت والاتفاق فليس الامر كما ذكروه
فانه لم ينكر العلة الغائية في الممكنات وانما انكرها في الواجب لذاته وهو ومن تقدمه يسمي الامور
اللاحقة بالاشياء لا لذاتها بل لغيرها امورا اتفاقية فعلى هذا اذا قيل للعالم انه وجد بالاتفاق
بمعنى ان وجوده ليس من ذاته بل من الواجب لذاته كان صحيحا غير منكر ولا يعنون بالاتفاق ذلك م
ما يفهمه العوام من ان الاتفاق ما يكون موجودا من ذاته او ما يكون الواجب لذاته اوجده جزافا
فان هذا مما لا قاله حكيم اصلا وهذا السهو انما وقع للنقلة بسبب الاصطلاحات واختلاف
طبايع اللغات ونقلها من لسان الى لسان مع ان الكلام القوم مبني على الرموز والالغاز
والا فهذا الرجل اعني انباذقلس كان من كبار الحكماء واساطينها وله ملكة الخلع والمشاهدات
العلوية الرفيعة وقد وقع الي كلامه فوجدته يدل على قوة سلوكه وشدة اتصاله بالعالم العقلي
ومشاهداته اذا عرفت هذا فيجب علينا الآن ان نبحث **في التحريكات الفلكية وفي احوال
نفوسها** فنقول اختلف الحكماء في نفوس الافلاك فذهب اكثر قدماء المشائين ان نفوسها
منطبعة في اجرامها ولم يزل القول بهذا المذهب مستمرا الى ان ظهر الشيخ ابو علي بن سينا
قدس الله نفسه وروح رمسه فكانه هو اول من تفطن ان لها نفوسا ناطقة مجردة عن
المواد هي المحركة لاجرامها وهذا هو الحق ويدل على ذلك وجوه من البراهين الاول انك

قد علمت

قد علمت في آخر العلم الطبيعي ان حركات الافلاك ليست بطبيعية ولا قسرية بل هي ارادية فلا يخلو اما ان
يكون مطلوبها بتلك الحركة الارادية اما نفس تلك الحركة او يكون مطلوبها غيرها ومحال ان يكون المطلوب
هو نفس الحركة فانها ليست من الكمالات العقلية ولا الحسية المطلوبين وانما هي وسيلة الى تحصيل غيرها من
الكمالات غير مطلوبة لذاتها بل لغيرها ولا يجوز ان يكون النفوس الفلكية ولا اجرامها مقتضية للحركة لما
عرفت انها ثابتة والثابت لا يقتضي الغير الثابت من الحركة فلا بد ان يكون مطلوبها بالحركة غير الحركة فذلك
الامر المطلوب الذي هو غير الحركة اما ان يكون حاصلا او غير حاصل والاول محال لكونه تحصيل الحاصل
والثاني وهو ان يكون المطلوب غير حاصل فاما ان يكون جزئيا او كليا لا جائز ان يكون جزئيا اذ لو
كان جزئيا ما دامت حركاتها والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان الجزئي لا بد وان يكون وقوعه
دفعة لما مر ان كل حادث غير الحركة يجب ان يقع دفعة فاذا كان المطلوب هو الجزئي الذي يجب ان يقع
دفعة فاما ان يمكن وقوعه في وقت او لا يمكن وقوعه اصلا وعلى كلا التقديرين لا بد من وقوف الحركة
الفلكية اما اذا امكن وقوعه في وقت ما فظاهر لان المطلوب من الحركة انما هو تحصيل ذلك الجزئي
وقد حصل فلو استمرت الحركة بعد ذلك مع كون المطلوب هو ذلك الجزئي لكان ذلك تحصيل الحاصل
وان لم يمكن وقوعه اصلا مع كونه هو المطلوب بالحركة لكان الطالب حينئذ طالبا للمحال وهو باطل
لعدم استمراره ودوامه فيجب وقوف الحركة على هذا التقدير ايضا واما بطلان التالي فلما علمت
او ستعلم من دوام حركاتها واذا بطل ان المطلوب بالحركة امر جزئي فمطلوبها لا محالة امر كلي فيكون
لنفوس الافلاك المحركة لها ارادة كلية موجبة لعلم كلي وكل ما له علم كلي فله نفس ناطقة مجردة عن
المادة غير منطبعة فيها لما مر في العلم الطبيعي البرهان الثاني انك قد عرفت قبل هذا ان الافلاك
لها ارادات جزئية مضبوطة بارادات كلية فيكون الارادة الذي لكل فلك منها علة لتجدد الارادات
الجزئية ولولا الارادة الكلية لما امكن تجدد الارادات الجزئية الموجبة لحصول الحركة واذا كانت
الارادة الكلية الموجبة للعلم الكلي موجودة وجب الجزم بان لها نفوسا ناطقة مجردة غير منطبعة في
ابدانها وذلك هو المطلوب البرهان الثالث النفوس الفلكية اما ان يكون طالبة بحركتها الارادية
امرا حيوانيا او امرا عقليا فان كان حيوانيا وكان جذب ملايم فيسمى شهوة وان كان دفع مناف
فيسمى غضبا ولا يخلو جميع الاغراض الحيوانية عن هذين الامرين ولا يجوز ان يكون طالبة لاحدهما
او كليهما لاختصاصهما بالاجسام الكائنة الفاسدة المحتاجة الى التغذي والنمو والهرب من الضد
والمزاحم وغير ذلك مما هو ممتنع على الاجرام الفلكية لامتناع الخرق والالتيام للحركة المستقيمة عليها
فان النمو لا يكون الا بالتغذي الذي انما يكون بالحركة المستقيمة كما ان المزاحمة على المكان او المحل انما
يكون بالحركة المستقيمة الممتنع عليها ذلك كما عرفته وكونها لا يتصل بها شيء ولا ينفصل عنها
شيء يوجب ان لا يكون مطلبها امرا شهوانيا وكونها مباينة عن تفرق الاتصال ودفع الضد
ومزاحمة الضد يوجب ان لا يكون مطلبها امرا غضبيا فلم يبق الا ان يكون مطلبها بالحركة الارادية
امرا عقليا وذلك لا يكون الا ادراكا عقليا وقد عرفت انه لا يكون الا في المجرد عن المادة فنفوسها سهوها
ناطقة وذلك هو المطلوب واذا ثبت ان مطلوبها امر كلي عقلي فذلك الامر لا بد وان يكون
لها غرض في تحصيله فذلك الغرض المطلوب بالتحريك اما ان يكون امرا مظنونا كالثناء والمدح
او لا يكون كذلك والاول باطل اما اولا فلان الحركات الفلكية واجبة الدوام فيجب امتداده

يجب عليه واجبة الدوام والامر المظنون ليس بواجب الدوام فالحركات الدائمة لا تبتني على الامور المظنونة
واما ثانيا فلان تحريك الافلاك لغرض علوي غير مظنون هو الامكان الاشرف فيجب لها ذلك
واما اذا كان غرضها ومطلوبها امرا غير مظنون فاما ان يكون ذلك لما تحتها اولا لا جائز ان يكون
غرضها في التحريك لما تحتها من العنصريات فانها بالنسبة الى اجرامها الشريفة خسيسة جدا حقيرة ان تتحرك
لاجلها فان مجموع العالم العنصري لا نسبة له محسوسة الى فلك الثوابت فضلا عما فوقه ومجموعه
مع ان الافلاك لها القوة الغير المتناهية وهي غير كائنة ولا فاسدة فمع هذا الشرف الاصيل كيف
تتحرك للعنصريات الخسيسة الحقيرة من جهة الكم والكيف والحدس الصحيح لا يتوقف في هذا الحكم الذي
هو قريب من الاوليات وذكر الشيخ الالهي انه لو كان غرضها بالتحريك الارادي نفع السافلات
لما امكن اندراس العلوم والفضائل الحكمية في الازمنة الطويلة ولما وجدت الملل الجاهلة والدول
الجائرة الظالمة والسياسات المذمومة والاعتقادات الباطلة وغير ذلك من الامور المتخيلة في
هذا العالم بل كان يجب ان يكون الامور فيه على اتم ما ينبغي والحكمة وليس الامر كذلك وعرفت
ان العالي لا يلتفت الى السافل فلو كان غرضها نفع السافل لكان ذلك اولى لها ويلزم من ذلك ان
يكون مستكملة بما تحتها والشريف لا يستكمل بالخسيس على ما مر وان لم يكن الغرض لاجل ما تحتها بل
لاجل ما فوقها فيجب ان يكون المطلوب معشوقا لها لان التحريك الارادي الذي لها لا بد وان ذلك م
يكون لطلب شيء يكون حصوله بالنسبة اليها اولى وافضل من لا حصوله وكل ما هو كذا فهو محبوب
والمحبة اذا افرطت سميت عشقا لكن الحركة المقصود بها حصول المحبوب لما كانت دائمة مستمرة الوجود
دل ذلك على افراط المحبة المسماة بالعشق فثبت ان حركاتها لاجل معشوق فاما ان يكون مطلوبها
نيل ذاته او نيل صفة من صفاته فان كان الاول فاما ان يمكن نيله دفعة او لا دفعة فان كان ممكنا
دفعة وجب ان يقف الحركة المستمرة الوجود وذلك محال فالثاني محال فان الذي لا يمكن
حصوله دفعة بل على التدريج لا يكون ذاتا بل هو حركة فان الحركة لا تحصل الا على التدريج وان
كان المطلوب نيل صفة من صفاته فذلك محال لان الصفة المطلوبة لكل شيء حالة في ذات
المعشوق ولا يمكن حصولها للطالب الا بالانتقال وذلك محال على الصفات العرضية وان لم
ينتقل بل حصل مثلها لم يحصل لها عين المطلوب بل مثله وشبهه واما اذا كان المطلوب المعشوق
لا يمكن نيله هو ولا مثله فهو محال لامتناع استمرار طلب ما لا يمكن حصوله بالارادة الحكمية
فبقي ان يكون المطلوب بالحركة الدائمة هو التشبه بمعشوق لا ينال دفعة بل على التدريج ولا يجوز
ان يكون ذلك المتشبه به جرما فلكيا بحيث يكون كل فلك متشبها بفلك آخر اذ لو كان كذلك
لزم ان يكون الحركات الفلكية باسرها متفقة في الجهة وليس الامر كذلك وليس بصحيح قول من
قال ان المانع من اتفاق حركاتها في الجهة طبيعة كل واحد منها فان الاوضاع التي للاجرام الفلكية
الكرية من حيث اقتضاء الطبيعة الجرمية والميل المستدير متساوية فكيف يقتضي الحركة من تلك
الحيثية الى جهة معينة ولا وضع معين ايضا ولو كان للاجرام الفلكية طبائع تقتضي الوضع المعين
لكان انتقالها عنه بالقسر الممتنع في الافلاك لكن كل جزء من اجزاء الفلك يمكن ان يوجد على كل
نسبة ممكنة مع طبيعته المقتضية لتشابه اجزائه واحواله فلا يكون شيء من الاجرام الفلكية يقتضي
الوضع المعين ولا الحركة الى الجهة المعينة ولو كان المتشبه به نفوسا فلكية لزم تشابه الحركات

في الجهات والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة ولا يجوز ان يكون نفوسها مريدة للحركة الى جهة معينة
او وضع معين بحسب اقتضاء الطبيعة الفلكية فان الارادة تابعة للغرض لا للطبيعة وليس الغرض تابعا للارادة
بل الحق ان الارادة تابعة للغرض فلا يكون نفوس الافلاك يقتضي طبعها ارادة الحركة الى جهة معينة او وضع
معين ليلزم من ذلك ان يكون الارادة تابعة للطبيعة واذا بطل ان يكون المتشبه به جرما فلكيا او نفسا
لها بطل ان يكون المتشبه به عرضا حالا في واحد منها ولا يجوز ان يكون المتشبه به هو الواجب لذاته
او عقلا واحدا من العقول والا للزم ما ذكرنا من اتفاق الحركات في الجهات لان الغرض اذا كان متحدا
كان المطلوب متحدا وليس كذلك فبقي ان يكون الافلاك متشبهة في الحركات الدائمة الارادية بعقول
كثيرة فان التشبه اذا كان بالاغراض الحالة في تلك العقول كان التشبه بها ايضا في تلك الاغراض الحالة
لها فلا يكون التشبه ايضا خارجا عن ان يكون بعقول كثيرة ويجب ان يكون العقول المتشبه بها بالفعل
من جميع الوجوه اذ لو كانت بالقوة من بعض الوجوه فاما ان يمكن خروجها الى الفعل بواسطة الحركات
الفلكية او لا يمكن والاول محال والا لزم ان يكون الامور المجردة عن المادة مستكملة بالاجرام الفلكية
وحركاتها فيكون متعلقة بها ويلزم ان يكون العقول المجردة نفوسا فلكية وذلك محال والثاني
محال ايضا والا لكانت العقول المجردة فاقدة لبعض الكمالات العقلية الممكنة دائما وذلك محال فان
تلك الكمالات لو لم تكن ممكنة لها لكانت ممتنعة فلا يكون كمالا لها لكن قاعدة الامكان الاشرف
يقتضي امكان تلك الكمالات ووقوعها بالفعل على ما مر تقريره واذا ثبت ان المتشبه به بالفعل من جميع الوجوه
فيكون النفوس الفلكية التي ليست بالفعل من جميع الوجوه متشبهة بتلك العقول في اخراج كمالاتها
الممكنة لها من القوة الى الفعل في كل وقت على التعاقب شيئا فشيئا الى غير النهاية ولا يجوز ان يكون
جميع تلك الكمالات يخرج الى الفعل في وقت من الاوقات حتى لا يبقى فيها شيء بالقوة والا لصارت
عقولا مجردة بالكلية فيستغني عن تحريك تلك الاجرام وذلك يقتضي انقطاع الحركات الواجبة
دوامها واستمرارها وذلك محال بل هي دائمة بالقوة من بعض الوجوه ولما امتنع خروج كمالاتها
كلها دفعة واحدة وجب ان يخرج ذلك على التدريج والتعاقب ازلا وابدا قالوا ولكل فلك واحد
منها معشوق عقلي تتشبه به في حركاته وللجميع معشوق واحد مشترك واشتركت الحركات في دوريتها
طلبا للتشبه بمعشوق واحد مشترك بينها واختلفت حركاتها في الجهات لاختلاف معشوقاتها ثم قالوا
ان الافلاك بالفعل الا من جهة الوضع فانها بالقوة من تلك الجهة ولا يجوز ان تدوم على وضع واحد
والا لزم تعطل ما في الاوضاع فيها بالقوة الغير الخارجة الى الفعل ابدا مع امكانها ولما لم يمكنها الجمع بين
جميع الاوضاع دفعة واحدة فاخرجت الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل على التدريج والتعاقب
المستحفظ لنوعها ما يمتنع بقاء شخصه بشخص منتشر ثم يتبع ذلك رشح الخير الدائم على السافل ازلا وابدا
لا قصدا منها للنفع بل تشبها بالعالي واما ما يقال انها تطلب باصل الحركة التشبه بالعالي الا ان اختلاف
الجهات اختيارية مع تساويها بالنسبة اليها لنفع السافل فليس بصحيح فانه لو جاز ان يقال ذلك
لجاز ان يقال في اصل الحركة ذلك فيقال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة اليها الا انها اختارت
الحركة لنفع السافل وذلك محال لما عرفت ان الافلاك لا تتحرك لما تحتها وان الشريف لا يستكمل
بالخسيس وذكر الشيخ الالهي انه لو كان قصدها التشبه بالعالي في اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل
ما دامت حركتها على قطبين ثابتين لبقاء اوضاع بالقوة غير واقعة ابدا حينئذ بل النفوس الفلكية

شأن من الافق الاعلى والعالم الاسنى المجرد عن المواد والتغيرات انوارا قدسية في غاية ما يكون من اللذة فينبعث عنها لاجرامها حركات بعد تلك الحركات لاشراق آخر وذلك الاشراق الآخر لحركة اخرى وهكذا لا تزال الاشراقات العقلية موجبة للحركات الفلكية والحركات معدة لحصول الاشراقات من غير انصرام ولا انقطاع وهذه الحالة حاصلة لكل من اعتبر وتأمل حاله عند الطرب فان البدن واعضاءه يتحرك بسببه لما علمت من انفعال كل واحد من النفس والبدن عن احوال صاحبه فان الفرح والبهجة اذا اوردت على النفس ادى ذلك الى حركة البدن واضطرابه كما ترى ذلك من اهل المواجيد في السماع فان الانسان اذا حصل في نفسه شيء من الهيئات بسبب امور عقلية او تخيلية يتحرك شيء من اعضائه حتى ربما ادى الى رقص وتصفيق وحركات بدنية محمودة او مذمومة مناسبة لذلك المتعقل او المتخيل واذا عرف العاقل هذا من نفسه فلا ينبغي ان يتعجب من دوام حركة الافلاك واستمرار مواجيدها عن انوار ما بها وشرف عليها من العالم العقلي والصقع الالهي بل اذا انفعلت نفوسها عن تلك اللذات القدسية والبهجات الروحانية والاشراقات العلوية فيتبع ذلك انفعال اجرامها العلوية الفلكية بالحركات الدورية المناسبة لتلك الاشراقات النورية ولما كانت النفس الناطقة التي لنا عند استغراقها في المعقولات وامعانها في الافكار لا تخلو عن استصحاب الخيال وتمثيل امور تحاكي ما ادركته النفس من المعقولات نوعا ما من المحاكاة ثم يتبع ذلك انفعال بدنه كله او بعض اجزائه عن تلك التصورات فلا يبعد ان يكون حال نفوس الافلاك مع اجرامها كذلك الحال فاذا حصل في نفوسها اشراقات عقلية وانوار قدسية فينفعل اجرامها الشريفة عنها انفعالات مستمرة الدوام تابع الانفعال يحصل من تصورها في الخيال الذي لنا ويكون تلك الانفعالات الفلكية حاصلة عن تصور الكمالات التي حصلت لنفوسها من العقول المفارقة ولما كانت النفوس الفلكية واجرامها خلقت تامة على الكمل ما ينبغي في مرتبتها وهي بالفعل ليس فيها شيء بالقوة الا فيما يتعلق بجزئيات الاوضاع وكان لها من هذه الجهة اخراج كل وضع ممكن فيه من القوة الى الفعل وانما على التعاقب واما الاشكال الذي اورده المتأخرون من الحكماء يزعمون ان الغرض في حركات الافلاك انما هو اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهو باطل لان الانسان اذا تردد في زوايا بيته قاصدا بذلك اخراج الاوضاع التي فيه من القوة الى الفعل نسبت ذلك الانسان الى الجهل والغباوة وكذلك يكون الحال في الافلاك والجواب ان احدا من الحكماء لم يذهب الى ان حركاتها لاجل اخراج الاوضاع الممكنة بل الذي يقولونه هو ما ذكرنا انها يتحرك لما ينالها من الكمالات العقلية والانوار الروحانية وتلك الكمالات المتحرك لاجله قد يكون يجب اجرامها الشريفة وهو اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وقد يكون يجب نفوسها الناطقة وهي ما تناله من الانوار العقلية والاشعة القدسية ثم يتبع هذا الحصول في النيل ويلزمه حركة اجرامها المستلزمة لاخراج الاوضاع المختلفة المستلزم لترشح الخير الدائم ازلا وابدا على كل قابل مستعد في عالمنا هذا والمؤثر في هذا العالم انما هو اختلاف اوضاع الاجرام العلوية الفلكية والكوكبية لا نفس الاوضاع وقد ظهر لك في الطبيعيات على سبيل الاجمال انه لولا اختلاف اوضاع الاجرام العلوية لم يختلف الاثار ههنا فما كان شيء يتكون ولا يفسد اصلا واذا لم يكن المقصود هو اخراج الاوضاع بل هو التشبه بالمبادئ العقلية

فقط ويلزم ذلك اخراج الاوضاع المختلفة المستلزم لنفع السافل على سبيل التبعية لا سبيل القصد واذا ثبت ان المتشبه ليس بواحد ثبت ان المتشبه به ذوات عقلية كثيرة هي بالفعل من جميع الوجوه ولكل فلك يتشبه في حركته بعقل هو معشوق له وبهذا الطريق ثبت وجود العقول المتشبه بها فبعض الحكماء جعلوا في بادي نظرهم العقول بعدد الافلاك الكلية وهي تسعة الفلك الاطلس وفلك الثوابت وسبعة افلاك للسيارات السبعة اعلاها زحل ويليه المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وهو ادناها وجعلوا لكل فلك كلي كحيوان واحد له نفس واحدة وجعلوا الافلاك الجزئية كاعضاء ذلك الحيوان وبعضهم جعل عدد العقول بعدد الافلاك الكلية والجزئية وكان راي المعلم الاول يقرب من خمسين فلكا اذا اعتبرت كليتها وجزئيتها من الممثلات والخارج المراكز والتداوير والافلاك المحركة في العرض والمبرح وغير ذلك مما ذكر في علم الهيئة وسياتي في ترتيب الوجود له تتمة وتفصيل

خاتمة لهذا الفصل في احوال القوى الجسمانية وتناهيها كل قوة متعلقة بالاجسام الفلكية او العنصرية سواء كانت تلك القوى نفوسا مجردة او كانت قوى منطبعة فانه يجب بها الافعال والاثار الصادرة عنها على سبيل المبادئية واما على سبيل الوساطة فيجوز ان يكون الاثار الصادرة عن بعض القوى المجردة غير متناهية كما في نفوس الافلاك المحركة لاجرامها حركات غير متناهية لا على سبيل المبادئية بل بواسطة استمداد العقول المفارقة وههنا مقدمتان الاولى ان النهاية واللانهاية متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والايجاب وهما من الاعراض الذاتية اللاحقة بالكم لذاته ويحمل على كل ما له كم وكل ما يتعلق به كم بسبب الكم اذا عرفت هذا فالقوى المتعلقة بالاجسام اذ لم يكن لها كم بالذات بل بالعرض فاذا قيل انها متناهية او غير متناهية لا يريدون بذلك تناهيها ولا تناهيها من جهة الذات بل يريدون بذلك انها بحسب صدور آثار واعمال عنها متناهية او غير متناهية الثانية ان تفاوت اعمال القوى وافعالها يكون على اقسام ثلثة اما بحسب شدة او مدة او عدة اما القسم الاول وهو ما يكون التفاوت واقعا في القوى بحسب الشدة وذلك كما يكون في رامين يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة فيجب ان يكون القوة التي زمان فعلها اقل اشد من تلك القوة التي يكون زمان فعلها اكثر ويلزم من ذلك ان يكون عمل القوة الغير المتناهية واقعا لا في زمان القسم الثاني ان يقع التفاوت في القوى بحسب المدة وذلك كما يفرض صدور عمل منهما على الاتصال في ازمنة مختلفة كرامين يختلف ازمنة حركات سهامهما في الهواء ويلزم ان يكون القوة التي زمانها اطول اقوى من القوة التي يكون زمانها اقصر ويلزم من ذلك ان يكون عمل القوة الغير المتناهية واقعا في زمان غير متناه القسم الثالث ان يقع التفاوت في القوى بحسب العدة كما يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرامين يختلف عدد رمي سهامهما ويلزم ان يكون القوى التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من القوى التي تصدر عنها عدد اقل ويجب ان تصدر عن عمل القوة الغير المتناهية عدد غير متناه واذا عرفت هذا فنقول ان اقوى الرامين اذا استوى مع الاضعف في امرين من هذه الامور الثلثة المذكورة فيجب التفاوت بينهما لا محالة في الامر الثالث كما اذا استويا في الشدة والعدة فلا بد وان يتفاوتا في المدة وكذلك اذا استويا في المدة والعدة تفاوتا في الشدة اذ لو لم يتفاوتا في الامر الثالث لزم تساويهما في الامور الثلثة وحينئذ لا يكون بينهما تفاوت في شيء اصلا فلا يكون احدهما اقوى والآخر اضعف وقد فرض هذا خلف

ثم نقول بعد ظهور ما بين المقدمتين ان القوى المتعلقة بالاجسام اما ان يكون منطبعة فيها او غير منطبعة
وعلى كلا التقديرين فيجب ان يكونا متناهيين اعني المنطبعة يجب تناهي اثارها اما اذا كانت القوة منطبعة وغير المنطبعة صح
في الاجسام فبرهانه ان ذلك ان القوة المنطبعة في الجسم يجب انقسامها عند انقسام ذلك الجسم الحامل لها
فيكون في كل جزء منه جزء من القوة فاذا فرضنا ان جزء القوة يحرك كل الجسم الحامل لتلك القوة وكلها
تحرك ذلك الجسم او ان جزء القوة وكلها منطبعان في جسمين متساويين في الحجم وهما تحركان الجسمين
من مبدأ محدود ومسافة معينة فاذا اتساوى اثرهما في الشدة والعدة فيجب تفاوتهما لا محالة في المدة
والا لزم ان يقوى جزء القوة على ما قوي عليه كلها وحينئذ لا يبقى الكل كلا ولا الجزء جزءا وذلك محال
واذا وجب التفاوت في المدة فلا يخلو اما ان يقع في الوسط او في الوسط والطرف لكن ممتنع وقوعه
في الوسط لانا فرضناهما معا في المبدأ مع تساويهما في شدة الحركة وضعفها فيجب ان يقع التفاوت
المذكور في الطرف وحينئذ فاذا حركت كل القوة جسما ما تحريكات غير متناهية في المدة وحرك بعض
تلك القوة كذلك لزم ان لا يكون بين الكل والجزء تفاوت وقد عرفت انه لا بد من التفاوت بين كل القوة
وجزئها فيتناهى تحريكات الجزء ويزيد عليه تحريكات كل القوة على نسبة زيادتها على جزء القوة المتناهية
التحريك والتي يجب نهاية تحريكات القوة الزائدة لان ما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فالقوى
الجسمانية متناهية الاثار والافعال وذلك هو المطلوب ولنذكر الان البرهان العام وهو الدال على
تناهي القوى المتعلقة بالاجسام سواء كان ذلك التعلق على سبيل الانطباع كالقوى الجسمانية
او لا على ذلك الوجه كالنفوس الناطقة السماوية والارضية وهي المجردة عن المادة فنقول لو كانت
القوة الغير المتناهية موجودة وحركت الكل قوتها جسما واحدا من مبدأ محدود ومسافة معينة وحركت
قوة اخرى متناهية ذلك الجسم في تلك المسافة المعينة ايضا فلا يخلو اما ان يكون قطع ذلك الجسم
تلك المسافة بكل واحد من القوة الغير المتناهية والقوة المتناهية في زمان او لا في زمان ومحال ان يقطعها
ذلك الجسم لا في زمان لما عرفت ان كل حركة فهي واقعة في زمان وحينئذ فيجب ان يكون الجسم قاطعا للمسافة
المذكورة بالقوة الغير المتناهية في زمان اقصر مما يقطعها بالقوة المتناهية والا لم يكن بين القوتين تفاوت
وذلك محال واذا كان احد الزمانين اقصر من الاخر فلا محالة له نسبة اليه وليكن نسبة العشر بان يقطعه
القوة المتناهية في ساعة ويقطعه القوة الغير المتناهية في عشر ساعة ويكون نسبة سرعة احدى
الحركتين الى بطوء الحركة الاخرى كنسبة زمان احدى الحركتين الى زمان الحركة الاخرى ويلزم ان يكون الحركة
التي زمانها اقصر اسرع من الحركة التي يكون زمانها اطول ويكون نسبة القوة الى القوة كنسبة الزمان الى
الزمان وقد كان نسبة الزمان الى الزمان نسبة متناه الى متناه فنسبة القوة الى القوة نسبة
متناه الى متناه اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يكون نسبة تاثير القوة الغير المتناهية الى تاثير القوة
المتناه نسبة ما تاثيره غير متناه الى ما تاثيره متناه وذلك ظاهر البطلان فيجب ان يكون نسبة احدى
القوتين الى الاخرى نسبة متناه الى متناه فالقوة المتعلقة بالاجسام كيف كانت وهي التي
فرضناها غير متناهية هي متناهية هذا خلف طريق اخر يدل على تناهي القوى المتعلقة بالاجسام
كيف كانت لكنها يختص بالقوى المحركة للاجسام بالقسر فنقول انه لما كان التفاوت في الحركات
الطبيعية انما هو بسبب الفواعل دون القوابل لعدم المعاوقة في الجسم الذي يحله تلك القوة الطبيعية
ولان الجسم من حيث الجسمية لا يقبل الحركة على ما عرفت في العلم الطبيعي وليس فيه ما يمنع عن قبوله

ايضا فيكون الجسم الاكبر والاصغر عند تجردهما عن القوة المنطبعة فيهما متساويين في قبولهما الحركة فلا يمكن
يكون التفاوت في الحركات القسرية بسبب القوابل دون فاذا فرضنا قوة يحرك جسما ما عن مبدأ الفواعل صح
محدود وحركات لا يتناهى ثم حركنا بمثل تلك القوة جسما اخر اصغر من الاول واقل ميلا منه عن ذلك
المبدأ الاول ايضا مع مساواتهما لتحريكات القوة الاولى شدة وعدة فلا محالة يتفاوتان في المدة
والا لزم ان يستوي القدرة المحركة على قليل التمانع وكثيره وذلك محال واذا لم يمكن التفاوت واقعا
في الاول لان المبدأ فرضناهما واحدا ولا في الوسط وهو ظاهر فيكون في الاخر فيتناهى القوة المحركة
للجسم الاكبر ويزيد القوة المحركة للجسم الاصغر على حركات القوة المحركة للاكبر على قدر نسبة نقصان
الاصغر عن الاكبر وذلك متناه وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فالقوة المفروضة غير متناهية
لا بد وان يكون متناهية هذا خلف فان قلت اذا كانت القوة المتعلقة بالاجسام غير متناهية فلا يظهر
عندها تفاوت بين ممانعة الجسم الاكبر وممانعة الجسم الاصغر فلا يكون الزيادة التي زادتها الاكبر على
الاصغر مؤثرة في تلك القوة المحركة فيكون تفاوت تلك الزيادة في ممانعة الجسم الاكبر وجودها وعدمها
سواء بالنسبة الى تلك القوة الغير المتناهية وحينئذ فلا يكون استواء القدرة المذكورة على قليل
التمانع وكثيره محالا كما ذكره في البرهان السابق والشيخ الالهي ذكر ان هذا السؤال وارد ولا سبيل
الى دفعه والحجة المذكورة انما هي للمتأخرين فانهم لما ارادوا اثبات العقول المجردة وكان برهان
تناهي القوى الجسمانية المنطبعة غير كاف في اثبات تناهي القوى الفلكية المثبتة بذلك وجود العقول
لما علمت ان لها نفوسا مجردة غير منطبعة فلا جرم احتجوا بتلك الحجة المذكورة على تناهي القوى الفلكية
الغير المنطبعة ليثبتوا بذلك وجود العقول الغير المتناهية القوى فيكون القوى الفلكية المتناهية
مستمدة منها القوى الغير المتناهية الى غير النهاية واذا دل البرهان السابق على تناهي قوى النفوس
الفلكية الناطقة فيجب تناهي قوى نفوسنا الناطقة البشرية مع كونها اضعف من النفوس الفلكية
واما ما ذكره الحكماء في اثبات تجرد النفس الناطقة التي لنا ان نفوسنا يقدر على تعقل المعقولات
الغير المتناهية فيكون قواها غير متناهية اما تعقلها للمعقولات الغير المتناهية فلانها تعقل الاعداد
الحسابية والاشكال الهندسية وهما غير متناهيين فلكونها تعقل الامور الغير المتناهية فقواه غير متناهية
فنفوسنا قواها غير متناهية ولا شيء من القوة المنطبعة يقوى على الادراك والافعال الغير المتناهية
فنفوسنا غير منطبعة في اجسامنا وهذه الحجة ليست برهانية على ما اعترف به جماعة فان احدا قد منع
قولهم ان نفوسنا يقدر على الادراك الغير المتناهي وهي ممنوعة فان ادراك الامور الغير المتناهية على
سبيل التفصيل محال فصح ان القوى سواء كانت مجردة او منطبعة متناهية الاثار ثم كل من له ادنى
نظر وتامل يجد من نفسه اذا رجع الى نفسه يرى انه لو كان لانفسنا القوة الغير المتناهية لما امكن ان يمنعها القوى
البدنية عن عالمها العقلي ومشاهدته والالتذاذ به وما انحبست في علاقة الاجسام وتقيدت في تدبير
الاجسام ولما كان تاثيرها منحصرا في بدن واحد والتالي في الكل باطل فكذا المقدم فاذا كانت الحركات
الفلكية غير متناهية وقواها المحركة لها متناهية فيجب ان يكون المبدأ العقلي الذي لها دائم الفيض على
تلك النفوس الفلكية وهي قابلة لتلك الافاضات العقلية النورية والتشريفات الالهية القدسية
الغير المتناهية ويكون الحركات والتاثيرات الصادرة عنها غير متناه على سبيل الوساطة لا على سبيل المبدائية
لما عرفت من تناهي قواها كيف كانت فلا بد ان العقول المجردة ممدة لتلك النفوس الفلكية بالقوى الغير المتناهية

ازلا وابدا وهي تتحرك شوقا وعشقا الى تلك الذوات العقلية ويترشح عنها الخير الدائم على ما هو بل من السفليات
على سبيل العرض لا على سبيل القصد واذا عرفت ما سلف من القواعد ان المجرد عن المادة بالكلية لا يباشر
الحركة اصلا وعرفت ان الواجب لذاته اتم تجردا من كل مجرد عنها فيعلم من ذلك انه تعالى لا يمكن ان يباشر
الحركة اصلا وههنا برهانان خاصان يدلان على امتناع مباشرته للحركة الاول ان الواجب لذاته ثابت
يستحيل عليه التغير والتبدل والحركة متغيرة غير ثابتة وقد عرفت ان الامر الثابت يمتنع ان يكون علة
للامر الغير الثابت فالواجب لذاته لا يباشر الحركة الوجه الثاني ان الواجب لذاته لو جاز ان يكون محركا
للجسم على سبيل المباشرة لوجب وقوع حركة لا يتصور اسرع منها والتالي باطل فكذا المقدم اما بيان
اللزوم فلان سرعة الحركة انما يكون بحسب شدة القوة المحركة فكلما كانت القوة اشد كانت الحركة الى
اسرع والواجب لذاته لما لم يتصور ان يكون اشد منه قوة فلا يتصور ان يكون اشد منه تحريكا بالمباشرة بكل
قوة الغير المتناهية واما بيان بطلان التالي فلان كل حركة يجب ان يكون واقعة في زمان منقسم على ما مر
بيانه فاذا قطع متحرك ما مسافة في زمان فيكون قطعها المتحرك في نصف ذلك الزمان اسرع من
المتحرك الذي قطعها في كل ذلك الزمان وكذلك ~~قطعها في كل ذلك الزمان~~ وكذلك قطعها في
ربع ذلك الزمان اسرع من قطعها في النصف وهكذا الى غير النهاية في جانب الكسور فصح ان ما من حركة
تحرك الجسم الا ويتصور وقوع اسرع منها وذلك محال لانه يؤدي الى وقوع الحركة لا في زمان وقد
عرفت بطلانه **الفصل التاسع في ترتيب الموجودات** اما الطريقة المشهورة التي للافاضل
المشائين في ترتيب الوجود ففي هذه قد عرفت ان الواجب لذاته لا يصدر عنه الا واحد وذلك
الواحد الصادر عنه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا لكن يمتنع ان يكون عرضا والا لزم ان يكون
ذلك العرض علة لما بعده من الجواهر والاعراض فيكون متقدما على الجوهر الذي هو محله وذلك محال
فتعين ان يكون الصادر الاول عن الواجب لذاته جوهرا واقسام الجواهر خمسة الجسم وجزءاه الهيولى
والصورة فانهما على رأي المشائين جوهران والنفس والعقل اما الجسم فلما كان مركبا من الهيولى
والصورة وليس جعل احدهما بعينه هو جعل الآخر ليكون الجسم بسيطا في الخارج كالعقل مركبا في
الذهن كالسواد بل فيه جعلان فهو مركب في الخارج فلا بد وان يكون الفاعل فيه اثنينية فلا يجوز ان يكون
صادرا عن الواجب لذاته لانه واحد لا اثنينية فيه واما الهيولى والصورة فيمتنع ان يصدر احدهما عنه
والا لوجب تقدمه على صاحبه وقد مر ان احدهما لا يتقوم على الآخر ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر
عنه نفسا والا لوجب تقدمها على الجسم لكن النفس من حيث هي نفس لا يتقدم على الجسم فلم يبق
الا ان يكون الصادر الاول عن الواجب لذاته جوهرا عقليا يسميه المشاؤون عقل الكل باعتبار انه
عقل لمجموع العالم ويجوز ان يكون انما سمي بعقل الكل لانه على رأيهم علة لوجود الفلك الاعلى وهم
يسمون جرمه جرم الكل وحركته حركة الكل باعتبار ان جرمه شامل لجميع الاجرام وحركته تعم جميع الحركات
الداخلة تحت حركته فيكون عقل الكل بهذا الاعتبار ايضا وقد سميه بعض الاوائل بالعنصر الاول
باعتبار اصل الوجود وجميع الممكنات معلولة له ولما كان هذا العقل هو المعلول الاول للواجب لذاته بلا
واسطة فهو اقربها اليه فيكون لا محالة اشرف جميع الموجودات واكملها ولما ظهر انه واحد حقيقي فظهر
انه صدر عنه العقل الاول فيمتنع ان تصدر عنه شيء آخر غيره جوهرا كان او عرضا فجميع ما ذكرناه من
الطرق الدالة على وجود العقول منه الاول افتقار النفس الناطقة في خروجها من القوة الى الفعل الى

عن المادة صح

المخرج

المخرج هو العقل الثاني افتقار النفس في وجودها الى علة هو العقل الثالث ما ذكر من قاعدة الامكان
الاشرف انه اذا وجد النفس الاخس وجب وجود العقل الاشرف الرابع الحركات السماوية والخامس
الدالة على وجود العقل المعد الخامس تناهي قواها المحتاج الى محد غير متناه القوة وهو العقل السادس
وهو اخر الطرق كون الواجب لذاته لا يصدر عنه الا واحد وذلك الواحد هو العقل وقد جرت عادتهم
ان يذكروا ههنا ان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر لافتقارهم الى ذلك في بيان ترتيب الموجودات
فقالوا لو جاز ان يكون الجسم علة لجسم آخر فاما ان يكون احدهما حاويا للآخر او يكونا متباينين فان كان
فان كان احدهما حاويا للآخر فلا يخلو اما ان يكون الحاوي علة للمحوي او المحوي علة للحاوي والاول محال
اذ لو جاز ان يكون الحاوي علة للمحوي مع كون نسبة المعلول الى العلة هو الامكان ونسبة العلة الى
المعلول هو الوجوب فوجود العلة ووجوبها متقدمان على وجود المعلول ووجوبه تقدما ذاتيا فيكون
وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة ووجوبها فيجب وجوب الحاوي وامكان المحوي ليكون
وجوب المحوي انما يكون بعد وجوب الحاوي ووجوده فيكون مع وجود الحاوي الذي هو العلة امكان
كون المحوي الذي هو المعلول وقد عرفت ان امكان وجود المعلول عند قطع النظر عن العلة مقارن
لامكان العدم فيكون لا محالة مع تقدير وجود الحاوي امكان لا كون المحوي المعلول ويلزم من ذلك
ان يقارنه امكان الخلاء وذلك محال لان الخلاء عرفت ممتنع الوجود لذاته لا ممكن الوجود وقد اورد
الشيخ الالهي على هذا البرهان وما يناسبه ان الممكن لذاته قد يعرض له ان يصير واجبا بغيره او ممتنعا
بخلاف الممتنع لذاته فانه لا يمكن ان يصير ممكنا بغيره لبعد امتناعه في ذاته ففي مسئلتنا هذه وان كان
وجود المحوي وعدمه ممكنين لذاته بالنسبة الى وجود الحاوي وبقائه الا ان وجوده واجب لعلته
وعدمه ممتنع بالغير وذلك الغير هو امتناع الخلاء لذاته ثم المحوي وان لم يكن معلولا للحاوي فانه ممكن
عليه الوجود والعدم لذاته من غير اختصاص بكونه معلولا للحاوي فلو صح البرهان المذكور لزم ان يكون
الخلاء ممكنا مطلقا وذلك محال ثم انه بين بوجه آخر ان الحاوي لا يصح ان يكون علة للمحوي لان علية له
موقوفة على تعين هويته وتعين الهوية موقوفة على تعين وضعه وتعين حيزه وهما موقوفان على تعين
ما تحته فلو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون المحوي الذي فرضناه معلولا للحاوي حاصلا قبله وذلك
محال فظهر ان الحاوي لا يكون علة للمحوي واما ان المحوي لا يجوز ان يكون علة للحاوي فلانه لو جاز ان يكون
علة لكان المحوي اشرف من الحاوي وافضل منه والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان العلة
يجب ان يكون اتم وجودا واكمل هوية من المعلول وهو ظاهر والحاوي لما كان محيطا بالمحوي وقاهرا ومحركا
له فهو اعظم منه مقدارا واكبر صورة واشد قوة فيكون لا محالة اشرف من المحوي واكمل والمحوي اخس
وانقص واضعف وقد سبق ان الاخس لا يكون علة للاشرف فالمحوي لا يكون علة للحاوي واذا ظهر
ان الحاوي لا يجوز ان يكون علة للمحوي ولا بالعكس ظهر انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجرام الفلكية
علة لجرم فلكي او عنصري واذا امتنع ان يكون الاجرام الفلكية مع شرفها وكمالها علة لشيء من
الاجسام امتنع ان يكون الاجرام العنصرية مع خستها علة لشيء من الاجسام سواء كانت على سبيل
الاحاطة او على سبيل التباين فظهر ان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر مطلقا واذا لم يجز ان يكون
الجسم علة لجسم آخر امتنع ان يكون علة للنفس والعقل اللذين هما اشرف من الجسم لانه اذا لم يصح ان
يكون علة للاخس فاحرى ان لا يكون علة للاشرف واما الاعراض فيجوز ان يكون الاجسام لا تجاما

اخرى لحصول صور واعراض تحصل من العقل المفارق الواهب لجميع الصور والاعراض واوردوا على
البرهان الاول ان الحاوي والعقل الذي هو علة للمحوي علتهما عقل واحد على ما سيأتي بيانه فهما معاً في الوجود
والعقل الذي هو علة للمحوي لما وجب تقدمه عليه وجب ايضا تقدم الحاوي المقارن في الوجود لذلك العقل
على المحوي فان ما مع المتقدم فهو متقدم ايضا فيكون الحاوي متقدما على المحوي ويلزم من ذلك امكان الخلاء الذي
قد مر انه ممتنع لذاته واجابوا عن هذا الايراد بان ما مع القبل بالزمان فهو لا محالة قبل واما ما مع القبل
بالذات فانه لا يلزم ان يكون قبلا بالذات ولما كان تقدم العقل على المحوي ليس الا بالعلية فكما ان ما مع العلة
لا يلزم ان يكون علة فكذلك ما مع القبل بالذات لا يلزم ان يكون قبلا بالذات واوردوا اشكالا آخر وهو
ان كل واحد من الحاوي والمحوي لما كانا ممكنين في ذاتيهما وممكن الكون ممكن اللاكون فيمكن خلو مكانيهما ويلزم
من ذلك امكان الخلاء الممتنع الوجود واجابوا عن هذا الاشكال بانه لا يلزم من فرض عدم الحاوي والمحوي امكان
وجود الخلاء لان العدم المحض ليس بخلاء بل الخلاء بعد قائم لا في مادة وانما يصح فرضه عند وجود المحيط الحاوي
اذا لم يكن في حشوه شيء فاذا لم يكن الحاوي والمحوي موجودين فلا يمكن فرض وجود الخلاء اصلا وهما يحتاج
اليه في ترتيب الوجود وايضا قولهم ان النفس لا يجوز ان يكون علة للجسم ما اذ لو جاز ان يكون علة لكان ذلك
اما بواسطة جسم آخر او لا بواسطة والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم واللزوم بين واما بيان بطلان التالي
فلان النفس لو كانت علة لوجود الجسم من غير واسطة جسم لكانت مستغنية في فاعليتها عن الجسم والمستغني
في فعله عن الجسم ليس بنفس بل هو عقل فلو جاز ايجادها للجسم بغير واسطة لزم ان يكون النفس عقلا وذلك
محال ثم لو كانت موجدة للجسم الجوهري بغير واسطة لما كانت بتجسمه عن التجرد المحض بسبب العلاقة
العرضية التي بينها وبين بدنها الخاص فتعلقها به وانحباسها عن التجرد بالكلية يدل على انها غير موجدة
لشيء من الاجسام واما انه لا يجوز ان يكون النفس موجدة للجسم بواسطة جسم آخر فانه لو جاز ذلك
لزم امكان وجود الخلاء لان نفس الجسم الحاوي بواسطة جسمها يكون علة للجسم المحوي والعلة متقدمة على
المعلول فيكون الحاوي بالضرورة متقدما على المحوي ويلزم امكان الخلاء وعرفت استحالته وللحكماء
طريقة اخرى في ان الجسم لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر كيف كان وبرهانه ذلك ان الجسم لو جاز ان يكون
علة لجسم آخر فاما ان يكون فاعليته له بمادته او بصورته او بهما جميعا والتالي باقسامه باطل فالمقدم
مثله واللزوم ظاهر واما بيان بطلان التالي فالقسم الاول منه وهو عدم جواز ان يكون فاعلا بالمادة
وذلك ان المادة قابلة للصورة فالجهة التي يجب بها يكون قابلة غير الجهة التي يكون بها فاعلة فلو كانت
المادة علة للجسم للزم ان يكون في ذاتها جهتان مختلفتان وهما القبول والفعل فيكون المادة التي
فرضناها بسيطة وذلك محال ولا يقال بان هذا منتقض بالنفس الناطقة فانها على ما عرفت ذات
احدية بسيطة مع كونها تقبل عما فوقها من المجردات العلوم العقلية وتفعل فيما دون ذلك من الجسم غير بسيطة صح
لانا نقول ان النفس الناطقة ذات بسيطة لا تركيب فيها ولا اثنينية لتكون قابلة وفاعلة بحسب
ذلك بل انما قبلت وفعلت بحسب عوارض تعرض لها من خارج وليست المادة كذلك ثم لو كانت
المادة فاعلة بسبب عوارض تعرض لها من خارج لوجب ان لا تفعل بذاتها دون مشاركة الصورة
فانا لا نعني بالصورة الا العارض الذي به الفعل ومما احتجوا به على ان المادة لا تفعل الا بواسطة
الصورة ان الفاعل يجب تشخصه اولا ثم انه يفعل بعد ذلك ثانيا والمادة لا يمكن ان يوجد متشخصة بالفعل
الا بمقارنة الصورة فاذا لم تقارنها الصورة لم يجز ان يوجد فضلا عن ان يوجد جسما واما بطلان القسم

الثاني

الثاني وهو ان يكون الصورة علة للجسم فلانها لو كانت علة له وحدها وجب ان يوجد مستقلة من
غير افتقار الى المحل في المادة وذلك محال واما بطلان القسم الثالث وهو ان يكون الفاعل للجسم
هو مجموع المادة والصورة وحينئذ يجب ان يكون الصورة هي الجاعلة بتوسط المادة لان المادة من
حيث هي مادة لا يجوز ان يكون فاعلة على ما مر ولا يجوز ان يقال ان الصورة علة للمادة ويكون المادة
علة للجسم فيلزم ان يكون الصورة علة العلة وان يكون المادة فاعلة من حيث هي مادة وقد مر بطلانه
وان قيل ان الصورة يفعل بتوسط المادة وكان معنى توسطها هو ان يكون الصورة فاعلة وعلة
اي للمعلول ومؤثرة فيه بتوسط المادة وهذا التاثير على هذا الوجه يفتقر الى علاقة وضعية بين الصورة
المؤثرة وبين الشيء الذي فيه الاثر ويلزم ان يكون الصورة بتوسط المادة مؤثرة فيما يلاقيها او يجاورها
او يقابلها كالنار مثلا فانها يؤثر الاحراق بالملامسة والتسخين بالمجاورة والاضاءة بالمقابلة حتى لو
عدمت هذه الاسباب الثلثة فانها لا يؤثر شيئا وذلك يستدعي شيئا ذا وضع يمكن وصفه بالاسباب
الثلثة المذكورة فلو كانت الصورة موجدة للجسم بتوسط المادة وجب ان لا يوجده الا بمشاركة
في الوضع والجسم المفروض ان الصورة موجدة له بتوسط المادة معدوم لا وضع له من الصورة
فيمتنع ان يكون علة للجسم فالحق ان الجسم يعد الجسم لقبول صورة او عرض يفيض عليه من واهب
الصور كما مر من تسخين النار للماء واعداده لان تفاض عليه صورة الهوائية من العقل المفارق
وبرهانه ان جميع الاعراض من المجردات ان النار والشمس يعدان الجسم بالمقابلة والمجاورة لحصول
الحرارة فيه من المبدأ المفارق ان الحرارة يبقى موجودة فيه بعد زوال الشمس عن المقابلة والنار عن
الملاقاة والمجاورة ولو كانتا العلة الموجبة للحرارة لم يبق فان المعلول لا يبقى بعد زوال العلة وههنا
وجهان اخران ذكرهما الشيخ الالهي الاول ذكره في حكمة الاشراق ان الجسم لو جاز ان يكون علة
لجسم آخر وجب ان يكون الجسم العالي من الاجسام الفلكية لعلو مكانه وكمال رتبته وقربه من المبادي
العقلية اشرف فاذا فضل فهو اولى بالعلية من العكس لكنه قد يكون الافضل اشرف من العالي فان الشمس
اسفل من المريخ والمشتري وزحل وجميع الثوابت مع كون الشمس اشرف من جميع الكواكب فانها اعظمها
حجما واشدها نورا فالعالي لا يكون علة للسافل واما الاجسام السفلية فان تضادها وتغالبها وتقابل
بعضها البعض يقتضي ان لا يكون بعضها علة للبعض بل الحق ان بين الاجسام العلوية تكافؤ من
وجوه مختلفة وكذا بين السفلية الوجه الثاني ان النفوس الناطقة مع كونها جواهر مجردة عن المادة
يمتنع عليها ان يكون موجدة للجسم فبالاولى ان يمتنع ذلك على الجسم مع كونه اخس من النفس
لتركبه وظلمته وعدم الحيوة ثم الجسم لو كان علة للجسم لزم ان يكون هيولى الجسم الذي هو العلة متقدمة
على هيولى الجسم الذي هو المعلول وذلك ممتنع لاستوائهما واشتراكهما في الطبيعة النوعية فليس كون
احدهما علة اولى من الاخر ولو كان احدهما علة لكان هيولى المعلول متقدما على جسمية العلة فيلزم
تقدم المعلول على العلة وذلك بين البطلان قالوا ويجوز ان يكون النفس والجسم علة للعرض فان
النفس بواسطة الجسم تصدر عنها تحريكات وانفعالات وادراكات مختلفة باعتبار امور خارجية
كارادات جازمة واحوال وشرائط والعرض قد يجوز ان يكون علة لعرض كالمثلث لزواياه فانها
من اللوازم الممتنعة الرفع اللاحقة به لذاته ولو كانت العلة غيره لامكنت بالنسبة اليه فامكن رفعها
عنه وذلك محال ولما كانت نسبة الزوايا الثلث الى المثلث نسبة الوجوب ورفعها عنه ممتنع

فالمثلث هو العلة لزواياه واذا تقررت هذه المقدمات فلنشرع الآن في كيفية ترتيب الوجود على ما
يراه افاضل الحكماء فنقول قد عرفت ان الصادر الاول عن الباري جل جلاله لا يجوز ان يكون اكثر من
واحد بسيط وهو العقل الاول فان صدر عن كل واحد واحد وهكذا الى آخر الموجودات من غير ان يوجد عن
واحد من المعلولات اثنان او واحد فيه اثنينية وتركيب خارجي لزم ان لا يكون لجسم موجود لتركبه من الهيولى
والصورة اللتين ليس احدهما علة للآخر ايضا ولو كان ذلك حقا لزم ان لا يوجد فيه موجودان في مرتبة واحدة الوجود صح
وليس كذلك لان الطبايع الاربعة التي تركبت منها المواليد الثلثة لا ترتيب فيها بين الانسان والفرس
ولا بين نوع ونوع من النبات والمعادن ولا بين السواد والبياض والحلو والحامض وغير ذلك بل يكون
الانواع الحاصلة من هذه الطبايع متساوية في رتبة الوجود ومتساوية في القرب من الباري فان الانسان
لا يتقدم في الوجود على الفرس ولا نوع الكرم على التين وكذلك سائر الانواع لا تقدم لبعضها على البعض لـ
لامتناع ان يكون احدهما علة للآخر فلا بد وان يصدر عن بعض احاد المعلولات اكثر من واحد ويكون ذلك
الواحد الذي يصدر عنه الكثرة لا محالة فيه كثرة فان الواحد من جميع الوجوه يمتنع ان يكون مصدرا للكثرة
على ما مر تقريره فيجب ان يكون الواحد الذي يصدر عنه الكثرة فيه لا محال كثرة معنوية فلا يخلو اما ان
يكون تلك الكثرة كلها حاصلة له من ذاته او من علته البسيطة او يكون البعض من ذاته والبعض من
علته لا جائز ان يكون كل تلك الكثرة من ذاته والا لم يكن واحدا بسيطا فلم يكن معلولا للواحد البسيط
ولا من علته البسيطة ايضا والا لزم ان يكون الواحد البسيط يصدر عنه اكثر من واحد من غير واسطة
وذلك محال فلم يبق الا ان يكون بعض تلك الكثرة من ذاته والبعض الآخر من علته البسيط التي لا كثرة
فيها بوجه من الوجوه وبيان ذلك ان الواحد الحقيقي الذي هو المبداء الاول يجب ان يكون هوية ما يصدر عنه
مغايرة للمبداء الاول ويكون مفهوم كونه صادرا عن الاول مغاير لمفهوم كونه ذا هوية فيلزم ان
يكون ههنا امران معقولان احدهما الامر الذي صدر عن المبداء الاول وهو المسمى بالوجود والامر
الآخر هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فتلك الهوية من حيث وجودها بالاول
تابعة لذلك الوجود فان المبداء الاول لو لم يكن فاعلا لشيء لم يكن تلك الهوية حاصلة لكن
الوجود من حيث العقل يكون تابعا للهوية المسماة بالماهية لان الوجود صفة للماهية فاذا اخذنا
تلك الماهية وحدها الى ذلك الوجود وجب تعقل الامكان فتعقل الامكان لازم للماهية بالنسبة
الى وجودها فاذا اضفنا تلك الماهية لا وحدها بل بالنسبة الى المبداء الاول الى ذلك الوجود
وجب تعقل الوجوب بالغير فتعقل الوجوب بالغير لازم للماهية بالنسبة الى وجودها لكن بالنظر
الى المبداء الاول ولاجل ذلك يجوز ان يتصف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان تارة
وبالوجوب اخرى ثم ذلك الوجود الصادر عن الاول تعالى اذا اعتبرناه وحده قائما بذاته
كان عاقلا لذاته واذا اعتبرناه بالنسبة الى الاول كان عاقلا للاول ثم هذه الاعتبارات
الكثيرة في المعلول الواحد بعضها للمعلول من ذاته وهي الهوية والامكان والوجود وتعقله لذاته
الا ان الهوية والامكان حالة من حيث انه بالقوة والوجود وتعقله لذاته حالة من حيث انه بالفعل
واما البعض الذي للمعلول من علته فهو وجوبه بتلك العلة وتعقله لها وهذه الكثرة المعنوية
وان كانت موجودة في المعلول لازمة له فهو في الخارج بسيط واحد هو العقل ويكون اسم العقل
متناولا لهذه الاعتبارات المذكورة تضمنا والتزاما فمجموع الاعتبارات التي للعقل ثمانية ثلاثة

والوجود والامكان والوجوب اربعة امور وتعقل الامور الاربعة اربعة اخرى فالوجود يكون في اول
المراتب والهوية اللازمة لذلك الوجود في ثاني المراتب باعتبار مغايرته للاول وكذلك التعقل
للذات باعتبار تجردها عن المواد ثم التعقل للمبداء الاول لازم للمستفاد من الاول واما الامكان الذي له
من ذاته والوجوب الذي له من الغير فهما في ثالث المراتب لتأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدم باعتبار صح
الهوية على الوجود يكون الامكان والوجوب في ثانية المراتب مع الوجود ويكون تعقل الامكان
والوجوب في ثالثة المراتب ثم ان الهوية والامكان يشتركان في كونهما حالة للمعلول في ذاته من
حيث انه بالقوة والوجود والتعقل للذات فهما يشتركان في كونهما حالة في ذات المعلول من حيث
انه بالفعل واما الوجوب والتعقل للمبداء فهما يشتركان في انهما حالة مستفادة من المبداء وهذه
الاحوال الثلثة يعبرون عنها بالتثليث الحاصلة في العقل الاول ويشترك الحالة الاولى والثانية
في انهما حالة في ذات المعلول واما الحالة الثالثة فهي حالة بالقياس الى مبدائه الاول وهي الحالة التي
يعبر عنها بالثنية والعقل وان كانت فيه هذه الكثرة الذهنية فهو في الخارج بسيط ولهذا قال
الشيخ ولانه معلول فلا مانع عن ان يتقوم بالمختلفات الكثيرة في الذهن لا في الخارج كما يتقوم السواد بمختلفات يعني انه يتقوم صح
في الذهن من لونية هي الجنس وجامعية البصر هي الفصل والسواد في الاعيان شيء واحد لا تركيب فيه
في الخارج واعلم ان هذه الكثرة المعنوية الموجودة في العقل هي التي يحصل منها وجود الكثرة لكن يجب
ان يحصل بالجهة والاعتبار الاشرف وهو تعقل وجوبه بالاول معلول اشرف وهو العقل وبالاعتبار
الاخس وهو تعقله لذاته ولامكانه اخس وهو النفس الفلكية وجرمه فانه اذا استند معلولان احدهما
اشرف من الآخر فانه يجب استناد المعلول الاشرف الى العلة الاشرف والمعلول الاخس الى العلة الاخس
كما مر تقريره من قاعدة الامكان الاشرف والاخس فيجب ان يكون الاعتبار الذي للمعلول من ذاته وهو
بالقوة ومن اخس الجهات كالامكان وتعقله علة لاخس المعلولين الذي هو جرم الفلك الذي هو
هيولى لصورته النوعية وان يكون الامر الذي هو بالفعل وهو تعقل الوجود والذات علة لما هو
بالفعل وهو النفس الفلكية التي يسمونها صورة نوعية وان يكون الوجوب بالغير وتعقله له وهو اشرف
الجهات علة لاشرف المعلولات وهو العقل كما مر تقريره وقال الظاهريون من امثال بيان العقل الاول
وهو الصادر عن الباري جل جلاله لما كانت فيه الجهات الثلثة المذكورة فيكون الوجوب بالاول تعالى
وتعقله له علة لعقل ثان وامكانه في نفسه وتعقله له علة لجرم الفلك الاقصى وتعقله لوجوده
وذاته علة لوجود نفس ذلك الفلك ثم العقل الثاني فيه الجهات الثلثة ايضا فيكون الجهة الاشرف
منه علة لعقل ثالث والاخس علة لكرة الثوابت والاوسط علة لنفسه والعقل الثالث جهته الاشرف
علة لعقل رابع والاخس علة لكرة زحل والاوسط علة لنفسه وهكذا الى ان ينتهي الى الفلك
القمر الذي هو آخر الاجرام الفلكية ثم عقل فلك القمر وهو العقل العاشر يحصل منه باعتبار تعقل
امكانه لنفسه هيولى العالم العنصري المشتركة بين جميع العناصر الاربعة ويحصل منه باعتبار تعقل
ماهيته صورة العناصر ويحصل منه ايضا باعتبار تعقل وجوب الوجود بمبدائه نفوسنا الناطقة
وانما يكون ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة وحركاتها المتغيرة فانك قد علمت ان الامر
الثابت لا يكون علة لامر متغير او حادث الا بواسطة امر متغير ولما كانت الاجرام العنصرية مشتركة
كلها في هيولى واحدة ويتباين بالصور النوعية المختلفة وكان كل واحد من الهيولى المشتركة والصور

المختلفة قابل للتغير والحركة في نفسه وجب ان يكون العلة للمادة المشتركة امر مشترك في الاجرام الفلكية وان يكون العلة للصور المختلفة امر مختلف فيها لكن الامر المشترك بين الافلاك كونها طبيعة خامسة مقتضية للحركة المستديرة الدائمة فناسب ان يكون هذا الامر المشترك علة لوجود امر مشترك وهي المادة والامر الذي يفترق به الافلاك هو اختلافها في حركاتها الدورية فناسب ان يكون ذلك علة للصور النوعية المختلفة الاشتراكات بازاء الاشتراكات والافتراقات بازاء الافتراقات ويكون العقل هو الذي يفيض منه المادة بمعاونة الحركات الفلكية الدورية ويكون في تلك المادة رسم صور العالم السفلي باعتبار الانفعال الذي فيها كما ان في العقل الفعال رسم تلك الصور باعتبار الفعل الذي فيه فحصول وجود المادة انما هو من العقل الفعال وكونها بحيث تقبل الحركة والتغير من الاجرام الفلكية وتخصيصها بصورة معينة دون غيرها من الصور الاخرى لا يكون حاصلا لها ذلك من العقل الثابت الغير المتغير فيجب ان يكون ذلك لها من امر غير متغير وليس ذلك الا من الاجرام الفلكية فان المواد بسبب اختلاف نسبتها الى تلك الاجرام الشريفة يحصل لها استعدادات مختلفة تقبل بها من العقل المفارق صورا واعراضا مختلفة وربما يكون الاستعداد الخاص لبعض المواد من بعض الاجرام العنصرية كالنار المعدة للماء بالتسخين الشديد لصيرورته هواء فيفيض الجوهر العقلي على مادة الماء صورة الهوائية عند كمال الاستعداد ولما كانت المواد العنصرية لها استعدادان احدهما عام وهو الذي يكون نسبة جميع الصور اليها واحدة وثانيهما هو الاستعداد الخاص الذي يرجح نسبته لقبول احدى الصور دون غيرها فيفتقر المادة في حصول الصورة المخصوصة الى حصول هذا الاستعداد الخاص بعد العام فان مادة الهواء مستعدة لقبول صورة النارية والمائية على السواء الا ان غلبة الحرارة عليها مما يجعلها اولى لقبول صورة النارية من المفارق كما انها عند غلبة البرد عليها يصير اولى لقبول صورة المائية عند حصول الاستعداد بسبب البرودة فيخلع المادة حينئذ الصورة الهوائية ويلبس الصورة المائية فاذا وجدت المادة المشتركة الذي للاجسام السفلية من المفارق ووجد منه العناصر صورها المختلفة واعراضها بسبب معاونات الاجرام الفلكية ثم وجود العناصر الاربعة ثم انها بسبب تاثر الاجرام العلوية فيها يمتزج امتزاجات كثيرة مختلفة ويحصل من ذلك الامتزاج الاثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان كل ذلك من واهب الصور فالاجرام السماوية بسبب الحركات الدورية المختلفة والاوضاع المتنوعة من المقابلة والمقارنة والتثليث والتسديس والتربيع وغير ذلك من الانفراج الذي يختلف به مطارح شعاعاتها لا تزال مفيدة للاستعدادات المتنوعة في هذه الاجسام التي تليها والعقل المفارق بسبب ذلك لا يزال يفيض منه الصور والنفوس والاعراض على كل قابل مستعد فيدوم بذلك وجود هذا العالم ويستمر تجدد الحوادث الى غير النهاية فالخير فائض من المبدا الاول بواسطة العقل الاول والمبادئ العقلية على جميع الموجودات من غير بخل بافادة الخيرات وافاضة الكمالات وعدم حصول بعض الكمالات لبعض الموجودات انما هو لقصوره عن قبول ذلك الكمال لا لبخل في المبادئ الفياضة بالطبع كافاضة نور الشمس بالطبع على كل قابل مستعد من الاجسام الهوائية والمائية والارضية وغير ذلك فالفيض على هذه الاجسام وان كان متساويا الا ان قبولها لنورها مختلف بحسب اختلاف قابليتها فان قبول الارض اكثر من قبول الهواء وينعكس الشعاع من الماء والمرآة اكثر مما ينعكس من الارض فعدم القبول للشعاع لم يكن من الشمس فانها فائضة بالطبع بل لاختلاف استعداد المواد فكذلك يكون الحال في افاضة الاشعة العقلية والكمالات الجسمية من العقول المفارقة فالفيض من المبادئ العقلية

الحكما

انما يحصل لتغير القوابل واستعدادها لا لتغيرها في ذاتها والا لو جاز عليها التغير لكان ذلك بسبب تغير علتها الفاعلة وتغير العلة الفاعلة لتغير ما فوقها من العلل وهكذا يذهب التغير في الارتقاء حتى ينتهي التغير الى الواجب الوجود لذاته وذلك محال وههنا دقيقة وهي انا بينا فيما سلف ان الصور النوعية التي حكم المشاؤون بجوهريتها اعراض فلا يكون الجسم جوهرا محضا فيجوز ان يكون النفس والجسم علة لعرض على ما عرفته وحينئذ فلا يكون قولهم ان الصور النوعية صادرة عن العقل المفارق يقينيا لجواز ان يكون صادرة عن النفوس الفلكية او اجرامها او غير ذلك واما النفوس الناطقة والجسم بمعنى الهيولى المشتركة بين العناصر الاربعة فلا يجوز صدورها الا من العقل المفارق لكنه بمعاونة الاجرام العلوية على ما مر تقريره فان قلت اذا جوزتم صدور الحوادث والامور المتغيرة عن العقول الثابتة الدائمة بواسطة الاستعدادات المختلفة ومعاونة الحركات الفلكية فلم ما جوزتم صدورها عن الواجب لذاته عند حصول الاستعدادات المختلفة للمواد بسبب الحركات السماوية ولا يلزم من التغيرات الواقعة في هذا العالم تغير الواجب لذاته كما لم يلزم تغير العقول على تقدير ان يكون جميع هذا العالم حاصلا من العقول قلت الجواب عن هذا من وجهين الاول انه لو جاز ان يكون الحوادث والتغيرات الحاصلة في مواد هذا العالم صادرة عن الواجب لذاته فاما ان يكون حاصلة قبل وجود العقول والافلاك وترتيبهما او بعد ذلك والاول باطل اذ قبل وجود العالم العقلي والفلكي لا امكان لفرض حركة واستعداد مادة لان الاستعدادات انما هي حاصلة من الحركات الفلكية والافلاك انما يحصل من العقول ووجودها انما هو بسببها فلا يمكن ان يكون الحركات والاستعدادات الحاصلة بسبب العقول والافلاك متقدمة عليهما والثاني باطل وهو ان الحوادث والتغيرات صادرة عنه بعد حصول العقول والافلاك وترتيبهما لانه لو جاز ذلك لكان فعله تعالى ينقسم الى ما يكون في المادة من الحوادث والى ما لا يكون في المادة وهو المعلول الاول الذي بينا انه اول صادر منه فيلزم ان يكون متكثرا في ذاته وعرفت استحالته الجواب الثاني انه لو جاز صدور الحوادث عن الواجب لذاته بلا واسطة مع ان بعض العقول يصدر عنه عقل ونفس وجرم سماوي لزم ان يكون ذلك العقل المعلول لعقل آخر اشرف من الحوادث الحاصلة من الواجب في المواد العنصرية فيكون معلول معلوله اعني العقول والنفوس والاجرام الفلكية اشرف من معلوله اعني الحوادث الحاصلة في المواد وذلك ظاهر البطلان كما عرفته من قاعدة الامكان الاشرف والاخس فيجب ان يكون المعلول الصادر عن الواجب لذاته واحدا ازليا والا لزم تغيره تعالى لانه اذا صدر عنه الامور الكثيرة المتغيرة وجب تغيره اذ التغير انما يكون لتغير الفاعل فقط فلا يمكن ان يصدر عنه الحوادث المادية والمتغيرات الزمانية لكثرتها ولكون ان لها ابتداء زمانيا فلا يصح ان يكون معلولة للواجب تعالى من غير واسطة لما عرفت ان معلوله لا يمكن ان يكون الا واحدا ازليا ولا يقال ان العقل يلزم من تعقله لامكان نفسه جرم فلكي او عنصري وجب ان يكون كل ممكن تعقل امكانه ان يصدر عنه شيء فان الحكماء لم يقولوا بان تعقل الامكان كيف كان يحصل منه شيء بل يقولون ان العقل لخصوصية ذاته بحسب اعتبار تعقله لامكانه يصدر عنه جرم الفلك واذا فعل شيء لخصوصية ذاته بتوسط امر آخر شيئا لا يلزم ان يشاركه في ذلك ما ليس له تلك الخصوصية فلا يلزم ان يكون النفس يعقل بتوسط تعقل امكانها شيئا لان تعقل الامكان ليس بعلة تامة في صدور الفعل بل هو شرط في ذلك فيكون جزء العلة التامة ويكون المجموع من العقل وتعقله لامكانه غير المجموع من النفس وتعقلها لامكانها وتعقل الامكان الذي هو جزء كل واحد من المجموعين وان كان احدهما سببا

الآخر من حيث كونه تعقلا للامكان فلا يكون احد المجموعين مساويا للمجموع الآخر وحينئذ لا يلزم ان يكون معلول احد المجموعين معلول المجموع الآخر وتعقل الامكان لما كان امرا زائدا على نفس الممكن في الذهن وكان الوجود الذهني ليس بعدم صرف جاز ان يصدر عنه بحسب هذا الاعتبار شيء والهيولى لا يكون حادثة لانها لا قابل لها ولا شيء من الحادث لا قابل له ينتج من الثاني ان الهيولى غير حادثة اما بيان الصغرى وهو انه لو كان لها لزم ان يكون للهيولى هيولى الى غير النهاية وذلك محال والكبرى بينة فان الحادث لا بد له من تقدم قابل لما انك قد عرفت ان الفاعل اذا لم يتغير فلا بد في وجود الحادث من تغير القابل فاذا لم يكن للهيولى قابل فلا يمكن ان تحصل حادثة حدوثا زمانيا وان كانت هي وساير الممكنات حادثة بالحدوث الذاتي الذي عرفته وزعم المشاؤون ان العقل الاخير وهو العاشر عندهم يصدر عنه صور العناصر والمواليد الثلثة التي هي المعادن والنبات والحيوان حتى ينتهي الوجود في الترتيب الى النفس الناطقة وهي التي يقف عندها ترتيب الوجود العقلي فهي ادون مراتب الموجودات المجردة لافتقارها الى الاستكمال بالالات البدنية فالوجود يبتدي من الاشرف فالاشرف حتى ينتهي الى الاخس فالاخس وهي مراتب البدو وهي اربعة مراتب فالاول منها مرتبة العقول المجردة من العقل الاول الى العقل الاخير والمرتبة الثانية مرتبة النفوس الناطقة الفلكية من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى مع كواكبها والمرتبة الثالثة مرتبة الصور النوعية من صورة الفلك الاعلى الى صورة ادنى العناصر والمرتبة الرابعة مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة التي للعناصر الاربعة واما مراتب العود فانها خمسة مراتب المرتبة الاولى مرتبة الاجسام البسيطة النوعية من اقصى الفلك الاعلى الى آخر العناصر التي هي الارض المرتبة الثانية مرتبة صور المركبات الثلثة الحادثة بعد التركيب كصور المعادن والنبات والحيوان والمرتبة الثالثة مرتبة النفوس النباتية والمرتبة الرابعة مرتبة النفوس الحيوانية والمرتبة الخامسة مرتبة النفوس الناطقة البشرية وقد عرفت في العلم الطبيعي ان لها اربع مراتب فادناها هو العقل الهيولاني واوسطها هو العقل بالملكة ثم العقل بالفعل واعلى المراتب هو مرتبة العقل المستفاد ثم النفس القدسية وهما نهايتي مراتب النفس الناطقة في العود فمراتب البدو واشرفها ما قربت من المبدا الاول ثم يليها على الترتيب التنازل حتى ينتهي الى آخر المراتب وهي اخسها ومراتب العود بالعكس فانها يبتدي من اخسها حتى ينتهي الى اشرفها وهي العقل المستفاد والنفس القدسية ومما يليق بهذه القاعدة ان النفس الناطقة الانسانية لها جهتان احدهما وجوب بالعلة وثانيهما امكان من ذاتها وبسبب ذلك حصل لها وجه الى عالم القدس باعتبار وجوبها بالعلة ووجه الى العالم الحسي باعتبار امكانها ثم قال المشاؤون ان العقول والافلاك لما كانت حاصلة من اختلاف الجهات العقلية الموجودة في العقل على ذكرنا انه يحصل عن العقل عقل وفلك ونفسه ولا يلزم من وجود الجهات في كل عقل ان يحصل عنها عقل وفلك ونفسه والا لزم عدم تناهي العقول والافلاك وعرفت استحالة ذلك ثم ان العقول اما مختلفة بالنوع على ما هو المشهور او بالكمال والنقص على ما هو الحق وعلى كل التقديرين فلا يلزم ان يحصل عن كل عقل بسبب الجهات المذكورة شيء فان لبعضها خصوصية بحسب نوعه او شدة نورية يجب ان يصدر عنه باعتبار تلك الجهات عقل وفلك ونفسه ولبعضها لا خصوصية بحسب نوعه او ضعف نورية يمتنع ان يصدر عنه باعتبار الجهات عقل وفلك ونفسه

وحينئذ لا يلزم من صحة قولنا ان كل اختلاف فهو عن اختلاف ان يكون عن كل اختلاف اختلاف فان الموجبة لا يجب ان ينعكس كنفسها كلية بل عكسها موجبة جزئية فهذا خلاصة ما ذكره المشاؤون في ترتيب الموجودات وفيه عدة احكام لا يمكن الجزم بصحتها مما ذكروه منها انه لا يمكن الجزم بان العقل الاول الصادر عن العلة الاولى صدر عنه الفلك الاقصى ومنها انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الافلاك ولا ان الاجرام الفلكية هي الافلاك التسعة فقط ومنها ان الجزم غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصل منها الموجودات العقلية والجسمية دون غيرها ولا ان العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة بكل فلك كلي واحدة ومنها ان الجزم لا يحصل لنا مما ذكروه ان فلك الثوابت بما فيه من الكواكب التي لا يحصى حصلت من العقل الثاني وكذلك فلك زحل من العقل الثالث وفلك المشتري من العقل الرابع وهكذا على الترتيب الى ان يكون العقل العاشر هو العلة لعالم الكون والفساد بما فيه من الصور والنفوس النباتية والحيوانية والاظهر ان الاوائل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام في ترتيب الوجود على سبيل الجزم اليقيني وكيف يحكمون بذلك من غير استناد الى حجة برهانية بل الحق انهم لما صعب عليهم تفصيل هذا لغموضه ودقته لانهم هم المشاؤون لهذه العلوم والمدونون للعلوم تعذر عليهم التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم وسهلوا عليهم هذا الباب بذكر انموذجا ومثالا في كيفية صدور الكثرة عن الواحد وكيفية ترتيب الوجود فتيسر لغيرهم بهذا الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب بحسب الطاقة البشرية والذي يجزم به العقل في هذا الباب ان العقول المجردة يجب ان يستمر نزولها الى آخر مراتبها وان العقول التي تصدر عنها الافلاك لا بد وان يستمر نزولها بحسب استمرار نزول الافلاك وان لا ينقص عدد الافلاك عن عدد العقول وان العقل باعتبار واحد وجهة واحدة يمتنع ان يصدر عنه شيئان فصاعدا وما عدا ذلك من الاحكام فلا يقام على كثرها برهان ثم الجهات الثلثة التي هي تعقل الماهية وتعقل الوجوب والامكان اذا جعلت تعقل الوجوب علة لعقل يبقى في العقل جهتان هما تعقل الماهية والامكان فكيف يصح ان يكونا علة لجرم الفلك ونفسه مع كون الجرم ذا هيولى وصورة جسمية واخرى نوعية ثم الفلك الذي فيه الكواكب الثابتة التي لا يحصى كثرة والنفوس المتعلقة بها كيف يصح ان يكون الجهات الثلثة المذكورة علة لهذه الكثرة التي لا يحصى لان الكواكب الثابتة ان كانت مختلفة بالنوع فيجب ان لا يكون حاصلة بمجرد اعتبار الجهتين المذكورتين بل يحتاج في وجودها الى جهات لا يحصى كثرة وان كانت تلك الكواكب متفقة بالحقيقة والنوع فيفتقر لا محالة الى مميزات مخصصات كثيرة من الاوضاع والاحياز وغير ذلك من الاعراض ويفتقر هذه المخصصات والمميزات المختلفة الى جهات كثيرة مختلفة عقلية لا يحصى ولعدم دخولها تحت تاثير الحركات الحادثة الفلكية لا يجوز ان يكون تلك العوارض والمخصصات المختلفة لاحقة بسبب تلك الحركات الحادثة فبطل ان يكون الجهات الثلثة علة لتلك الكثرة ثم قد عرفت ان جميع الاجرام الفلكية بسيطة فلها طبيعة واحدة فتخصص كل كوكب بموضع معين لا يجوز ان يكون من لوازم ماهيته لاستواء نسبته الى جميع المواضع التي للفلك فيفتقر التخصيص لا محالة الى مخصص يخصصه بالوضع المعين والوضع المعين دون غيرهما ثم لكل كثرة من كرات السيارات السبعة مشتمل على عدة كرات بعضها محيط بالارض كالممثلات والحوامل وبعضها غير محيط كالتداوير وفي كل حامل كوكب ولكل كرة من تلك الكرات والكواكب طبيعة مغايرة لطبيعة باقي الكرات والكواكب وحركة مخالفة لحركاتها ولكل واحد من الكرات مادة وصورة وشكل ومقدار ونفس ناطقة

وهذه الكثرة لا تفي بها الجهات الثلثة المذكورة والحق ان لكل فلك ولكل كوكب بل لكل نوع من الانواع
يفتقر في وجوده الى علة عقلية منها وجوده وتلك العلل العقلية والذوات النورانية الموجودة
في عالم العقل الوف الوف لا يسع في طاقة البشر حصرها وعدها كما قال تعالى ولا يعلم جنود ربك الا هو
وقد ذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق طريقة في ترتيب الوجود وكيفية حصول الكثرة عن الواحد
الحق وهي اشمل واجود من طريقة المشائين فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من ترتيب
فاذا كان الصادر عن الواجب لذاته لا محالة عقل واحد هو اقرب الموجودات اليه ثم انه يحصل من
هذا العقل الاول ثان ومن الثاني ثالث ومن الثالث رابع ومن الرابع خامس وهكذا يذهب الانوار
العقلية في النزول الى ان يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير من العقول ثم ان هذه الانوار العقلية
الحاصلة من النور الاول بتوسط العقل الاول وبتوسط بعضها لبعض على الوجه المذكور ليس بينها
وبين النور الاول الواجبي حجاب اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة وتوابعها فهي يشاهد النور
الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور من بعضها على البعض فكل نور عقلي عال في المرتبة يشرق
على كل ما تحته في المرتبة وكل نور سافل في المرتبة يقبل الشعاع النوري من نور الانوار بتوسط كل
ما فوقه في المرتبة حتى ان النور العقلي الثاني يقبل من النور الفايض من الباري تعالى مرتين مرة بغير
واسطة ومرة اخرى بتوسط النور الاقرب العقلي واما النور العقلي الثالث فانه يقبل من النور الفايض
منه تعالى اربع مرات ما يقبله منه تعالى بغير واسطة وما يقبله منه بتوسط العقل الاول وما ينعكس عليه
من الثاني واما النور العقلي الرابع فانه يقبل من النور الفايض ثمان مرات اربع مرات ما حصل للنور
الثالث من انعكاس ما فوقه ومرتان من الثاني ومرة من النور الاقرب العقلي ومرة اخرى من النور الاول الواجبي
واما النور العقلي الخامس فينعكس النور الفايض عليه مما فوقه ستة عشر مرة ثمان مرات مما انعكس عليه
من النور العقلي الرابع واربع مرات مما انعكس على الثالث ومرتان من الثاني ومرة من النور العقلي الاقرب
ومرة من نور الانوار تعالى بغير واسطة وهكذا لا يزال الانوار الفايضة العقلية يتضاعف
كلما نزلت حتى ينتهي الى مبلغ كثير لا يمكن ان يحيط بمبلغها قوى البشر في هذا العالم فيحصل من كل واحد
من هذه الاشراقات ممن كان وعلى من كان نور مجرد عقلي فهذا هو احد الوجوه الذي يتكثر الانوار
المجردة بسببه ثم ان هذه الانوار المجردة الحاصلة لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها
وبين بعضها بعضا حجاب لما ذكرنا ان الحجاب انما هو من خواص الابعاد وشواغل الاجسام فيكون
لكل واحد منها مشاهدة لنور الانوار والانوار العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيضان الشعاع
وبرهانه ان لعينك مشاهدة لا محالة وشروق شعاع وهما متغايران فان شروق الشعاع يقع على العين
حيث كانت واما المشاهدة للشيء فلا يكون الا مقابلا للمبصر حيث يكون المبصر على مسافة قريبة او بعيدة
ولو كان الجفن نوريا او كان المبصر الشمس في القرب كالجفن لزاد الشعاع والمشاهدة واذا علمت
ان المشاهدة غير الشروق وفيضان الشعاع فيحصل من مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل واحد
من الانوار السافلة من غير واسطة او بواسطة بعضها لبعض جملة لغوى من الانوار المجردة العقلية مثل
ما حصل من الاشراقات فيتضاعف الانوار العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدة وايضا
حصل من كل اشراق ومشاهدة نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة اذا وقعت على حي لا يغيب
ذاته عن ذاته فانه حينئذ يكون له شعور بكل واحد مما يشرق عليه من الانوار العقلية وبزيادتها

فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات ومن كل واحد من مشاهدات الانوار وانعكاساتها نور مجرد
عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز
العلل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم الا انه لا شعور له بتلك الاشراقات ولا بزيادتها فلا جرم
لا يحصل من تلك الاشراقات شيء من الانوار العقلية وهذه الانوار العقلية هي صنف باعتبارها الاشرا قات
التامة والاشعة الكاملة وكذلك باعتبارها والمشاهدات كلها مترتبة في النزول العرضي وهي الانوار الطولية
الاصول ثم انه يحصل من هذه الاصول النورية العقلية باعتبار الجهات العقلية التي فيها ومشاركات
تلك الجهات العجيبة ومناسباتها الغريبة اعداد من الانوار العقلية فان الانوار المجردة العقلية لا بد فيها
من جهات عقلية ومشاركات ومناسبات ومباينات بين تلك الجهات هي العلة لوجودها في عالم
الاجسام والمثال وذلك كما يحصل بمشاركة جهة الاستغناء مع الشعاعات او بمشاركة جهة الفقر معها
او بمشاركة جهة القهر معها او بمشاركة جهة المحبة معها وكذا مشاركة جهة الاستغناء مع القهر تارة ومع
المحبة اخرى او غير ذلك من التراكيب وكذا بمشاركة اشعة تلك الانوار بعضها مع بعض
وكذا بمشاركة المشاهدات بعضها مع بعض او المشاهدات مع الاشعة او بمشاركات ذواتها
الجوهرية وغير ذلك من التراكيب والاعتبارات العقلية التي لا يعلمها ولا يحيط بها الا الباري جل ذكره ومما
لا يمكنه فيحصل من كل جهة من هذه الجهات بانفرادها وبمشاركة كل اثنين من تلك الانوار في جهة من
الجهات شيء وكذا بين ثلثة او اربعة فصاعدا الى ما شاء الله وعلى هذا الحكم كل جهة مع المناسبات التي بينها
ويحصل بمشاركات اشعة انوار الجميع لا سيما الاشعة الضعيفة النازلة في الجميع غير ما حصل منها باعتبا رات
المذكورة الثوابت وكراتها وكذا صور الثوابت فانها حصلت باعتبار مشاركة الاشعة بعضها مع
اشعة بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر والمناسبات الغريبة العجيبة التي بين الاشعة الكاملة
الشديدة ويحصل من باقي الانوار التي حصلت من الاشعة والمشاهدات وما بينها من المناسبات والمشاركات
الاجسام الفلكية والكوكبية والبسائط العنصرية ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الاجسام
المذكورة فبدا لكل واحد منها نور مجرد من هذه الانوار ويسمي هذه الانوار ارباب الاصنام النوعية
وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وهي المسماة بالمثل الافلاطونية وصاحب هذه الطريقة
لما راى الثوابت وما تحتها من الاجسام ليست مترتبة في الكمال والنقصان والشرف والخسة بحيث يكون كلما هو
اعلى اشرف واكمل مما هو اسفل والا لما كانت الشمس اشرف مما هو فوقها من الكواكب العلوية بل منها ما كان فوقها
من وجوه لم يجعل عللها من الانوار المجردة الطولية التي هي الاصول المترتبة الغير المتكافئة فان المعلولات
المتكافئة يجب ان يكون عللها لا محالة متكافئة فجعل عللها من الطبقة الثانية الوضعية وهي ارباب الاصنام
والطلسمات المتكافئة الحاصلة بسبب المشاركات والمناسبات الواقعة بين الانوار الاصلية الطولية
على ما ذكرنا ولما كان الفلك الاعلى اشرف من جميع الافلاك الذي تحته على الاطلاق شوقا وعشقا وقوة
وعظما جعل علته اشرف العلل وهو العقل الاول والنور الاقرب والبعد وعنه مع ذلك نور مجرد عقلي
وذلك لان النور الاقرب له فقر في نفسه وغنى بالاول تعالى وهو يعقل غناه بالاول ووجوبه به
اذ هو هيئة نورية وتعقل فقره في نفسه وهو هيئة ظلمانية فيه فباعتبار غنائه بالاول تعالى ووجوبه
ومشاهدة جلاله وعظمته يصدر عنه نور مجرد عقلي وباعتبار مشاهدته للباري تعالى ولنفسه
يستعشق ويستظلم نفسه بالنسبة الى ذاته تعالى لكون النور الاتم يقهر النور الاضعف فيظهر فقره له

فباعتبار استغراقه واستظلاله بالقياس اليه وظهور فقره له يحصل منه ظل هو الفلك الاول الذي لا اعظم
منه فالنور القاهر ضوء منه والجرم الاعلى ظله وظله انما هو لظلمة فقره وهذا الكلام فيه نظر فان لقائل
ان يقول لم صدر عن النور الاقرب بسبب الاستغراق والفقر الحاصل له بالنسبة الى البارئ جل جلاله
ولم يصدر عن النور الثاني والثالث والرابع وغير ذلك من الانوار بسبب تلك الهيئة مع كون تلك
الهيئة في الانوار العقلية المتاخرة ابلغ منها في النور الاقرب لان الانوار كلما نزلت في مرتبة العلية
والمعلولية قل نورها وضعف ضوءها فيناسب حصول الاجسام البسيطة منها بتلك الجهة الظلمانية ثم
العالم المثالي الذي هو الطف من العالم الحسي يشتمل على كثرة من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات
فلا بد وان يكون له علل من الانوار المجردة افضل واشرف من علل عالم الحس ولم يذكر ذلك ولا اشار اليه
بشيء واعلم ان هذا الموضع احد المواضع الصعبة المشكلة التي لا يمكن الانسان ان يعرفها على
التحقيق في هذا العالم الذي هو عالم الغربة اللهم الا ان يكون بعد المفارقة بالكلية والذي يمكن ان يقال
من جهة الاقناع الذوقي ان الطبقة الاولى الطولية من الانوار المجردة لا يحصل من شيء منها شيء من الاجسام
لشدة نوريتها وقوة جوهريتها وضعف جهة الظلمانية ولانه لو حصل من بعضها جسم لوجب ان يحصل
من كل واحد منها جسم ويكون تلك الاجسام مرتبة كترتب عللها العقلية وبطلان اجسام لها ذلك
الترتيب لما ذكرنا من التكافؤ الذي بينها فالانوار المجردة الحاصلة من هذه الطبقة الطولية وهي الطبقة
الثانية العرضية وهي ارباب الاصنام ينقسم الى قسمين احد القسمين يحصل من جهة المشاهدات
التي من الانوار المجردة من الطبقة الطولية والقسم الثاني يحصل من جهة الاشراقات التي لها من
ولما كانت الانوار المجردة من ارباب الاصنام الحاصلة من جهة المشاهدات العقلية اشرف مما
يحصل من جهة الاشراقات وكان عالم المثال الخيالي افضل من العالم الحسي وجب ان يكون الانوار
الحاصلة من جهة المشاهدات علة للعالم المثالي وما يحصل من جهة الاشراقات علة للعالم الحسي
الاشرف للاشرف والاخس للاخس على ما في كل واحد منهما من التكافؤ المذكور فان الافلاك
والكواكب والعناصر والمركبات العنصرية والنفوس المتعلقة بها وبالجملة فكل ما في عالم الحس
فمثله موجود في عالم المثال ويجب ان يكون في كل واحد من قسمي ارباب الاصنام اعني القسم الحاصل
من جهة المشاهدة والحاصل من جهة الاشراقات عقل هو اعظمها شوقا وعشقا ونورا هو علة للفلك
الاعلى الذي فيه فكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يدانيه شيء مما تحته من الاجسام
ولا تكافؤ فيه بل هو الحاوي الكل وقاهر له فكذلك حكم العقل الذي هو علة له بالنسبة الى الانوار العقلية
الذي في طبقته الثانية العرضية فهذا غاية ما يمكن ان يدركه القوى البشرية المتعلقة بالقوالب البدنية
الانسانية فيجب علينا ان نتكلم بعد هذا الفصل على الانوار المجردة ارباب الاصنام الذين يسميها
افلاطون الالهي بالمثل النورية وعلى العالم المثالي الذي يسميه افاضل الحكماء بالمثل المعلقة بلغ

الفصل العاشر في تحقيق المثل الافلاطونية النورية وهي الانوار المجردة ارباب الاصنام النوعية

هذه المثل النورية هي التي يقول باثباتها جميع الحكماء المتالهين الاقدمين ولا يكفي في اثباتها مجرد
البرهان بل يحتاج في ادراكها الى تلطيف ورياضة للنفس وحدس صائب وذوق كشفي واعتبارات
عقلية وتجردات نفسانية وحكماء المشائين لما كانت حكمتهم بحثية صرفة غير مشوبة بالذوق
الكشفي والتاله الرباني لا جرم لم يتيسر لهم اثبات هذه المثل النورية فاعرضوا عنها ونسبوا ما ذكره

الاوائل

الاوائل رضي الله عنهم فيها الى الاقناع والخطابة وضعف الحكمة في زمانهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
ومن لم يذق لم يعرف ومن لم يسلك لم يصل وقد استدل الشيخ الالهي المتعصب لهم على اثباتها بوجوه لو جاء الا
ذكره في مطارحاته فقال ان القوى النباتية وهي الغاذية والنامية والمولدة اعراض على راي الاوائل و
المتاخرين اما على راي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغني عنها على ما
هو اصطلاح الفريقين فهذه القوى على مذهب المشائين موجودة في موضوع فان صور العناصر كافية
في تقويم وجود الهيولى والا لما صح وجود العناصر والممتزجات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم
الهيولى لزم ان يكون القوى الثلثة اعراضا قائمة في محل لها لا جواهر فان قالوا بان العناصر وان كانت
مستغنية عن صورة المجموع الجوهري ومقوم وجود الجوهر جوهر فالقوى جوهر فيقال لهم انا لا نسلم ان المجموع
اخرى تقوم وجود الهيولى وماهية الجسم الا ان المجموع جوهر وهو غير الافراد والقوى متقومة لوجود صح
جوهر لئلا يلزم ان يكون مقوم وجوده جوهرا فان المجموع هو العناصر الا زيادة الباقية صورها على رايكم وهي
جواهر واجتماعها عرض فاذا كانت الصور باقية في المركبات واجزاؤها متعددة والكيفيات التي حصل بها
الفعل والانفعال في كل عنصر منها حصة غير ما في الاخر وكذلك القوى التي لها لا بد وان يكون في كل جزء
حصة غير التي في الاخر فالهيئة التي لكل واحد من تلك العناصر سواء كانت قوة او غير قوة مغايرة للهيئة
الاخرى الموجودة في العنصر الاخر فان الهيئة الواحدة يمتنع حصولها في المحال المختلفة وتلك الهيئة
كيف كانت يستغني عنها محلها ولكل حال يستغني عنه محله على رايكم عرض فالقوى الثلثة المذكورة
من الغاذية والنامية والمولدة الحالة في الحيوان والنبات عرض ثم كيف يمكن ان يقال ان القوة الغاذية او النامية
او المولدة جوهر يعني ان كل واحد منها موجود لا في موضوع مع ان كل واحد منها تبطل مع بقاء الجثة
التي كانت حالة فيه من نبات وحيوان وكل ما كان كذا فهو عرض لا جوهر وكذا حكم سائر القوى الظاهرة
الخمسة والباطنة ايضا حكم القوى النباتية الثلثة في ان جميعها اعراض فان قال المشاؤون ان هذه
القوى ذوات اثار ظاهرة وذلك يدل على جوهريتها فيقال لهم ان حصول الاثار لا يختص بالجواهر فحسب
بل الجواهر فان للاعراض اثارا ايضا كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من الاعراض فان
قالوا بان الاعراض غير موثرة بل هي معدة القابل لحصول الاثر من الواهب فحينئذ نقول في القوى التي يمكن
ان احالة الغذاء الى شبيه جوهر المغتذي وحصول التوليد والتصوير انما يصح من واهب الصور فاذن لا فرق
بين الجواهر والاعراض في التاثير فلا يكون احدهما اولى بالجوهرية من الاخر فالحق الذي لا ريب فيه ان
كل قوة حالة في البدن منطبعة فيه فهي من قبيل الاعراض فحسب واذا كانت هذه القوى اعراضا
فالمحل لها اما الروح او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم في التحلل والتبدل فيتبدل القوى
الحالة بتبدل محالها وان كان المحل لتلك القوى هو الاعضاء وما من عضو من الاعضاء البدنية الا والحرارة
عليه مسلطة ولما كانت الاجسام النباتية لاشتمالها على حرارة ورطوبة والحرارة من شانها تحليل الرطوبة
فاجزاء النبات تتحلل وتتبدل دائما فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة وتبدل الباقي بورود
الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل الوارد والمستبقي له زمانا يمتنع ان يكون هو القوة او الاجزاء
الباطلة لامتناع كون الشيء موثرا بعد العدم ويمتنع ان يكون الحافظ والمستبقي لذلك المزاج هو القوة
او الاجزاء التي تستحدث بعد ذلك لانها انما توجد بسبب ذلك المزاج المتبدل فهي فرع عليه والفرع
لا يحفظ الاصل ولا يجذبه ولان القوة النامية اذا اتت بالغذاء الوارد على البدن فيجب ان يحدث
في المورود عليه خلل يستلزم تحريك الوارد وتحريك المورود عليه باحداث الخلل فيه فيحدث حركات

الى جهات مختلفة فى الوارد والمورود عليه ايضا وكذلك يكون حكم القوة الغاذية فانها تحرك تحريكات مختلفة فانها تسند بالغذاء ما تحلل منه وتلصقه بالاجزاء المختلفة بالاحية والجهات وهذا الاختلاف يحصل فى افعال كل واحدة من الغاذية والنامية والمولدة ولا يمكن ان يصدر عن قوة واحدة بسيطة لا شعور لها ولا يتصور ان يكون الابدان النباتية والحيوانية مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخطيط المستحسنة صادرة عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات فى النبات والحيوان وما ظن ان النبات له قوة مجردة هى المدبرة له ليس بحق والا لكانت صالحة معطلة ممنوعة من الكمال ابدا وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة فكيف يصدر عنها تصوير الاعضاء الكثيرة المختلفة الاشكال والهيئات والتخطيط وما فى كل واحد من الاعضاء من المنافع الكثيرة فى حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك من العجائب المذكورة فى كتب التشريح فانظر ذلك الى ما ذكر من الحكم وعجائب الصنع التى فى كتاب الحيوان والنبات وتأمل الفطن ذلك حق التأمل علم ان الحكمة الالهية جعل المنفعة الكثيرة والافعال المختلفة المترتبة المشتملة على عجائب وغرائب من الحكم التى لا يقدر البشر على احصاء انما فيها وادراك كنه حقائقها لا يمكن ان تصدر عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقل وهو من الطبقة الوضعية التى هى ارباب الاصنام والطلسمات ولا يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هى نفوسنا الناطقة فانا نعلم بالضرورة غفلتها عن هذه التدابير المختلفة والافعال الكثيرة وتجدها لا خبر عندها بانهضامات الاغذية فى الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لها بان تميز الاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها اجزاء من البدن وتشكلها بالاشكال المختلفة والتخطيط العجيبة وغير ذلك من الافعال والاعمال الموجودة فى ابداننا وذلك يدل على ان المدبر لابداننا والفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا الناطقة ولما كانت النفس بسيطة هى نفس الظهور والادراك وليست بمركبة من مدرك وجهة اخرى غير مدركة لكن ان يقال ان هذه الافعال والتدابير صادرة عن الحقيقة الغير المدركة التى هى احد جزئى النفس فلا يكون هذه الافعال والتحريكات حاصلة من نفوسنا والحس السليم يحكم بان تلك الافعال فى الحيوانات غير حاصلة من نفوسها المدركة المحركة قال القدماء القائلين بالمثل الافلاطونية انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة مدرك معتنى فى حق ذلك النوع ويسمونه صاحب ذلك النوع وربه قالوا ولا يصح ان يكون هذه التحريكات المختلفة فى الجهات الثلثة والاستحالات المتفننة الكثيرة المتنوعة الا بادراك وشعور فان الفاعل بالطبع قد علمت انه لا يختلف تحريكاته فيجب ان يكون هذه التدابير العجيبة من رب النوع القائم بذاته الفاعل لعنصره على ما هو صنم له وخلق لكل نوع من انواع المركبات المعدنية والنباتية صاحب نوع مجرد عن المادة مدرك مدبر لذلك النوع وكذلك لكل واحد من انواع الحيوانات رب نوع مدبر له ولها نفوس حيوانية ايضا لاستعدادها لذلك ولنوع الانسان صاحب نوع مجرد مدرك وهو العقل الفياض عليه وله نفس ناطقة لكمال استعداده ونسبة صاحب نوع الانسان الى صاحب انواع المعدن والنبات والحيوان كنسبة نوع الانسان الى سائر الانواع ولما كان النوع الانسى افضل الانواع السفلية واكملها فصاحب نوعه كذلك افضل

ارباب الانواع السفلية ولما كان ارباب النوع الانسى اشرف واعلى من ارباب انواع النبات والحيوان كان له وسائط اكثر بافى الانواع من النفس الناطقة والقوى البدنية والروح الحيوانى وكلما كان رب النوع انقص وانزل كان رب النوع اشد تنزلا فيقل الوسائط المذكورة حينئذ ويصير رب النوع كنفس لذلك النوع والفرق بين النفس والعقل الذى هو رب النوع المدبر له مع اشتراكهما فى ان لهما عناية بذلك النوع وتصرف فيه ان النفس تتضرر وتتألم بتألم الابدان التى لها واما صاحب النوع فانه لا يتضرر ولا يتألم بتألم الابدان ثم كل واحد من النفوس انما يتعلق ببدن واحد فقط ورب النوع وان كان لا يتعلق بالابدان كتعلق النفس بالبدن الا ان عنايته بجميع ابدان نوعه على السواء ورب النوع وان كانت له عناية بالنوع على رأى الاقدمين فليست عنايته عناية تعلق بالبدن بحيث يحصل منه ومن البدن نوع واحد بل هو نوع واحد قائم بذاته ولان صاحب النوع لما كان فياضا لذاته فهو لا يفتقر الى الاستكمال بالبدن لان الذى رتبته الابداع لا يفتقر الى التصرف فى البدن بحيث يؤدى به ذلك التصرف الى كمال جوهره او يحصل من رب النوع مع الاجسام الذى له نوع واحد وشخص واحد والنفس بالنسبة الى البدن بخلاف هذه الاشياء ثم مبدع الجسم يمتنع ان يكون فعله بتوسط الجسم او ان يكون العلاقة البدنية قاهرة له مع كون البدن معلولا له والعلاقة البدنية انما هو لنقص فى جوهر المتعلق يطلب به الاستكمال والمجرد بالجملة كامل فى نفسه فلا يحتاج الى الاستكمال بالعلاقة والتصرف وما نقله بعض المتأخرين عن القدماء انهم زعموا ان تمام الواجب لذاته لا يجوز ان يكون بريا عن علاقة المواد فان الامكان مانع عن ذلك وقد غلط فى النقل عنهم ولم يعلم مذهبهم وانكر الفرق بين النفس والعقل وهم يعترفون بصحة الفرق بين النفس والعقل فان الانسان له نفس ناطقة متعلقة ببدنه مدبرة له متصرفة فيه غيرها الصاحب النوع وصاحب النوع وان لم يكن له علاقة مع البدن كما هى للنفس فله تدبير وتصرف غير ما للنفس وليس رب كل نوع من انواع النبات هو نفسه كما ظن والا لم يكن له من ذلك التعلق الالم قلع وقطع وعاهات على الدوام وذلك محال واذا كان لكل واحد من انواع البسائط والمركبات عقل مدبر له هو رب النوع وقد كان للحكماء الفرس فى هذا حظ عظيم فكانوا يسمون صاحب صنم النار اردبهشت وهو المدبر لنوع النار والحافظ لها والمنور وهو المدبر لصورة المصباح والحافظ لها وهو الذى يجذب الدهن والشمع الى الفتيلة ويسمون صاحب صنم الماء خرداد وصاحب صنم الارض اسفندارمذ وما للاشجار سموه مرداد وسموا رب نوع النفس الداخلة فى اوضاع نواميسهم وكانوا يقدسون له بهمن ايزد وكذى لجميع الانواع يثبتون لكل نوع منها ربا له به عناية عظيمة وهو المدبر له والاوائل من الحكماء كهرمس واغاذيمون وانباذقليس وفيثاغورس وافلاطن وغيرهم من الاوائل يدعون فيها المشاهدة ويصرحون بانهم رأوها فى عالم النور وحكى افلاطن عن نفسه انه خلع الظلمات البدنية وشاهدها وحكماء الفرس والهند وغيرهم كلهم على هذا الرأى وكل من حصل له ملكة خلع البدن والانسلاخ عن الهياكل الانسية فانه لا بد وان يشاهد هذه الانوار المجردة ذوات الاصنام والكثرات الثابتات لاغيا واساطين الحكمة الى هذا واذا اعتبر رصد شخص او شخصين فى امور فلكية كما يعتمد اصحاب النجوم والهند على رصد بطلميوس وابرخس وغيرهما والمعلم الاول يعتمد على ارصاد بابل فى الامور الفلكية فكيف لا يعتمد على رصد اساطين الحكمة والنبوة فى مشاهداتهم الروحانية ومكاشفاتهم النورانية مع ان الرصد كالرصد والاخبار كالاخبار والطريق المؤدى الى معرفة حركات الكواكب وابعادها بالرصد كالطريق المؤدى الى معرفة الروحانيات بالرصد الروحانى بل الرصد الجسمانى قد يتأتى فيه الغلط

بتألم هو

ع

والهيئة هو

نهم

الاسباب كثيرة مذكورة في المجسطي واما الرصد الروحاني اذا ادى به الى ملكة خلع البدن فانه لا يمكن الغلط
فيه بل لا بد من مشاهدة الروحانيات عند خمود القوى البدنية وهذه هي الانوار المفارقة بالكلية التي
اخبر عنها زردشت وكيخسرو وشاهداها عند التجرد والانخلاع وتسمى عندهم بالانوار المسوية الخره
الوجه الثاني انك اذا تأملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة ههنا بمجرد الاتفاق
والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا فانه يمكن حينئذ ان يحصل من الانسان غير انسان ومن الفرس غير فرس وكذا
حكم باقي انواع الحيوانات وكذلك انواع النباتات فجاز ان يحصل من النخل غير نخل ومن الكرم غير كرم ومن البر
غير بر وكذا باقي الانواع النباتية وليس الامر كذلك بل نجد هذه الانواع دائمة الوجود مستمرة الثبات
ازلا وابدا على نمط واحد من غير تغير ولا تبدل والامور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا تبتني على الاتفاق
الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة الغريبة التي في ريش الطاووس ليس كما يقول المشاؤون ان سبب ذلك
الاختلاف هو اختلاف امزجة تلك الريشة الى هذا الحد مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين
تلك الاسباب التي للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في
ذلك ورب نوع حافظ لعنصر على ذلك النوع الهيئات التي فيه المناسبة لتلك الهيئات والنفوس
الموجودة في ذلك النوع فقال القدماء عند ذلك انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر نوري
مجرد قائم بنفسه هو مدبر له ومعتني به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي الكلي الذي يذكر في
المنطق وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه وكيف يمكن ان يكون كذلك مع تصريحهم
بان ذلك الكلي قائم بذاته وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصصة لا شركة فيه غيره والكلي بالمعنى
المنطقي لا يوصف بشيء من هذه الامور وكذلك لا يعنون بقولهم ان رب النوع هو صورة كلية لذلك
~~النوع هو صورة كلية لذلك~~ النوع بمعنى ان ذلك العقل المسمى بالكلي موجود بعينه في الكثيرين فانه لا يجوز
ان يكون الشيء الواحد المعين الذي لا تعلق له بالمادة موجودا في مواد كثيرة واشخاص لا يحصى والقائلون
بارباب الاصنام لا يعتقدون بان رب النوع الانساني او الفرسي او غيرهما من الانواع انما اوجد
لاجل من تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد فان هؤلاء اشد مبالغة
في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان هذا مذهبهم للزمهم ان يكون للمثال مثال
آخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون بقولهم ان رب النوع المجرد عن المادة كلي
اي ان نسبته الى جميع اشخاص نوعه على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها فكانه بالحقيقة
هو الكل والاصل والنوع المادي هو الفرع والمثال والقالب وارباب الانواع النورية عندهم لما
بسيطة غير مركبة فيمتنع عليها الانحلال والفساد بوجه من الوجوه وان كانت اصنامها المثالية و
قوالبها المادية لا يكون الا مركبة فان هذه الانواع المادية وان كانت امثلة لتلك الانواع النورية
المجردة فليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه والا لكان المثال هو الممثل بعينه من غير ان يكون
بينهما تعدد وذلك يقتضي ان يكون المثال غير مثال وهو محال فالمثال لا بد وان يطابق الممثل من وجه
ويخالفه من وجه آخر فان الانسانية التي في الذهن مثال للانسانية التي في الاعيان مع كون الانسانية
الذهنية مطابقة للكثيرين وهي مجردة عن المادة فلا يكون متقدرة ولا متجوهرة والانسانية التي
في الاعيان بخلاف هذا فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية ثم القائلون بالمثل لا يقولون
ان للحيوانية مثالا وللكون الشيء ذا جناحين مثالا آخر ولكونه ذا جناحين مثالا آخر وكذا لا يقولون

ان الرايحة

ان الرايحة المسك مثال وللمسك آخر وللحلاوة السكر مثال وللسكر آخر بل يقولون ان ما يستقل
من الانواع الجسمانية لامر يناسبه من عالم القدس حتى يكون لكل نوع مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور
المحض له هيئات نورية روحانية من الاشعة العقلية وهيئات من المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير
ذلك من المعاني والهيئات فاذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع الرايحة الطيبة
او السكر مع الطعم الحلو او الصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف
اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها وتنوع نقوشها على التناسب الموجود في الانوار المجردة
المثلية وهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الانواع وان كانت
مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة جسمية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك
بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية
وهي المأخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت مأخوذة من
الجواهر القائمة بذاتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية المأخوذة من تلك المجردة العقلية
الافلاطونية فان الصور الماهيات المجردة العقلية كمالية في ذاتها وتمامية في ماهياتها بستغني
عن القيام في المحل واما الماهيات الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا يحوج الى القيام
بالمحل لكونها محتاجة لغيرها فلا يمكن ان تقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة
عن الامور العينية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج
فكذلك يكون حكم الصور العقلية الجوهرية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة عن المادة
قائمة بذاتها في عالم العقل فاصنامها وظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية الجوهرية غير مجردة عن
المادة الا ان الصور العقلية التي هي ارباب الانواع يكون مطابقة للصور الجسمانية الحاصلة في العقل
من تلك الانواع الوجه الثالث استدلالهم على اثبات الصور العقلية التي هي ارباب الانواع والاصنام
من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف وجد
قبله لما سبق بيانه ولما كان عجايب الترتيبات ولطايف النسب واقعة في العالم الجسماني بين الافلاك و
العناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجايب الروحانية والغرايب الجسمانية من احوال قواها
وكيفية تعلقها بالابدان ما يعجز العقول عن ادراكها ولا شك ان عجايب الترتيب ولطايف النسب و
النظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في العالم الجسماني الظلماني فيجب قبلها
ثم كيف يمكن ان يكون عجايب الترتيب وغرايب النسب في العالم الجسماني اكثر مما في العالم الروحاني والعالم
الجسماني وما فيه من النسب واللطايف ظل لما في العالم الروحاني ورسوم حاصلة منها وهي الحقايق الكلية
النورية وجميع الانواع الجسمانية فروع لها وحاصلة منها واصنام وطلسمات لها وجميع ارباب الشرايع
الالهية والكاملين من اخوان التجريد يدعون وجودها ويجزمون باثباتها لا بناء على ما ذكرنا من البراهين
او الاقناعات بل اعتمادهم في ذلك على المشاهدات والمكاشفات وهذه الانوار المجردة من ارباب
الانواع هي التي اشار اليها افلاطون الالهي بقوله اني رأيت عند التجرد افلاكا نورية وهي بعينها السموات
العلى التي يثبت هذه الافاضل رضي الله عنهم يوم تبدل الارض غير الارض وبرزوا لله الواحد القهار
وقد استدل بعض الحكماء من المشائين على ابطال هذه المثل النورية بقوله ان كل حقيقة نوعية لما كان
لها طبيعة واحدة فاذا افتقر بعض جزئياتها الى القيام بالمحل لزم ان يكون الحقيقة النوعية نفسها مفتقرة

كل منه

المثل

لا القيام بالمحل ايضا فيمتنع ان يستغني شيء منها عن المحل فالصور النوعية التي في العالم العقلي لو كانت
قائمة بذاتها وجب ان يكون جميعها قائما بذاته فلا يتصور حلول شيء مما يشاركها في تلك الحقيقة النوعية
في محل اصلا لكن الصور النوعية الجسمانية كالانسانية والفرسية وغيرهما مما يشاركها في الحقيقة قد حلت
في محل فيمتنع قيام شيء منها بذاتها فلا يكون المثل النوعية المجردة موجودة في العالم العقلي والجواب ان الغلط
الواقع في هذه الحجة انما هو بسبب اخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء وقد عرفت ان تلك الحقائق الاصلية ذات
النوعية النورية لها كمالية وتمامية في ذاتها يوجب استغناءها عن القيام بالغير واما هذه الصور الجسمانية
النوعية لما كانت امثلة لتلك الحقائق فظلال لها كانت ناقصة فيحتاج لذلك الى محل تقوم فيه ثم هذا كما
معارض بالوجود الواجب والممكن فانهما وان اشتركا في الوجود العام فهو في الواجب نفس الماهية قائم بذاته
لكمالية له في حقيقة ذاته وهو في الممكن لا يقوم بذاته بل بالماهية المضاف اليها للنقص الذي في ذاته وقد
احتج بعض العلماء على اثبات هذه المثل المجردة المنسوبة الى افلاطون بان قال انه يجب ان يكون لكل طبيعة
نوعية شخص قائم بذاته باق ازلا وابدا غير متغير لانه اذا كان هذا الانسان مثلا زايله موجود فالانسان
من حيث هو انسان جزء من هذا الانسان فيجب ان يكون موجودا ايضا لان جزء الموجود موجود والانسان
الذي هو جزء مشترك فيه بين جميع الاشخاص المختلفة بالهيئات العرضية فيكون الانسان من حيث هو
انسان وهو المشترك فيه مجردا عن المادة الجسمانية وعن العوارض الشخصية الانسانية والا لم يكن مشتركا
فيه بين الاشخاص المختلفة واذا ثبت في كل نوع امر مشترك بين جميع اشخاصه مجرد عن المواد ثبت
وجود المثل الافلاطونية المذكورة وذلك هو المطلوب والجواب ان الانسان الذي هو مشترك
فيه بين كثيرين ليس هو الانسان المجرد الذي هو رب النوع بل المشترك فيه هو الانسان من حيث هو انسان
وهو اما جزء من هذا الانسان او هو امر ذهني اعتباري على ما مر والمجرد عن المادة القائم بذاته لا يصح
ان يكون جزءا من شيء ولا هو امر اعتباري ايضا فليس الانسان المشترك هو رب النوع النوري المجرد
ثم لو كان المجرد عن المادة مشتركا فيه كثيرين لزم ان يكون الواحد بعينه موصوفا بصفات متنافية
واعراض متضادة وذلك محال فان الانسان المشترك هو غير الانسان المجرد الذي هو رب النوع
فلا يلزم من الاشتراك في الانسانية من حيث هي انسانية اشتراكهما فيها بقيد التجريد فبطل هذا الاستدلال
على اثبات المثل والحجج الصحيحة الواضحة هي ما ذكرناه عنهم ومما يوجب اليقين عند المستبصرين من ذوي
الاحداس وغلبة الظن عند غيرهم الالهامات الحاصلة دفعة في العلوم والسياسات وفي الاطفال وعجم
الحيوانات في معالجات امراضها بالحشايش والمياه والادوية ومعرفة مصالحها وقصد الثدي عند
الولادة والتجنب عند الحس بالبيضة وتغميضها العين عند قصدها بالاصبع او تحديده وغير ذلك
من الالهامات والعجايب الموجودة في انواع الحيوانات على التفصيل الذي عرفته في كتاب الحيوان
كل ذلك انما هو لرب نوع مدبر حافظ ملهم لذلك النوع الى ما يليق به من المصالح والمنافع كما قال الله
تعالى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها وقوله وان من شيء
الا عندنا خزائنه وقوله فالمدبرات امرا وفي الكتاب الالهي من هذا كثير وقوله صلى الله عليه وسلم
ان لكل شيء ملكا وينزل مع كل قطرة من المطر ملك وقوله ما في السماء موضع قدم الا وفيها ملك راكع
او ساجد وقول هرمس ان ذاتا روحانية القت الي المعارف والعلوم فقلت لها من انت فقالت
انا طباعك التام فهذا الكلام يشير به الى رب النوع الانساني الذي هو طبعه التام ورب كل نوع هو

طبعه التام فافهم ولا تفهم من هذا الكلام واشباهه في الطباع التام التي هي ارباب الاصنام انها مثلنا
او ان رب كل نوع مثل ذلك النوع بل هي ذوات روحانية مجردة عن المادة لا يطابق المعنى المعقول من ذلك
النوع وكلام نسبه المعلم الاول واتباعه الى القدماء في هذه المثل النورية على غير الوجه الذي ذكرناه ليس
بصحيح فان القوم كانوا مؤيدين بالانوار الشرقية على ذواتهم من الملا الاعلى وكان اكثر اعتنائهم
انما هو معرفة المجردات الروحانية واحوالها فيكون كلامهم فيها في غاية الحسن والجودة ولكن لا يفهم
ذلك الا من اشرف على احوال النفس وشاهد تجردها ولطايف كلماتهم في المجردات واحوالها دالة
على كمال نفوسهم واصابتهم في العلوم والذي يدل على ان القدماء باسرهم يعتقدون ان الباري تعالى نور
مجرد وكذا اصناف ملائكته من مقربيه وارباب الانواع انوار مجردة ما صرح به افلاطون واتباعه ان النور
المحض هو عالم العقل وكذا ذكر من سبقه من الحكماء كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من ان
ان العالم المجرد عن المواد الغايب عن الحواس لشدة لطفه هو النور المحض والضياء الصرف وانما لا يدرك
ذلك النور البحت الحس البصري لكثافة البصر وجسمانيته فلا يدرك الانوار الاشرف على جسم للمناسبة
التي بين النور للباصر والمبصر فالالطف النور جدا كالنور النفس الناطقة غاب عن الحس البصري لشدة
لطفه وكثافة النور البصري فلا يتمكن النور البصري الكثيف الجسماني من ادراك اللطيف الروحاني الذي
هو النفس لضعفه وعجزه فان النور الاتم يقهر النور الاضعف بل النور النفسي الكامل بعد خراب البدن
او قبل خرابه اذا حصل ملكة خلع البدن فانه يدرك الانوار المجردة للمناسبة التي بين النفس وبين تلك
الانوار ويدرك ايضا المحسوس البصري وغيره من الجسمانيات اما بالالات البدنية اذا لم تحصل للنفس
الملكات الفاضلة او بالاشراق الحضوري الروحاني كما هو حال في الكاملين من اخوان التجريد وحكي
افلاطون الالهي عن نفسه انه ربما يصير في بعض الاحوال بحيث يخلع البدن ويصير مجردا عن الهيولى فيرى
حينئذ في ذاته من النور والبهاء والمحاسن العجيبة الانيقة ما يبقى حائرا متعجبا ثم يرتقي بذاته الى العلة الا
الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع فيها معلق بها ويرى من النور العظيم في الموضع الشامخ الالهي
ما لا يقوى على كنهه وادراكه وتعجز القوة البشرية عن النظر الى ذلك النور الاعظم الذي لا اشد منه فيهبط
الى عالم الفكرة فتحجب الفكرة عنه ذلك النور وقال صلى الله عليه وسلم ان لله سبعا وسبعين حجابا
وفي رواية سبعمائة وفي اخرى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لاحرقت سبحات
وجهه ما ادرك بصره وجاء في الوحي الالهي الله نور السموات والارض وقال ان العرش من نوري
وجاء في الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور يا نور النور قد استنار
بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خامد بنورك كل نور وفي بعض
الادعية النبوية اسالك بنور وجهك الذي ملأ اركان عرشك وامثال هذه الشواهد من كلام
الانبياء والحكماء والكتب المنزلة كثيرة وهذه الشواهد المذكورة اذا عضدها العقل بالحدس الصحيح والذكاء
المفرط مع الرياضة الجيدة وصفاء الذهن وجلاء النفس عن الكدورات ادت الى اليقين ويجب ان
نعلم ان الانوار المجردة ارباب الانواع مترتبة في النزول ترتب انواع الحيوان والنبات والمعادن
في النزول فكلما امعنت الانوار المجردة من ارباب الانواع في النزول قل نورها وضعف ضياؤها
ونقصت قوتها حتى ان العقل النازل الذي يقرب من افق النفس يصير كالنفس الناطقة لشدة نقصه
وكما ان من النفوس ما احتاج في تعلقه بالبدن الى توسط الروح النفساني كالحيوان ومنه ما هو لشدة

نقصها يحتاج الى الروح النفساني كالنفوس النباتية ثم من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان
مثل ومن النبات ما قرب من الحيوان كالنخل ومن الحيوان ما قرب من الانسان في كمال القوة الباطنة كالقرد
فالطبقة العالية في كل نوع من انواع الموجودات انزلها يقرب من الطبقة السافلة واما الطبقة السافلة
فعاليها في كل نوع من انواع الموجودات ايضا يقرب من الطبقة العالية وايضا فان من الانوار الباطنة البشرية
ما كاد ان يكون في الشدة نورية وكمالاته كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء ما كاد ان يكون بهيمية لشدة ومنها هو
نقصه في النزول ومن الانوار النازلة المجردة عقلا ما كان يكون نفسا متصرفة فلا يستحق لنقص في جوهره ان
يفيض عنه نور آخر مجرد ثم لا يزال الانوار المجردة كلما هبطت نقصت حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية الى
ما لا يقوم بنفسه بل يحتاج الى القيام بغيره وهي الانوار العارضة كنور الشمس والكواكب وقول بعض الناس
ان النور ههنا كيفية وعرض والانوار كلها مشاركة في الحقيقة النورية فكيف يقوم بعضها بنفسه ولو
استغنى بعضها عن المحل لوجب استغناء الجميع ليس بصحيح فان استغناء بعض الانوار عن المحل انما هو لكمالية جوهره وكان
وشدة نوريته وغاية نقصه الوضعية وضعف نوريته واضافته الى المحل فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه
من وجه بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص في الشدة والضعف وكما ان الانوار الوضعية مترتبة في الشدة
والضعف فاضعفها النار ثم اقل الثوابت وهكذا ترتب الشدة في الصعود حتى ينتهي الى نور عرضي هو
الغاية في الشدة واللمعان لا اشد منه كنور الشمس وكذلك الانوار المجردة مترتبة في الشدة والضعف
فاضعفها نور النفس الناطقة ثم اقل ارباب الاصنام نورا وهكذا ترتب الانوار المجردة في الشدة في الصعود
حتى ينتهي الى نور مجرد هو الغاية في الشدة والقوة واللمعان لا اشد من نوريته ولا اقوى من لمعانه وهو نور
الانوار و واجب الوجود ونسبته الى عالم العقل في شدة نوريته كنسبة نور الشمس في الشدة الى الانوار
العرضية فهو شمس عالم العقل كما ان هذه شمس عالم الحس والجسم ولما كانت جميع الانوار الوضعية و
الجوهرية شرر ولمعة من نوريته وشعاع ضعيف من ضوءه فعلى الحقيقة لا نور الا نوره ولا موجود الا هو
لا اله الا هو اليه المصير فنور الانوار لما كان شدة نوريته وكمالها لا يتناهى شدة وقوة فلا يتسلط
عليه بالاحاطة شيء فان النور الاضعف لا يحيط بالاقوى واختفاءه عنا انما هو لكمال نوريته وضعف قوانا لكنه
لا خفاء في نفسه فانه اظهر من كل ظاهر فهو اظهر من الشمس ولا يجوز ان يتخصص شدة نوريته تعالى عنه
حد بحيث يمكن ان يتوهم وراءه نور فانه لو كان كذلك لزم ان يكون له حد وتخصص فيستدعي مخصصا
يكون اشد نورية وقاهرا له وذلك محال بل هو القاهر بشدة نوريته لجميع الانوار وقدرته هو نوريته
وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور واما الانوار المجردة من العقول فهي متناهية الشدة اذا
عني بالنهاية كون الشيء وراءه ما هو اتم منه وان عني بالشدة كونها صالحة لان يحصل منها آثار غير
متناهية فهي غير متناهية الشدة بهذا المعنى ويلزم من هذا ان يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى
بما لا يتناهى واعلم ان النور الاقوى لا يمكن النور الاضعف من الاستقلال بالانارة والفعل دون غلبة النور
التام عليه في نفس ذلك التأثير سواء كان انارة او غيره فنور الانوار هو الفاعل المطلق الغالب
على كل نور والقاهر له مع كل واسطة ومع غيرها والحاصل منها فعلها والقائم على كل فيض فهو على الحقيقة
الخلاق المطلق مع الواسطة وبدونها ليس شأن ليس فيه شأنه فاذا نسب الفعل الى غيره احيانا فعلى
سبيل المجاز لا غير **خاتمة لهذا الفصل** في شرح بعض احوال النسب العقلية السارية في جميع الاجرام
الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة الحيوانية والنباتية والجمادية واحوال ذلك فنقول ان العقول

على ما عرفت ينقسم الى عالية وسافلة والسافلة متولدة من العالية وفي كل قسم منها مناسبات عقلية
شعاعية ومشاهدية ومشاركات ومناسبات بسبب احوال المحبة والقهر والعز والذل وغير ذلك
من المعاني وهذه النسب طبقات بحسب طبقات العقول وبجذ واحد واحد منها وابتداء تلك النسبة
من العقل الاول ويمضي النسبة في السلسلة العقلية نازلة حتى ينتهي الى آخر العقول فالنسبة تابعة
للعقول واذا كانت العقول المجردة منقسمة الى اعلى وادنى من المراتب فكذلك النسبة ولكن الطبقة
الثانية الوضعية على طبقات فكذلك النسبة بحذوها وترتيب ترتيبها وانت ان اردت ان تتصور انموذجا
من تلك النسبة فعليك بعلم العدد فانه ايضا ينقسم الى احاد وعشرات ومئات والوف ولكل مرتبة من
هذه المراتب فيها من النسب والاحوال ما لا يكاد يخفى فالاشتراكات التي بين العدد والمناسبات والمباينات
وغير ذلك من احوال العدد متولدة من المشاركات والمناسبات العقلية فالاعداد بازاء الاعداد والنسبة
بازاء النسبة ثم ان الافلاك تركيبها ومقادير اجرامها ومقادير هذه الاركان وحركاتها ووضع بعضها
من بعض وابعاد ما بينها حاصلة من تلك المناسبات العقلية وكذلك حركاتها المتفقة والمختلفة شبيهة
بمناسبات الامور القدسية والاشعة الانوار العقلية ابتداء تلك النسبة من لدن العقل الاول الذي
هو مبدأ النسب العقلية وما بعده نازلا الى اقصى المراتب العقلية حتى يأتي على جميع تلك النسب
والاحوال العقلية وحينئذ يتم الدور الاعظم ثم يستأنف الدور واذا شرعت في اول الدور على
استيفاء النسبة يكون النسبة اقوى واتم لكونها نسبة بين العقول العالية وكلما نزلت يكون النسبة
اضعف لكونها بين العقول النازلة فيكون نسبتها ضعيفة نازلة وكلما استوفت نسبة من هذه
النسب العقلية افاضتها على الافلاك بواسطة الكواكب التي هي كالاعضاء الرئيسة القلبية
وافاضت الكواكب والافلاك تلك النسبة على البسائط العنصرية والمركبات من المعادن والنبات
والحيوان والانسان بحسب احوالها وقبلت هذه الاشياء مقتضى تلك النسبة بحسب قبولها واستعدادها
ولا يبعد ان يكون الاعمار في اول الدور اطول من الاعمار التي يكون في الاخير لقوة النسبة في الاول وضعفها
في الاخير وكذا يكون العلوم والسياسات والصنائع والافكار والتخيلات اقوى ايضا فيختلف هذه الاحوال
في الشدة والضعف بحسب وقوع تلك النسبة في هذا العالم وبالجملة فكل ما يحدث في العالم من الآثار و
الاحوال من السعادة والشقاوة والخير والشر وغير ذلك فمن آثار الكواكب والافلاك وذلك من
آثار العقول ونسبتها واحوالها ووقوعها بسبب فيضها على الكواكب والافلاك عند قبولها لتلك
النسبة بسبب الحركات المناسبة المتعددة لفيضان تلك النسبة عليها ثم يفيض الافلاك والكواكب
تلك النسبة العقلية على المتولدات العنصرية بسائطها ومركباتها بسبب الحركات الموجبة المعدة لان يقبل
تلك النسبة العقلية فتصير حينئذ بسبب البروز الى عالم الحس وتجسمها وتكيفها بذلك مجسمة وفي عالم
المثل المعلقة بحسب مقتضاها فاذا تمت الافلاك والكواكب استيفاء المناسبات العقلية وافاضت
الشمس والقمر وسائر الكواكب ما في طبائعها وطبائع البروج وقوى الافلاك ونفذت في البروج
والافلاك من الروح والريحان والشرور واستوفت افاضة المناسبات العقلية كانت القيامة والترور
الكبرى فالافلاك خزائن الله الجسمانية والعقول خزائنه الروحانية وهي غير نافدة ازلا وابدا وهي
واصلة الى الارض على سبيل التدريج اي انها انما يصل الى العالم العنصري بواسطة الحركات الفلكية و
تبدل اوضاعها فبحسب كل وضع يخرج مناسبة على الترتيب النازل من العلو الى السفل ولما استحال

الاتيان على جميع الاوضاع دفعة فكذلك استحال حصول تلك المناسبات دفعة فكل حادث
في عالمنا هذا فهو اثر واحد من تلك المناسبات المختلفة المتنوعة الكثيرة سواء كانت حركة او سكونا
قال الله تعالى انا كل شيئ خلقناه بقدر، وان من شيئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم،
وقال الحكيم الفاضل فيثاغورس ان بين العقول وهيئاتها النورانية نسب عددية يعني ان العدد لم
عقلي لا وجود له الا في العقل دون الخارج وبين الاعداد مناسبات ومشاركات ومباينات كثيرة
وهي ظلال وامثلة للامور العقلية وكذا كل نوع من الانواع الجسمانية والمثالية وصفاتها واحوالها
انما هو اي ظلال لذوات وصفات في العالم العقلي ثابتة غير متغيرة ولا متبدلة فاذا اعدت
الحركات الفلكية بواسطة نفوذ الاشعة الكوكبية المناسبة لنوع من الانواع بالاعدادات الجسمانية
المناسبة المأخوذة من مناسبات الامور العقلية افاضت العقول حينئذ عند كمال المناسبة و
الاستعدادات الجسمانية مناسباتها العقلية والاحوال الروحانية فيتم النوع حينئذ ويكمل ويبرز
الى الوجود الخارجي ومعه جميع ما يحتاج اليه من الصفات الجسمانية الكائنة المحاصلة من الصفات
العقلية الروحانية وان اردت ان تعرف شيئا من كيفية التاثيرات الفلكية والاشعة الكوكبية
المناسبة والمتنافرة الكائنة من الاشعة المجردة العقلية فعليك بمعرفة صناعة النجوم كاحكام
الاحكام والهيئة وخواص الاجسام ومعرفة طبايعها وتراكيبها فان النسبة العقلية سارية في
جميع الاجسام ومثال ذلك ان الاجسام السماوية من الافلاك والكواكب مظاهر ومرايا المجردات
ويصل بسببها الاثار والنسبة العقلية الى جميع الاجسام فاذا دارت الافلاك ووقعت الاتصالات
الكوكبية والاوضاع الفلكية من المقارنة والمقابلة والتثليث والتسديس والتربيع وغير ذلك
من الامور وكل ما يقع من الاتصالات والاحوال فانما ذلك سببا وعلة لنزول مناسبة عقلية، يكون مع
لايقة بذلك الاتصال فان كان ذلك والهيئات الواقعة على وجه الكمال والتمام ووقعت من النسبة الاتصال مع
ما يناسبها وهذا كما اذا كانت السيارات في اوجاتها واشرافها وبيوتها او حدودها ويكون بعضها
من بعض على افضل ما يكون من النسبة العددية الموسيقية فان ذلك يقتضي سريان اشعة عقلية من
المجردات على حسب تلك النسبة بتوسط الكواكب والافلاك الى جميع الاجسام السفلية وتقبل
الاجسام السفلية تلك الاثار لا على السواء بل بحسب كمالاتها واستعداداتها من العلوم والمعارف
والاعمال والاخلاق والحركات والسكنات والنشو والنمو والتغذي والتوليد وغير ذلك من الاحوال
على حسب ذلك الوضع والشكل وتسمى امثال هذه الاتصالات سعدية وان كان الامر بخلاف ذلك
يسمى اتصالات نحسية فان في العالم العقلي مناسبات عز وشرف ومحبة وقهر وذل وغير ذلك
ومعنى كون الاجرام العلوية متناسبة كون افعالها وتاثيرات الكواكب في هذا العالم انما هي بحسب
مناسباتها من الارض اعني نسب اجرامها الى جرم الارض وابعادها من مركز الارض او بحسب تناسب
حركاتها بعضها من بعض وعلى هذا المثال يمكنك استخراج الباقي بحث وتحصيل اعلم ان الاجسام
الحسية من الافلاك والكواكب والعناصر لما كان بعضها محيطا ومشتملا عليه فالارض في المركز
مشتملة عليه وهي اكثف الاجسام واغلظها واظلمها ويحيط بها الماء الذي هو الطف منها بكثير
احاطة غير تامة ثم الهواء المحيط بالماء الذي هو الطف منه بكثير احاطة تامة ثم يحيط بالهواء افلاك
القمر وهي الطف منه بكثير وهكذا الافلاك الباقية بعضها ببعض الاعلى بالادنى على النسبة المذكورة

اي ان بين المحيط والمحاط نسبة اللطف والتعلق وهو ان يكون الاعلى الطف واشف واصفى من الاسفل
واقرب الى الروحانية حتى ينتهي ترتيب الاجسام على تلك النسبة الى فلك الافلاك ومحدد الجهات
الذي هو منتهى الاشارات الحسية المحيط بجميع الاجسام وهو اصفاها والطفها واشفها والطف
فوقها كلها ولكن فان جسمانيته يحيط بجميع الاجسام ويماس سطحه الادنى السطح الاعلى من الثوابت
وروحانيته بسبب شدة لطافته وشفيفه القريبة من لطافة النفس الناطقة ولذلك استغنى عن
المكان والزمان والجهات بل هو علة الامكنة بسبب ذاته وعلة الزمان بسبب صفاته اذا فهمت
هذا في الاجسام فافهم مثله في الانوار الوضعية التي لهذه الاجسام فانها يحيط بعضها ببعض الاقوى
والاشد نورا بالاضعف والانقص نورا فان اضعف الكواكب نورا يحيط بالاجسام ثم يحيط الاقوى
بالاقوى نورا من الثوابت والسيارات حتى ينتهي الامر الى اقوى الثوابت نورا كسهيل والشعرى اليمانية
وغيرها ثم من السيارات الى المشتري والزهرة والقمر ثم الشمس وهو النير الاعظم نور الله الاكرم المحيط
بجميع الانوار الطامس لها كاحاطة الحق الاول بجميع انوار المجردات العقلية ويكون نسبة احاطة
الفلك الاعلى بالاجسام وقهره لها ولطفه وصفائه وشدة شفيفه وروحانيته كنسبة احاطة نور
الشمس ولطافته وشدة نوره وروحانيته الى باقي الانوار العرضية فيكون نور الشمس اقرب الى الروحانية
من ساير الانوار والاجسام لاحاطته ونفوذه في ساير الاجسام الا مقدار مخروط ظل الارض واما
المجردات العقلية من النفوس والعقول والباري تعالى فانك تجد النور الاشد محيطا بالاضعف
الى ان ينتهي الامر في النفوس الى النفس الناطقة الكلية التي هي اشد عالم النفس نورا وشفيفا و
صفاء ولطافة ثم يحيط بعد ذلك العقل الاشد نورا بالاضعف نورا على الترتيب حتى ينتهي الامر
الى العقل الاول المحيط بجميع النفوس والاجسام وانوارها ونور المبدع الاول محيط بالعقل وبجميع
العقول والنفوس والعوالم المثالية التي حكمها حكم عالم الاجسام من وجه والروحانيات من وجه
آخر في النسبة المذكورة والاحكام وكذا يحيط بالعوالم الجسمانية وانوارها العرضية وهو تعالى كالقاهر
لها ونافذ فيها نفوذ نور الشمس في الاجسام الشفافة اللطيفة وقهره لها كقهر النور الشمسي لساير
الانوار العرضية وكذلك حكم العقل الاول والنفس الكلية بالنسبة الى ما بعدهما من العقول والنفوس
فالعوالم على اختلافها باللطافة والكثافة والجسمية الحسية والمثالية والنفسية والعقلية،
واللاهوتية محيطة بعضها ببعض الاعلى بالادنى والاشد نورا بالاضعف والالطف بالاكثف
على الوجه الذي ذكرناه من النسبة والترتيب لا تباين بينها ولا انفصال لكان المجموع عالما واحدا
مركبا من اعضاء والات وهيئات كثيرة مشتمل على قوى من الروحانيات لا يتناهى يبتدي
من العلة الاولى الذي هو اشدها لطفا وصفاء هو النور المحض القاهر لجميع الموجودات وينتهي
الى ما يقابله من الكثافة والظلمة والغلظ وهي الارض والعوالم الباقية يترتب فيما بينهما وكلما
قرب الشيئ من الباري تعالى لطف وصفي وطفي ونفذ في ساير العوالم الباقية وغاب عن الحس
وكلما قرب من الارض كثف وغلظ ورسب وظهر للحس واعلم ان السطح الاعلى من الفلك الاعلى
لا يجوز ان يكون مماسا للعدم كما يقال ان وراءه لا خلاء ولا ملاء ليلزم من ذلك ان يكون وراءه عدم
محض فان الامر الوجودي لا يجاور العدم ولا يماسه بل وراءه فلك روحاني مثالي قائم بذاته
لا في مكان ولا زمان وهو وان كان محيطا باحاطة روحانية فهو نافذ في جميع الاجسام والمجردات

وسائر فيها نحو ما هو الحال في الامور الروحانية ثم يحيط بذلك افلاك الروحانية افلاك اخرى روحانية
فالاصلية متناهية والحاصلة بعد الابداع غير متناهية وهي طبقات كثيرة لا يتناهى الا من جهة العلة
الاولى الا انه كلما علا لطف وصفى حتى ينتهي الامر الى جسم فلكي مثالي يقرب مرتبته من مرتبة النفس
الكلية ثم تذهب الترتيب صاعدا الى ان ينتهي الى العقل الاول في العلة الاولى ثم ان الفلك الروحاني
المحيط بالفلك الاعلى وما فوقه من افلاك عالم المثال كما هي محيط بالاجسام الفلكية ونافذة فيها هي
ايضا محيط بالاجسام العنصرية والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية من عالم المثال وهي كالشمس المعلقة
في الهواء الروحانية القائمة بذواتها النافذة في الاجسام السارية فيها ونسبة احاطة النفس الناطقة
البشرية ببدنها وسائر العوالم كنسبة احاطة النفس الكلية ببدنها اعني مجموع العالم الجسماني وسائر العوالم
وكنسبة احاطة العقل بذاته وسائر الاشياء وكنسبة البارى تعالى الى احاطته بذاته وبسائر الموجودات
الا ان الاحاطة في الاعلى اعظم واتم واكمل مما هو ادنى وانت اذا عرفت نفسك الناطقة وادركت
بدنك واحاطتك بالاشياء علما سهل عليك تصور هذه الاشياء ومعرفتها فكل واحد من المجردات
النورية محيط بالمجردات التي هي دونه في المرتبة وينفذ فيها ويشاهد ما فوقه من المجردات التي هي اشد
نورية واجل مرتبة منه وينفذ فيها الا انه لا يحيط بها ولا ينفذ فيها احاطة تامة ونفوذا كاملا كما
انا نشاهد قرص الشمس بالبصر ونعرفه الا انه ليس لنور البصر ما من القوة النورية ما يحيط بذلك و
ينفذ فيه وهذا الحكم مستمر في جميع الانوار العقلية والنفسية والجسمانية الوضعية فالعقل الاول مع شدة
نوريته لا يتمكن من مشاهدة البارى تعالى على سبيل الاحاطة للعلة المذكورة والنور الناقص كيف يتمكن
والانموذج للنور التام افهم هذه اللطائف فتجمع فيها لقيل حكيما فيلسوفا وان لم يتيسر لك فهمها ولا الوقوف
عليها فانت بعيد من الحكمة وتصورها ويجب ان تعلم ان هذه العوالم اذا شرعت بترتيبها من الالطف
الذي هو العلة الاولى فالالطف حتى انتهت الى العقل الاخير ثم الى النفس الكلية حتى ينتهي الى
اضعف النفوس وكانت العوالم يتناسب اطرافها فيكون نسبة لطافة العقل الاخير الى
النفس الكلية كنسبتها الى ما يتلوها من النفوس وهكذا تذهب النسبة نازلة الى آخر مرتبة النفوس
فيكون نسبة لطافتها الى لطافة الجرم الاعلى كنسبة لطافته الى فلك الثوابت وهكذا الى ان
ينتهي الامر الى فلك القمر ويكون نسبة لطافة فلك عطارد الى فلك القمر كنسبة لطافة فلك
القمر الى فلك النار حتى ينتهي النسبة في الترتيب الى الارض التي هي اكثف العوالم وفي كل منها
حكمة عظيمة ليكون مستقر المركبات العنصرية ولولا ذلك لما قبلت الفيض الجرمي والعقلي وحفظها
مدة فكان العالم عالما واحدا له طبقات كثيرة مختلفة مترتبة من الالطف فالالطف حتى ينتهي
الى الاكثف فالاكثف فالعوالم باسرها منظومة مترتبة كانها عالم واحد ابتداؤه من عالم العقل
الذي اوله العلة الاولى وآخره العقل الاخير القريب جوهره من جوهر النفس الكلية لان آخر
كل عالم واول الذي دونه يتقاربان ويتناسبان ولذلك يرتبط كل عالم بالعالم الذي يليه ثم آخر
مرتبة النفوس يتصل باول مرتبة عالم المثال والاشباح ويتقاربان بالجوهرية وآخر مرتبة عالم
المثال يتصل باول عالم الاجسام اعني الفلك الاعلى ويتقاربان بالجوهرية ويتناسبان بالماهية
وينتهي عالم الاجسام الحسية الى الارض التي هي آخر العوالم واكثفها فهذه بحوث لطيفة شريفة يجب
ان يتفطن لها ولا يسوغ للعقلاء اهمالها **الفصل الحادي عشر في تحقيق العالم المثالي الشبحي** قد عرفت

بلغ

في كتاب

في كتاب النفس في مباحث القوى وصور المرايا من العلم الطبيعي ان الصور الخيالية التي يتخيلها الانسان
في اليقظة او يراها في النوم ليس شيء منها في الدماغ ولا في جزء من اجزائه اي جزء كان لما بين من المذكور في
ان الكبير كيف ينطبع كرة العالم او الجبل العظيم لا يمكن انطباعه في الجزء الصغير من الدماغ وليست موجودة في
عالم الحس والا لراها كل سليم الحس وليس كذلك وليست عدما محضا لان العدم المحض لا يمكن ان يتصور
ولا يتخيل ونحن نتصور هذه الصور الخيالية تصورا صحيحا تاما ونميز بينها وبين غيرها من الصور الحسية
والخيالية ونحكم ايضا انها تشارك غيرها من الصور الحسية والخيالية ولا شيء من العدم المحض كذلك غيره
ولا يمتاز عنه فلا شيء من الصور الخيالية والصور التي نراها في النوم بعدم محض واذا لم يكن عدما محضا و
لا هي في جزء من اجزاء الدماغ ولا في العالم الحسي تعين ان يكون لا محالة في عالم آخر ويسمى ذلك العالم
بالعالم المثالي والخيالي وهو فوق عالم الحس والمكان ودون عالم العقل فهو متوسط بين هذين العالمين
وجميع ما يتخيله ارباب العلم الرياضي من الاشكال والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات
والسكنات والاوضاع والهيئات والسطوح والخطوط والنقط وغير ذلك من الاحوال فجميعه موجود
في هذا العالم الاوسط ولهذا سماه الحكماء بالحكمة الوسطى والعالم الاوسط وكذلك صور المرايا كما عرفت
ليست في المرايا للادلة التي ذكرناها في العلم الطبيعي وليست منطبعة في الهواء ولا في البصر وليست
بعدم محض لانا نشاهدها فهي لا محالة في هذا العالم المثالي المذكور وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق
ان جميع ما يرى في المنام من الجبال والبحار والارضين والاصوات العظيمة الهائلة والاشخاص الكثيرة
الكبيرة كلها مثل قائمة لا في مكان ومحل وكذا الاعراض التي لا تقوم عندنا الا بالاجسام كالطعوم و
الروائح والاصوات والكيفيات الفعلية والانفعالية الاربعة وغير ذلك من الاعراض مثل قائمة
لا في مادة وليس كما ذكره المشاؤون ان جميع ما يتخيل او يرى في المنام يكون في بعض تجاويف الدماغ
لما ذكرنا ان البحر العظيم او الجبل الهائل او غيرهما من الاجسام المفرطة الكبر كيف يسعها تجاويف الدماغ
الذي هو بالنسبة اليها في غاية ما يكون من الصغر فيجب ان يكون في العالم المثالي الخيالي وانت فقد
علمت في مباحث الصوت ان القلع والقرع وتموج الهواء ليس من اجزاء حقيقة الصوت فلا يلزم ان يكون
الشيء الغير الموصوف بهذه الاشياء خاليا عن الصوت لجواز ان يكون له اسباب وشروط اخرى
كما كان عندنا الهواء والقلع والقرع سببا وشرطا لحدوث الصوت فالعالم الاثيري لا تعلق لصوته
بالهواء لخلوه عنه وليس هناك قلع وقرع فيجب ان تعلق بامر آخر كما تعلق اصوات العالم المثالي بكونه
صوتا فقط لا بالهواء ولا بالقرع والقلع وكذا ابصار الافلاك وسمعها وشمها غير مشروط بالعين و
لا بالانف ولا بالاذن وجسم الفلك لملاسته وصقالته كالرطوبة الجليدية الصقيلة فكل فلك ذاته
نفس عين ينظر به ذاته وجميع عالم الاجسام من الاثيري والعنصري ولذلك يسمع بذاته جميع الاصوات
العالية والسافلة لان ذاته لصقالته وملاسته ولطافته تقوم مقام الجلد الممدود على الصماخ مد
الجلد على الطبل فيسمع بكله ويبصر بكله ويشم بكله لان ذاته تقوم مقام زائدتي مقدم الدماغ وقوة السمع
والبصر والشم لا يكون في جزء مخصوص منه دون غيره بل ذلك في كله فكما ان كله آلة لهذه القوى
فكذلك القوى في كله لا في جزء منه لفضيلته وشرفه وللافلاك لمس وكلها آلة للمس لاتصافها
بالحيوة واللمس يتبع الحيوة الجسمانية وان كان في الاجسام العنصرية تتعلق مع ذلك بالكيفيات الاولى
المتضادة والافلاك بهذه يشارك الحيوان الارضي لكونه عاما فيه مبثوثا فيه غير مختص بعضو معين

ولا ذوق للافلاك لعدم تحلل ابدانها وفائدة وجود الذوق في الحيوان انما هو لذلك وكما ان اجسام
الافلاك في غاية اللطف والصفا والقوة والشوق الغير المتناهي فكذلك هذه القوى يكون مناسبة
لتلك الاجسام في القوة والمتانة والشرف والفضيلة وكما لا نسبة لاجسامها الى اجسامنا فلا نسبة
للقوى الى القوى الا من حيث الامر العام الذي هو الادراك فلا نسبة للقوى الفلكية من حيث الشدة والضعف
والادراك الى قوانا والاسباب والشروط الموجبة لحصول الرؤية والسمع والشم فيها غير الاسباب
والشروط الموجبة عندنا لذلك واذا كان هذا في عالم الافلاك ومخالفتها للقوى الحيوانية مع كونها من
العالم الحسي فلا تتعجب من مخالفة عالم المثل لعالم الحس مخالفة اكثر من ذلك فان المحسوسات بالحواس الخمس من الاعراض
التي لا يقوم عندنا الا بالاجسام فانها في عالم المثل المعلقة قائمة بذاتها لا تحتاج الى سبب آخر غير
ذاتها وكل ما في عالمنا هذا من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات والحركات وسائر الاعراض
موجودة في العالم المثالي الا انه يكون هذه الاشياء في عالم المثل الطف واحسن واشرف وافضل مما في عالمنا
هذا لقربها من المبدأ الاول والمبادي العقلية ويجب ان تعلم ان العالم المثالي عالم عظيم شديد الفسحة
لا ضيق فيه اصلا لان الضيق انما يكون في الامكنة والابعاد الهيولوية والصور هناك قائمة بذاتها
لا تحتاج الى مادة فلا تحتاج الى مكان اذ المكان انما يحتاج اليه ذو المادة فلا تزاحم بين تلك الصور حتى تحتاج
الى محل او مكان واصل العالم المثالي المبدع اي صادر من المبادي العقلية من الافلاك والكواكب وقواها
والعناصر والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان متناه لاحتياجها الى علل وجهات
عقلية متناهية للبرهان القائم على نهاية السلسلة المترتبة العقلية اذا كانت العلل العقلية متناهية
ان يكون معلولاتها المثالية والحسية ايضا متناهية ولكن يتصور فيها اللانهاية من جهة اخرى فان
العالم المثالي بجملته واحد والعالم الحسي فكما ان العالم الحسي افلاكه وكواكبه دائمة في الحركة والعناصر والمركبات دائمة في قبول الآثار الاستعدادية من الافلاك والنفوس من الاملاك الى غير النهاية فكذلك
العالم المثالي افلاكه وكواكبه دائمة في الحركة والاشباح العنصرية وصور المعادن والنبات والحيوان و
الانسان دائما تقبل من آثار تلك الحركات المثالية واشراقات العوالم العقلية لمناسبتها للاشباح
المجردة في التجرد عن المادة فتقبل لذلك الاشراقات العقلية ويحصل من تلك الاشراقات بحسب
قبول تلك الاشباح انواع الصور المختلفة من الافلاك والكواكب والعناصر وصور المعادن والنبات
والحيوان والانسان بسبب المناسبات المختلفة الموجودة في ذلك العالم الى غير النهاية وقد تحصل
هذه المثل المعلقة على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور في المرايا الصقيلة والتخيلات
الحيوانية فيجوز ان تبطل هذه الصور بعد حصولها بالمقابلة والتخيل فلا يبقى بعد زوال المقابلة والتخيل
قائمة بنفسها مستقلة بذاتها كبقاء الصور الثابتة في عالم المثل وقد تخلع الانوار المجردة الفلكية و
الكوكبية الصور التي تظهر في المرايا والتخيلات لتصير مظاهر لها في البرازخ عند المستبصرين وقد تخلعها
الانوار المجردة العقلية وما تخلعها الانوار المجردة تكون نورية وتصحبها اريحية روحانية فيحصل الصور
المختلفة المثالية بالسببين المذكورين الى غير النهاية على طبقات شتى مختلفة باللطافة والكثافة
فلا تتناهى اشخاص هذا العالم المثالي لحصول الاشخاص الغير المتناهية بالعلتين المذكورتين وان كانت
طبقاته متناهية وفي هذا العالم العظيم الغير المتناهي اشباح كثيرة للعلة الاولى وللعقل الاول على
غاية ما يكون من الكمال والتمام والحسن والبهاء على افضل ما يمكن ان يكون وكذا لباقي العقول لكل واحد

عرفت صح
المثال
يجب صح

اشباح كثيرة على صور شتى مختلفة بحسب شرف العقل وفضيلته لان الاشرف والاخس فيهما مظاهر
التي يظهرون بها في هذا العالم بحسب وجود العلل المقتضية لظهورهم ههنا ومثال كل شيء مما ههنا
سواء كان جوهرا او عرضا فهو في عالم المثل المعلقة قائم بنفسه فان المادة لما عدمت فيه فلا يكون
الاعراض حالة فيها منطبعة وان كنا نحن نرى انفسنا احيانا في نوم او غيره متلذذة بماكل ومشارب
لها طعوم حسنة والوان مشرقة وروايح طيبة ولكن ليس ذلك على سبيل الانطباع لعدم المادة هناك
فانه لو كان هناك مادة لكانت الاجسام هناك مركبة من مادة وصورة فكانت في عالمنا هذا
عالم الحس متحيزة حيث هذه لا كل تسليم البصر وليس كذا فالصور والاعراض المثالية في عالم المثال
اشباح محضة والاعراض متمثلة في تلك الاشباح لا على سبيل الانطباع بل على سبيل التمثل والتخيل
لا غير فجميع الاعراض القائمة عندنا بالمادة جواهر هناك لقيامها بنفسها واستغنائها عن الحلول الذي
هو صفة الجواهر فكلما في عالم المثال جواهر بسيطة فهذا معنى اشار اليه الشيخ الالهي رمزا وبطنا
نحن ويمكن ان يقال ان تلك الاعراض المثالية كالطعوم والروايح وغيرها تتكيف بها تلك الصور
الجسمانية المثالية لروحانيتها بخلاف الاعراض التي عندنا المحتاجة الى محل مادي وانت فقد عرفت
ان الصور والمواد منتفية على مذهب هؤلاء وليس في البسائط الفلكية والعنصرية الا الجسم
والهيئات لا غير فيجوز ان يكون الاجسام المثالية ليس فيها الا الصور والهيئات الروحانيين فان المحال
في الروحاني لا بد وان يكون روحانيا فانا نعلم بالضرورة انا اذا اكلنا او شربنا او لمسنا او شممنا
او ابصرنا لونا او سمعنا صوتا في النوم او في غيره فانا نلتذ بتلك الاطعمة والاشربة والاجسام
وبما فيها من الطعوم والروايح والالوان ونلتذ بما يخرج منها من الاصوات فتلك الاجسام المثالية
لا محالة متكيفة بتلك الاعراض الروحانية والصفات الموجودة فيها وجميع ما في عالم المثال والعقل
لا ضدية بينها ولا تباين في بعضها لبعض ولا تمانع ولا تزاحم بينها على محل او مكان فان الضدين هما
الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد ومادة واحدة وبينهما غاية الخلاف وليس في العالم العقلي
والمثالي موضوع ولا مادة فلا ضدية هناك ولا تزاحم بينها على محل او مكان ولما كانت هذه الصور
الشبحية في غاية اللطف لا مكان لها ولا محل فنتوهم احيانا اذا رأيناها في نوم او يقظة انها تنتقل من
حال الى حال ومن شكل الى شكل فيجوز ان يكون هذا الانتقال والتشكل جائز عليها في ذاتها للطفها
ويجوز ان يكون غير منتقلة ولا متغيرة في ذاتها بل تتخيل ذلك وليس كذا في نفس الامر بل تغيب عنا
تلك هذه وتظهر صورة اخرى لحا اذا رأينا شخصا معينا من البشر ففي حالة نظرنا اليه ينقلب تلك
الصورة الى صورة الفرس او غيره من الصور ولكنه ليس ذلك قلبا بل لما كان المظهر الموجب
لمشاهدة ذلك الانسان موجودا رأيناه فاذا تغير المظهر الاول وحصل المظهر الثاني المقتضي
لظهور الصورة الفرسية غابت الصورة الانسانية سريعا وظهرت الصورة الفرسية كالبرق
الخاطف فيتوهم الرائي ان الصورة الاولى الانسانية انقلبت الى الصورة الفرسية وليس كذلك
فان البرهان قد قام على امتناع قلب الاعيان مطلقا والمثال البدني الذي يشاهده النفس الناطقة
في النوم او للفاضلين في اليقظة زعم الشيخ الالهي ان المجرد عن المادة الذي هو رب النوع
هو الفايض للمظاهر البدنية على حسب اوصاف ذلك الشخص الذي له ذلك المثال والمظهر والصور
المرئية في النوم حكمها حكم الصور الظاهرة في المرايا والتخيل في حدوثها وان كلها من فيض الانوار

لمحال صح

العقلية وهي مظاهر للنفوس الناعمة بفاض بحسب الاستعدادات والاوصاف الحاصلة المكتسبة من
الابدان ويظهر الاشقياء للتنعم بحسب اوصافه واخلاقه واذا افاضها جديدة ثم رجعت النفس الى تكميل
المظاهر الحسية بقيت تلك المظاهر المثالية باقية ثابتة في العالم المثالي او يكون مظهرا لبعض البرازخ
العلوية الفلكية وهذا امر ثالث في الامور التي تكثر بها ذلك وتجدد به الصور والاعراض المثالية
الى غير النهاية ويجوز ان يكون النفس تطلب المثال المظهري مما هنالك من الصور الموجودة فيه على ما
يليق باحوال النفس واستعدادها لذلك فان النفوس وان كانت غير متناهية من جهة الماضي والمستقبل
فالصور الشبحية البدنية والاعراض غير متناهية في ذلك العالم المثالي والعالم المثالي له طبقات
كثيرة لا يحصيها الا الباري تعالى والمبادي العقلية ولكل طبقة فيها اشخاص غير متناهية من الانواع
التي في عالمنا هذا وهذه الطبقات بعضها نورية ملذة فاضلة شريفة وهي طبقات الجنان التي يتلذذ
بها المتوسطون من اهل الجنة وهذه الطبقات ايضا متفاوتة بعضها افضل واشرف وانور وبعضها
دون ذلك وكذلك الطبقات المظلمة المولمة وهي طبقات الجحيم التي يتألم بها اهل النار متفاوتة
في شدة الظلمة والوحشة وبعضها دون ذلك فالطبقة الفاضلة من الطبقات النورية متاخمة
لعالم العقل فهي في افقه والطبقة السافلة المظلمة هي آخر الطبقات متاخمة لعالم الحس فهي في
افقه وباقي الطبقات التي لا يحصى كثرتها محصورة بين هاتين الطبقتين ولكل طبقة منها يسكنها
قوم من الملائكة والجن والشياطين غير متناه عددهم فاذا ارتقيت في السلوك الى هذه الطبقات
فكلما وصلت الى طبقة اعلى وجدتها الطف واكثر روحانية ونورية واحسن صورا واعظم لذة مما
تحتها والمقيم فيها لذاته اتم واكمل من لذات المقيم في الطبقة التي هي دونها وجميع هذه الطبقات
وان اشتركت في انها فوق الزمان والمكان الا ان الطبقة كلما كانت اعلى كانت اشرف واتم نورية
واصفى واكمل روحانية وهذا العالم الغير المتناهي لا تتناهى عجائبه ولا يمكن ان يدرك غرائبه في
هذا العالم الظلماني ولا يحيط بحقايقه على ما هو عليه الا المبدأ الاول تعالى وتقدس والمبادي
العقلية وبعض المشايخ ممن يقول بثبوت العالم المثالي يقول ان الخيال حصة من عالم المثال الجزئي
منه مجرى الجدول من النهر العظيم ويسميه الخيال المتصل ويسمي عالم المثال بالخيال المنفصل ولا باس
بتسميته الخيال المتصل جدولا بالنسبة الى عالم المثال الذي هو النهر الاعظم لانه لما كانت طبقاته كثيرة
لا يدرك واشخاصه غير متناهية ولا يدرك ايضا كثرة تراكيبه ولا تفاصيله لقصور قوى النفوس المتعلقة
عن ذلك بل لا يدرك النفوس من تلك العجايب والاشخاص الا القليل النزر فلا جرم كان الخيال
جدولا صغيرا من عالم المثال الكبير ولهؤلاء القوم كلام كثير في هذا العالم يصيبون في الاجمالات
واصل ثبوته ويخطؤن في بعض تفاصيله ويكثرون من ذكر الفروع دون الاصول فيذكرون ان في
ذلك العالم من الاشجار الهائلة الغير المتناهية من كل نوع وانواع اخرى لا يوجد عندنا ما تظل الشجرة
الواحدة منها اهل الارض واكثرها فيها من اطايب الثمار الطيبة والفواكه الحسنة الطيبة الطعوم
والروايح لكل واحدة منها اكبر من الجبل العظيم وكذلك هناك من الاطعمة الملذة المتنوعة والاشربة
المختلفة الحلوة وغيرها ما هو ملذة للشاربين فمنها ما يجري على وجه الارض كدجلة والفرات والنيل
وجيحون وسيحون مما لا يحصى ولا يدرك كثرة ومنها ما يكون في انهار صغار وكبار ومنها ما يكون
في الاواني الكبيرة والاحواض من انواع الجواهر النفيسة وكذلك قصورهم العظيمة المرصعة المعلقة [illegible]

من سائر الجواهر

من سائر الجواهر النفيسة والبساتين المزينة والانهار المطردة والاطيار المتنوعة المغردة والحور والولدان
الحسنة الجميلة الساكنين في تلك القصور والبساتين فقد يكون البستان والقصر لاحدهم اكبر مما يمشي الراكب
المجد في طوله وعرضه سنين وهذه طبقات هي نفس الجنان الذي يتنعم بها السعداء من المتوسطين وفي الجنة
لا يتمكن الكاملون من البشر من شرح عجايب هذا العالم وغرايبه فيه من النعيم المقيم للسعداء والعذاب الاليم
من النيران العظيمة المحرقة والاهوال الهائلة والحيوانات القبيحة المؤذية من الحيات والعقارب والافاعي
الواحدة كالجبل العظيم والليل البهيم والاودية المظلمة والجبال المثلجة وغير ذلك من الاشياء المولمة
للاشقيا من اهل النيران وما احسن ما وصف صلى الله عليه وسلم الجنة التي هي احد طبقات عالم المثال
النيرة بقوله فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وهذا فيه كفاية للذكي الفطن
وكذلك وصف احوال النار بقريب مما ذكرنا ولو شرعنا تفصيل بعض احوال هذا العالم العظيم لسودنا
فيه مجلدات كثيرة ولم نات على عشر عشيره فالباري تعالى واما ابدع من المبدعات وخلق من المخلوقات
اعظم واجل من ان يدركها بعقول البشر فلننته ونعرض عن هذا الامر العظيم والخطب الكريم ولما كانت الاشباح ح
المثالية الظاهرة في المرايا الصقيلة والخيالات التي تظهر نوما ويقظة ليست في المرايا ولا في القوى الخيالية
الدماغية ولا هي ايضا حالة في محل لاستغنائها بالقيام بذاتها في العالم المثالي الروحاني ولا يمكن ان يدركها
القوى الحسية الا بمظاهر فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم يظهر بها احيانا كصقالة تحصل في الهوا
او في بعض اجزاء الارض او في الماء المخصوص وقال الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انها ربما تنتقل في
مظاهرها من مظهر الى آخر قال ومنها ما يحصل ضرب من الجن والشياطين وقد شهد عنده جماعة كثيرة من
اهل دربند ومن اهل ميانج انهم يشاهدون هذه الصور كثيرا فكانوا يرونهم في مجمع عظيم مرارا كثيرة
يظهرون لهم في كل وقت الا انه لا يتصل اليهم ايدي الناس ولا شيء من جوارحهم وقد شاهد اهل الرياضات ت
والمجاهدات والخلوات احيانا اجساما مثالية غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك بل ايجاد بتدرع
بجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس ثم قال ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل على ان العوالم
اربعة انوار مجردة عقلية وانوار مدبرة والعالم الحسي بافلاكه وكواكبه وعناصره والعالم المثالي الذي
فيه الصور المعلقة المستنيرة والظلمانية ففي المستنيرة النعيم للسعداء وفي الظلمانية العذاب للاشقياء
ولكل حيوان وانسان مما في عالم المثال قوة نفس متعلقة به تعلق نفوسنا بابداننا وبعض تلك النفوس
الموجودة في ذلك العالم في اي طبقة كانت هي من نفوس البشر التي انقطع تعلقها من ابدان هذا العالم
وتعلقت بابدان ذلك العالم فان كانت الملكات التي لها فاضلة والاخلاق فيها حميدة تعلقت بالابدان
البشرية في اعلى الطبقات وان كانت الملكات والاخلاق رذيلة غير حميدة تعلقت بحسب ذلك
بما يليق بها من الحيوانات العجم المسكنة في اسفل الطبقات ويجوز ان يكون بعض تلك النفوس ليست
من النفوس البشرية التي انقطعت علاقتها من هذا العالم بل يكون من فيض العقل المجرد التي يتعلق
بايجاد بعض ما في عالم المثال ثم كل نفس ينقطع علاقته من ذلك العالم بتجرد بالكلية ويتعلق بعالم
العقل المحض او ينتقل الى تعلق الابدان التي في الطبقة العليا وهكذا ترتقي من طبقة الى طبقة بعد
ان يمكث في كل طبقة زمانا طويلا او قصيرا بحسب ما فيها من الهيئات الى ان يرتقي الى اعلى طبقات
عالم المثال ومنها يتخلص الى عالم العقل المحض فالعوالم يتصل بعضها ببعض الى ان ينتهي الى العلة
الاولى واما عناصر عالم المثال ومعادنه ونباته فالظاهر انها لا نفوس لها مدبرة لها كما هو

المحال في عالمنا هذا بل المدبر لكل نوع والحافظ له بأشخاصه الغير المتناهية هو رب النوع الذي لعالم المثال ويجوز أن يكون لها نفوس محركة لها ومدبرة لها فإنا نجد الجمادات تتحرك في النوم وتتكلم أحيانا ويصدر منها ما يصدر من الحيوانات فلا يبعد أن يتصل بها بعض النفوس الواصلة إليها إما من هنا أو من هناك فإن ذلك العالم في غاية اللطف وأحواله تخالف أحوال هذا العالم في كثير من الأشياء ومن هذه المثل المعلقة والنفوس المتعلقة بها من نفوس أهل هذا العالم تحصل الجن والشياطين والغيلان ولها مظاهر في هذا العالم تظهر بها أحيانا بحسب ما يقتضيه الاستعدادات الفلكية والحركات الكوكبية والعالم المثالي أعني الصور المعلقة ليست مثل أفلاطون فإن مثل أفلاطون نورية محضة وهي عقول مجردة عن المادة والمثل المعلقة فهي ظلمانية ومستنيرة للسعداء بيض مرد يتلذذون بها وللأشقياء سود زرق يتألمون بها وأفلاطون ومن قبله كسقراط ومن تقدمه من الحكماء كما يقولون بثبوت المثل النورية التي هي أرباب الأصنام فهم أيضا يقولون بثبوت المثل المعلقة المستنيرة والظلمانية أيضا وهم ويزعمون أنها جواهر مفارقة ثابتة في الفكر والتخيلات النفسية وقال أفلاطون إنا ندرك بسوم الجزئيات مثل النقطة والخط والسطح والجسم وهي موجودة بذاتها وكذلك توابع الجسم مفردة مثل الحركة والزمان والمكان والشكل فإنا نلحظها بأذهاننا تارة مفردة ومركبات أخرى ولها حقائق في ذواتها غير حوامل ولا موضوعات وإذا سمعت في كلام القدماء أن في الموجودات عالم مقداري غير هذا العالم الحسي وغير العقل والنفس فيه مدن لا تحصى وأنها غير متناهية فمن جملة ذلك ما سماه الشارع جابلقا وجابرصا وهما مدينتان في مدن عالم المثال لكل واحد منهما ألف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق إلا الله تعالى لا يدرون أن الله خلق آدم وذريته فالأفاضل من الأنبياء والحكماء يقرون بوجود هذا العالم فالعاقل لا يبادر إلى تكذيب ما قالوه غير ما نحن من جميع الأقوياء غزاة كثيرين يرون هذا العالم في أثناء سلوكهم ولهم فيه مآرب وأغراض في إظهار العجائب والخوارق من الكرامات والمعجزات بل البراهمة من الكهنة والسحرة وأرباب العلوم الروحانية قد يشاهدونه ويظهرون منه صورا وعجائب من الحيوانات وغرائب من النباتات والفواكه في وقتها وغير وقتها بمظاهر وطلسمات يصنعونها فإن كذبتهم بالحجة كذبوك بالمشاهدة فإن سلكت وتلطفت بالأمور الروحانية وأمعنت النظر في كتبي هذا الذي ما سبقت إلى مثله لا سيما في هذا الفصل ربما تفهم شيئا منه وقول بعض المتألهين أن الحكيم هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى فإن شاء عرج إلى عالم النور وإن شاء ظهر في أي صورة أراد وظهور الرسل من الحكماء وغيرهم في أي صورة أرادوا إنما هو في عالم المثال والأنوار المجردة من الباري تعالى والعقول والنفوس السماوية والنفوس الناطقة الإنسية المفارقة والكاملة من غير المفارقة يظهرون في صور مختلفة من المليحة والقبيحة واللطيفة والكثيفة والهائلة والضعيفة وغير ذلك من الأحوال والصفات على قدر قوة الذات التي يظهر عندها الصورة وشدة استعدادها لذلك وبحسب ما يقتضيه الوقت والحال الذي لأجله يظهر عنده المثال فقد يظهر العقل والملك تارة في صورة حسنة لطيفة ملذة وتارة في صورة هائلة مولمة وتارة في صورة قبيحة مذلة بحسب اختلاف الأحوال المقتضية للظهور في الصور المختلفة النوعية والصنفية

الفصل الثاني عشر في حقيقة إدراك الواجب لذاته والمفارقات العقلية وعلم النفوس

ظن جماعة من الحكماء القدماء كفرفوريوس وأتباعه أن إدراك ما من شأنه أن يدرك كالنفوس الناطقة هو أن يصير المدرك نفسه نفس صورة المدرك عند إدراكه له وهذا هو اتحاد المدرك بالصورة المدركة وقد سبق إبطاله بهذا إشارة من أن شيئا لا يصير بعينه شيئا آخر فإنه إن بقي الأول مع حصول الثاني فهما اثنان فلا اتحاد وإن بطل الأول وبقي الثاني أو بقي الأول وبطل الثاني فليس ذلك باتحاد لأنه لم يصر أحدهما الآخر بعينه وإن بطل كلاهما فلم يبق شيء ليصح وقوع الاتحاد عليه فعلى كل واحد من التقادير الأربعة لا يصح قولهم أن المدرك نفسه يصير نفس الصورة المدركة عند الإدراك وقد علمت أن شيئا لا يصير أن شيئا واحدا إلا باتصال أو امتزاج وتركيب وليس في الإدراك شيء من هذا فليس بطلان أحد جزئي شيء وبقاء الآخر أو بطلانهما أو بقاؤهما اتحادا حقيقيا وإن سمي اتحادا فعلى سبيل المجاز ومع كون الاتحاد والإدراك على هذا الوجه ليس باتحاد حقيقي فهو غير حاصل إلا للأجسام والأجرام دون غيرها من الجواهر والأعراض فالاتحاد من خواص الأجسام فلا يصح أن يقال في النفس الناطقة التي هي جوهر مفارق أنها تتحد بالمعقولات والمدركات التي يدركها وأما الاتحاد الحقيقي فهو كما ذكرنا أن يصير شيء واحد بعينه واحدا آخر وهو باطل بالبرهان الذي مر بلى قد يصير الأسود أبيض والماء هواء ولكنه ليس معناه أن الأسود من حيث هو أسود يصير أبيض ولا الماء من حيث هو ماء يصير هواء بل معناه أن الجسم الذي كان موصوفا بالسواد زال عنه السواد وحصل فيه البياض وكذلك المعنى في كون الماء صار هواء أن المحل للصورة المائية زالت عنه صورة المائية وحصلت فيه صورة الهوائية والمحل في الصورتين واحد غير متغير فالنفس إن حصلت ولا صورة أو حصلت الصورة ولا نفس أو بطلا فلا إدراك وإن بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وليست النفس شيئا عرضة التي فينا مما يتجدد في كل وقت بل هو جوهر واحد ثابت قبل الإدراك ومعه وبعده والصورة تحصل مع بقاء النفس فإني أعلم بالضرورة أني أنا مع الشعور ودونه فلا معنى لهذا الاتحاد الذي ذكره فرفوريوس فهذا حكاية مذهب الاتحاد وقوم آخرون من الحكماء الأوائل ظنوا أن النفوس الناطقة إذا أدركت شيئا فإدراكها إنما هو اتحادها بالعقل الفعال بحيث تصير النفوس المدركة نفس حقيقة العقل الفعال عند الإدراك وهذا أيضا باطل لما علمت أنه لا يصير شيئان شيئا واحدا إلا بأحد أمور ثلاثة إما باتصال أو بامتزاج أو بتركيب مجموعي ثم لو كان الاتحاد بالعقل الفعال صحيحا وأدركت النفس شيئا بسبب الاتحاد به فإما أن يتحد بجزء منه دون جزء فيلزم تجزي العقل الفعال أو يتحد به نفسه وهو يدرك جميع الأشياء فإذا اتحدت النفس به عند إدراك شيء واحد وجب أن يدرك النفس جميع الأشياء والقسمان باطلان فاتحاد النفس بالعقل الفعال عند الإدراك محال وأنا أقول إن ما بين الطائفتين من الحكماء المتألهين وهم القائلون باتحاد النفس بالصور المدركة أو بالعقل الفعال عند الإدراك وهؤلاء من أفاضل الحكماء المتألهين والمجردين السالكين وهم يقولون ببقاء النفوس بعد المفارقة فيكون كل واحد منها قائما بذاته وله شعور بذاته وبغيره ولكل واحد منها ابتهاجات مخصوصة ومن يقول بهذا كيف يحكم بأن كل واحد من النفوس يتحد بالصور المدركة أو بالعقل الفعال حتى يصير جميع النفوس المدركة نفس العقل الفعال عند الإدراك فيبطل التعدد والامتياز الذي بينها وهم لا يقولون بذلك فما أورده الجماعة على الاتحاد متوجه على ظاهره وهم ولا يتوجه على مقاصدهم ولطائف كلماتهم يدل على ذلك والحق أن مرادهم باتحاد النفوس بالصور العقلية أو بالعقل الفعال

الاتحاد والذي يشير اليه ارباب التجريد ومشايخ الصوفية ان النفس اذا اتصلت ببعض الانوار المجردة
في بعض الخلسات والانخلاع عن البدن فلقوة ما لحقها من الابتهاجات العقلية واللذات الروحانية
وشدة الاشراقات النورية تغيب عن ذاتها وعن شعورها بذاتها وتستولي عليها سلطان الانوار
المجردة العقلية فيفنى حينئذ عن ذاتها ويعبرون عن هذه الحالة بالاتحاد فاذا وصل السالك الى هذا
المقام وبان يتبين نوره الاضعف في النور الاشد الاقوى وسكر بلذات الانوار القاهرة وصارت
الانوار المجردة العقلية مظاهر للنفوس كما ظهرت المتصلة بها فلا يرى النفس التي هذه حالها الا الظاهر
فقط فينطق حينئذ بان ذلك المظهر حتى قال بعضهم انا الحق وسبحاني وما اعظم شاني وليس في الجبة
سوى الله وانا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته
ابصرتنا وفيه جاء في الخبر النبوي انه لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل والعبادات حتى احبه فاذا احببته
كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده الذي يبطش بها ورجله الذي يمشي عليها فهذا
ايضا اشارة الى ما ذكرنا واما في العقل الفعال فان النفس لا يتمكن من ادراك الصور العقلية حتى
يشرق نور العقل على الصور العقلية فيصير بذلك مجردة عن المادة وعلى النفس الناطقة فيستعد
بذلك لادراك تلك الصور العقلية ويكون ذلك الاشراق العقلي على النفس وشدة لمعانها
عليها والحاق نورها في نور العقل الفعال واستيلائه عليها يعبر عن هذه الحالة بالاتحاد فان النور
الاضعف يغيب في النور الاشد ولا يبقى للاضعف اثر عند استيلاء نور العقل عليه واما اتحاد النفس
بالصور العقلية فان النفس عند ادراك الصورة المعقولة لا التفات لها الى ذاتها ولا الى شعورها
بذاتها وادراكها لادراكها فهي لا يدرك الا ذلك المعقول المجرد الروحاني لا غير فكانها غابت
عن ذاتها باشتغالها بذلك المعقولات فلللطافة المدرك والمدرك وقوة اتصالها سمي ذلك
الادراك اتحادا والعاقل بالمعقول فهذا هو مراد الاوائل رضي الله عنهم من الاتحاد الذي ذكروه في
الادراك او ما هو قريب من هذا وليس مرادهم ان شيئين صارا واحدا من جميع الوجوه فان هذا
لا يقوله عاقل فضلا عن الحكماء المتالهين المؤيدين بالانوار الشارقة والالهامات الصادقة
واما المعلم الاول واتباعه الذين هم اشد بحثا ونظرا في البراهين من ساير الطائفتين من القدماء
قدموا على مسئلة علم الواجب لذاته مقدمة فقالوا ان كل مجرد قائم بذاته يجب ان يكون عاقلا لذاته
ولغيره والواجب لذاته مجرد عن المادة فيجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره اما ان كل مجرد قايم بذاته
يجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره لان كل مجرد يمكن ان يكون ماهيته معقولة لانه لا يلزم من فرض
كونه معقولا محال وكل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع ساير المعقولات وكل ما امكن ان يعقل مع
ساير المعقولات امكن ان يقارنه صور المعقولات في العقل وكل ما كان كذلك امكن ان يقارنه صور
المعقولات وكل ما كان كذلك فامكان مقارنة المعقولات لازم له اذ لو امتنع لزم انقلاب الشيء
من الامكان الى الامتناع وذلك محال واذا كان كل مجرد يمكن ان يقارنه صور المعقولات
وكل ما امكن للمجرد كان واجب الثبوت له والا لكان موقوفا على استعداد المادة فلم يكن المجرد مجردا
هذا خلف والتعقل لما كان عبارة عن مقارنة صور المعقول للعاقل وكانت المقارنة المذكورة له
واجبة الوجود ولكل مجرد عن المادة قايم بذاته بالطريق المذكور حاصلا فكان كل مجرد فهو عاقل لغيره
وكل ما يعقل غيره فانه يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الغير لان تعقله لذلك الغير عبارة

عن حصول

عن حصول ذلك الغير له وكونه متعقلا لذلك الحصول هو حصول الحصول له ولا محالة ان حصول ذلك الغير
لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له وتعقله ان ذاته عاقلة لذلك الغير عقل منه لذاته لان العلم
بالتصديق علم بتصور كل واحد من الطرفين فكل ما يعقل غيره فيجب ان يعقل ذاته وكل مجرد عن المادة
بالكلية فهو عاقل لذاته ولغيره وانت فقد عرفت ان الواجب لذاته مجرد عن المادة بالكلية قايم بذاته
فيجب ان يكون عاقلا لذاته ولما عداه من ساير الممكنات لامكان تعقله مع كل ما عداه واورد واعلى
كل واحد من مقدمات هذا الدليل منعا فقالوا انا لا نسلم ان كل مجرد عن المادة يمكن ان يعقل وانما
قولكم ان ذلك ممكن وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال قلنا لا نسلم ذلك لانا لا نعرف انه يلزم
منه محال ام لا فكم من ممكن يلزم من فرض وقوعه محال بسبب امور خارجة عن ذاته فلم يدل هذا على عدم
لزوم المحال منه في نفس الامر سلمنا ان كل مجرد يمكن ان يعقل لكن لم قلتم انه يمكن ان يعقل مع
ما عداه من ساير المعقولات فانه لا يلزم من امكان تعقل كل واحد واحد على الانفراد امكان تعقل الجميع
دفعة واحدة سلمنا ان كل مجرد يمكن ان يعقل مع ساير المعقولات لكن لا نسلم ان كل ما يمكن ان يعقل مع
غيره يمكن ان يكون مقارنة صور جميع المعقولات بمعنى حلول احدهما في الاخر لجواز ان يكون هو مع ساير
المعقولات مقارنا للعقل لا بمعنى حلول احدهما في الاخر فان اردتم بالمقارنة المذكورة حصولها في العقل
فنحن نمنع ان يكون المطلوب حاصلا من ذلك سلمنا ان كل مجرد يمكن ان يقارنه صور جميع المعقولات الا انا
لا نسلم ان كل ما يمكن للمجرد من المقارنة باعتبار ذاته وماهيته يجب له تلك المقارنة وانما يكون ذلك
لازما ان لو كان ذلك الامكان له بحسب شخصه الموجود في الخارج ونحن نمنع ان يكون الامر كذلك وهذه
الحجة انما تنتج ان الواجب لذاته انما يعقل الاشياء بحصول صورها في ذاته فيلزم ان يكون محلا للصور العقلية
المقارنة له وواجب الوجود لا يصح عليه مقارنة صورة اصلا لما سبق من البرهان وايضا فانت فقد
علمت ان من جملة المغالطات اخذ مثال الشيء مكان ذلك وهي بعينها مستعملة في هذه الحجة لانهم
جعلوا صحة مقارنة الذات المجردة لغيرها من الصور العقلية علة لصحة مقارنة صورتها لذلك الجوهر العاقل
لها فليس كل ما صح على الصورة الذهنية صح على الصورة الخارجية فانه وجب على الصورة الذهنية ان
يكون منطبعة في محل بخلاف الجوهر الخارجي الذي هذه صورته فانه لا يصح ان يكون حالا في محل اصلا
واذا كان كذلك فلم يمتنع ان يصح عليها ما لا يصح على ذلك الجوهر وبعض من احتج بهذه الحجة المذكورة اجاب
معتذرا عن هذا الايراد بان الصورة الادراكية كان لها استعداد المقارنة قبل حصول المقارنة
ويمتنع ان يكون المقارنة شرطا في حصول ذلك الاستعداد لان حصول استعداد الشيء سابق على
ذلك الشيء الا انه يقع ذلك الشيء ثم يحصل استعداده بعد ذلك ثم ان امتياز الصورة الذهنية عن
الماهية الخارجية ليس الا لكون هذه الصورة ذهنية وتلك الماهية خارجية ومعنى كونها ذهنية
ليس الا كونها مقارنة للعاقل فاذا كان الاستعداد الذي للمقارنة سابقا على المقارنة وذلك
يدل على كون الاستعداد للماهية مطلقا فيكون تلك الماهية مستعدة للمقارنة لذاتها لا لامر آخر
فيجب ان يكون استعداد المقارنة ملازما لها دائما على اي حال كانت سواء كانت في الاعيان او في الاذ ثمان
والقائل ان يقول على هذا الاعتذار انه لو كان ما ذكره صحيحا لجاز ان ينقلب الجوهر في نفسه عرضا وكان
باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان صورة الجوهر الموجود في الخارج الحاصل في الذهن بعد ان كان
حاصلا فيه يكون له استعداد الحصول في الذهن وذلك الاستعداد لا يكون بسبب انطباعها في الذهن

بل الحق ان انطباعها في الذهن انما هو بسبب الاستعداد الذي بقي مع الانطباع بعين ما ذكره بهذا
المقدار فالاستعداد والحصول انما هو في الذهن والانطباع فيه انما هو للماهية مطلقا وحينئذ يجوز على
الماهية الجوهرية الموجودة في الخارج ان يكون منطبعة في الذهن بعد ان كانت قائمة بذاتها وذلك
يقتضي انقلاب الجوهر عرضا وذلك ظاهر البطلان فاعتذاره فاسد واما ثانيا فهو بين البطلان ايضا
وقد يجيبون عن اصل الحجة المذكورة التي لهم بوجوه اخرى غير هذين الجوابين منها منع صحة التعقل
بامكان المقارنة وغير ذلك من الوجوه التي لا يليق تطويل الكتاب بها بعد حصول المطلوب وكان بعضهم
سلك في كيفية علم الواجب الحق بالاشياء مسلكا آخر غير المسلك الاول الذي ذكرناه وهو صحيح اجمالا الا
انهم افسدوه بتفصيلاتهم فقالوا ان الواجب لذاته مجرد عن المادة قائم بذاته وهو غير غايب عن ذاته
وكل ما كان كذا فهو معقول لذاته من غير افتقار الى عقل يجعله معقولا كما هو الحال في تجرد الصورة الانسانية
والفرسية وغيرهما عن المادة ثم تعقل بعد ذلك بل واجب الوجود كما هو مجرد عن المادة لذاته ثم
فهو معقول لذاته صح
انه يلزم من كونه معقولا لذاته ان يكون عاقلا لذاته لان كل معقولية لا بد لها من عاقلية فيرجع حاصل
عاقليته ومعقوليته الى تجرد ذاته عن المادة وعدم غيبته عنها ويلزم من ذلك ان يكون الواجب
لذاته في الاعيان عاقليته نفس معقوليته فهو لا محالة عقل وعاقل ومعقول باعتبارات ثلثة ومع ذلك
فهو سبحانه وتعالى بسيط واحد غير متعدد ولا متكثر في الاعيان بوجه من الوجوه واما في الاذهان
فيمكن فيه التفصيل المذكور وانت تعرف ان عدم الغيبة والتجرد عن المادة سلبي ثم قالوا ان الواجب
لذاته يعقل جميع الاشياء لانه اذا عقل ذاته المقدسة يلزم من ذلك ان يكون عاقلا للوازم ذاته
على سبيل الاجمال لان العلم بلوازم ذاته منطو في تعقله لذاته فانا اذا تعقلنا الانسانية تعقلنا
لوازمها كالناطقية والضاحكية والكاتبية على سبيل الانطواء في تعقل الذات قالوا وفرق بين ان
يكون العلم حاصلا للعاقل على سبيل التفصيل وبين كونه حاصلا بالقوة مع قوة استحضاره متى
شاء من غير ان يكون الصورة حاصلة ان الانسان الفاضل اذا اورد عليه مسائل كثيرة دفعة وجده
فيحصل لذلك الانسان علم اجمالي بجواب تلك المسائل كلها ثم يأخذ بعد ذلك بتفصيلها شيئا فشيئا
الى تمام تفاصيل الاجوبة والعلم الاجمالي علم واحد بامور متعددة كثيرة وفرقوا بين هذا العلم الاجمالي
الواحد الحاصل بعد السؤال وبين علمه الذي بالقوة قبل السؤال بان العلم الاجمالي ليس هو علما بالقوة
كما هو الحال قبل السؤال فان كل عاقل يفرق بين الحالين فان قبل السؤال بالقوة المحضة وبعد السؤال
يكون له علم بتلك الاجوبة على سبيل الاجمال دون التفصيل فالواجب لذاته يعلم ذاته ويعلم ما عداه
من الاشياء اللازمة لذاتها بانطوائها في علمه بذاته وفي هذه الطريقة قدح لانهم اثبتوا كونه معقولا
بواسطة كونه مجردا عن المادة لا غير وهذه الحجة يرجع حاصلها الى قياس من الشكل الثاني مركب من
موجبتين وصورته هكذا الذات القائمة بنفسها الغير المجسمة مجردة عن المادة والمعقول من الصورة
بالفعل ذات مجردة عن المادة وينتج المقدمتان ان الذات القائمة بنفسها الغير المجسمة معقولة
وانت فقد عرفت ان احد شرائط الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالكيف وهذا غير لازم فان المعقول
مع التجرد على رأي هؤلاء انما هو معقولات بسبب الانطباع في جوهر عاقل واما الجوهر المجرد الموجود
في الخارج فيمتنع ان يكون منطبعا في جوهر اصلا فلا يكون معقولا بالفعل في نفسه وان سماه مسمى
باعتبار مطابقته لما في الجوهر العاقل من الصور معقولا فذلك على سبيل المجاز واما هو في ذاته فلا يكون

معقول

معقولا في نفسه لنفسه وحينئذ فيفتقر هذا الى بيان آخر ومن المهملات التي في هذه الحجة انهم جعلوا علمه
عبارة عن ذاته المجردة عن المادة وعدم الغيبة عن ذاته فحسب وهما قيدان سلبيان فيمتنع ان يكون ان
علما باشياء كثيرة غير ذاته وذلك ان علمه بالاشياء الكثيرة اللازمة لذاته يفتقر الى اضافات كثيرة له
اليها وسلب المادة وعدم الغيبة لا يلزمهما الاضافات الى الاشياء الكثيرة ثم مفهوم كون الشيء مجردا
عن المادة او كونه غير غايب عن ذاته غير مفهوم كونه عالما باشياء كثيرة لازمة لذاته فالعلم الذي له
بالاشياء الكثيرة يفتقر الى اضافات كثيرة غير لازمة للسلبين المذكورين ومن المهملات المذكورة
في هذه الحجة قولهم ان علمه بالاشياء الكثيرة اللازمة له منطو في علمه بذاته كلام ليس بصحيح فان علمه سلبي
عنده اذ هو عبارة عن تجرده وعدم الغيبة فكيف يندرج العلم بالاشياء الكثيرة المحتاجة الى اضافات
كثيرة في السلب الذي لا يلزمه اضافة اصلا ثم ان الضاحكية شيء غير الانسانية وهي لازمة لها والعلم بها
غير العلم بالانسانية وحينئذ لا يكون العلم بالضاحكية منطويا في العلم بالانسانية فان الانسانية ما دلت
عليها الا بالالتزام وهي دلالة خارجية فيحتاج العلم بكل واحد منهما الى صورة غير الصورة الاخرى واذا
كان كذلك فالواجب لذاته لوازمه كثيرة والعلم بذاته غير العلم بكل واحد من تلك اللوازم التي هي لاحقة
تبعا للذات فيكون علمه بها تبعا للعلم بذاته ويلزم من ذلك ان يكون في ذاته تعدد وكثرة بحسب
العلم باللوازم الكثيرة وذلك محال لما علمت انه واحد من جميع الوجوه واما مثال الجواب الاجمالي الذي
ذكروه في الفرق بين العلم التفصيلي لجواب المسائل المذكورة وبين العلم الذي بالقوة بتلك المسائل
قبل السؤال وبين العلم الاجمالي بالجواب بعد السؤال فوجد الانسان علما بجوابها ليس بصحيح فان ما يجده
الانسان من نفسه من الجواب عند عرض المسائل المذكورة انما هو علم بالقوة لانه يجد من نفسه قدرته و
ملكة الجواب لتلك المسائل لا غير واما القوة التي له قبل السؤال بالجواب فهي وان كانت قوة الا ان
القوة التي بعد السؤال اقرب من هذه القوة التي قبل السؤال فان القوة لوجود الشيء لها مراتب
والانسان الذي يطلب منه الجواب لا يكون عالما بجواب كل واحد من تلك المسائل على التعيين الا اذا حصل
عنده صورة كل واحد منها على الخصوص والواجب لذاته قد علمت انه منزه عن حلول الصور فيمتنع
ان يكون علمه بالاشياء على هذه الوجوه ولئن سلمنا حصول العلم الاجمالي ولكن لا نسلم ان العلم الاجمالي
يحصل بجواب المسائل واحد فان المسائل المذكورة لا يصح ايراد اجوبتها دفعة واحدة وانما تورد
واحدة بعد اخرى الى اخرها فيحصل لجواب كل مسئلة اجمال غير الاجمال الذي للمسئلة الاخرى ويكون
لا محالة لكل اجمال صورة غير الصورة الحاصلة من الاجمال الآخر وذلك في حق الباري تعالى على ما
علمت محال فقد وقع هذا القائل فيما هرب عنه فلما رأى المتأخرون ما في هذه الطريقة من الخلل و
المهملات عدلوا عنها الى طريقة اخرى بعد ان كانوا اطنبوا في تلك الطريقة المعدول عنها تفصيلا
وتفريعا وكانت الطريقة المعدول عنها اجمالا اصلح من الطريقة المعدول اليها وانما شوشوها بالتفاصيل
والامثلة واما الطريقة التي عدلوا اليها فانها فاسدة مختلة بالكلية لا يمكن تصحيحها بوجه
من الوجوه فقالوا ان الواجب لذاته يعلم ذاته بذاته ويعلم ساير الموجودات الممكنة بحصول صورها
في ذاته فذاته فيها صور جميع الموجودات الكثيرة قالوا ولما كانت هذه الكثرة من الصور الحاصلة
في ذاته اللازمة لها خارجة عن حقيقة ذاته فهي كثرة تابعة للذات لا داخلة في ذاته ويقررون ذلك
بانه تبارك وتعالى لما عقل ذاته بذاته وكانت ذاته المقدسة علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة لسبب

تعقله لذاته بذاته ويكون تعقل تلك الكثرة لازم معلول لذاته وصورها التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه
المترتبة متأخرة عن ذاته لان المعلول وجوده متأخر عن وجود العلة فلا يكون ذاته متقومة بتلك
اللوازم المعلولة باسرها بل يكون واحدة في ذاتها ويكثر اللوازم والمعلولات سواء كانت متقررة في
الذات او كانت مباينة لها لا يقدح في وحدة علتها الملزومة فالواجب لذاته لا يزول وحدته بكثرة
الصور المتقررة في ذاته فهذا حاصل ما ذكروه لكنهم لم يصرحوا بهذه الطريقة الا في قليل من الكتب ولم اجد
انا هذا الا في كتاب الاشارات للشيخ الرئيس فقط وقد يذكرون في بعض المواضع بعبارة اخرى فيقولون
ان الواجب لذاته اذا عقل ذاته فانه تعقل لوازم ذاته وهذه اللوازم المعلولة وان كانت اعراضا حالة
في ذاته الا ان ذاته المقدسة لا تتصف بتلك اللوازم والاعراض ولا ينفعل عنها ذاته ويصرحون بذلك
في بعض كتبهم فيقولون بانه لا يمتنع ان يكون ذات الاول تعالى محل للاعراض المختلفة من غير ان يكون منفعلة
عن الاعراض وقد يمثلون ذلك بقولهم ان نسبة المعقولات الى الواجب لذاته بحسب نسبة بيت تخيله
انسان ثم بنى البيت بحسب ذلك التصور الا ان الفرق بين الانسان وبين الواجب لذاته ان الانسان
يفتقر في بناء البيت الى استعمال الجوارح والالات وفي الواجب لذاته يكفي في وجود غيره من الممكنات
نفس التصور ولقائل ان يقول على هذا الكلام الذي لا حاصل له ان الواجب لذاته اذا كان في ذاته
صور جميع الموجودات الممكنة الكثيرة فكيف لا يخل ذلك بوحدته وكيف لا يتصف بها وهي اعراض
حالة في ذاته متقررة فيها والماهيات باسرها انما اتصفت بصفاتها لكون الاعراض المتصفة بها حالة
فيها فهي محل لها فيقال للجسم انه ابيض او اسود او حلو او متحرك لحلول هذه الاعراض من البياض
والسواد والحلاوة والحركة وغير ذلك من الاعراض فيه ثم كيف يكون الذات الواجبة محل للاعراض
الكثيرة وهو غير منفعل عنها وليس بصحيح ظنهم ان الانفعال انما يقال فيما يصح فيه التجدد وكما يفهم ذلك
من مقولة ان ينفعل فان الانفعال التجددي وان كان ممتنعا على الواجب لذاته فالانفعال مطلقا
كيف كان ممتنع عليه ايضا ونفس قبول صور الموجودات التي هي اعراض حالة في ذاته نفس الانفعال
فيمتنع ان يكون في ذاته شيء من الصور والاعراض ولئن سلمنا عدم انفعاله عن تلك الاعراض الحالة
فيه ولكن يلزم غيره من حلول الاعراض في ذاته تعدد جهة اقتضاء الفعل والقبول كما عرفته عند الكلام في
صفاته انه لو كان له صفة حقيقية حالة فيه لزم ان يكون الفعل بجهة والقبول باخرى فيكون فيه جهتان
مختلفتان فلا يكون واحدا حقيقيا هذا خلف فان كان قلت لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مع سلب
المادة علة لادراك ذاته ويكون ذاته مع ادراكها علة لادراك لازمه وحينئذ يكون ذاته باعتبار
سلب المادة علة للصور وذاته باعتبار ادراكها لنفسها علة لادراك معلولها وحينئذ لا يلزم
المحذور المذكور من التكثر وتعدد جهات الفعل والقبول لانا نقول انه سيظهر فيما بعد ان الواجب
لذاته يدرك ذاته بذاته من غير صورة لذاته في ذاته ولا شك لا باعتبار صفة زائدة على ذاته وكذا
كل مجرد عن المادة واذا لم يكن هناك الا ذاته وسلب المادة وعدم غيبته عن ذاته يكون الواجب
لذاته مبدأ لحصول الصور في ذاته ان كان على ما يقال انه اذا علم ذاته لزمه ان يعلم لازم ذاته فيكون
العلم باللازم تبعا للازم فيتقدم لا محالة اللزوم على العلم باللزوم فيكون علمه بلازمه متوقفا على لزوم
لازمه فلا يصح قولهم ان علمه بالاشياء علة لحصولها عنه في الاعيان وان الصور التي في ذاته يكون
معلولة للزوم اللازم عنه فلا يتمشى ما ذكروه ومع ذلك يلزم المحذور السابق وهو ان يكون في ذاته

جهتا فعل

جهتا فعل وقبول وذلك باطل فان قيل بان حصول صورة في ذاته يتقدم على لزوم ما يلزم بالعلية
حتى انه لولا حصول تلك الصورة المقارنة لما امكن وجود اللازم المباين فيقال لو كان كذلك لم يكن
ذات الواجب لذاته مع تجردها وحدها علة لتلك اللوازم المباينة بل يكون الذات المجردة مع الصور علة
للوازمها مع انه يلزم من حصول الصور في ذاته كيف كانت سواء تقدمت على اللازم المباين او لم يتقدم ان
يكون في ذاته جهتا فعل وقبول ولا يجوز ان يقال انه لما عقل ذاته عقل لازم ذاته المباين لان لزوم
اللازم المباين انما هو لتعقل صورة زائدة على رأيهم ولا يجوز ان يقال ايضا ان سلب المادة هو العلة
لخروج الواجب لذاته الى الفعل لحصول صورة فيه فيكون ذاته قابلة للصور فقط ويكون ذاته مع السلب
او السلب وحده فاعلا لها فانه لو كان كذلك لزم ان يكون السلب افضل واشرف من ذاته لكون الذات
الواجبة ليس لها الا القبول فحسب والسلب هو العلة لحصول الصور وكيف يكون السلب اشرف من الذات
الواجبة الوجود وذلك محال بقول عاقل ولان الصورة الاولى التي في ذات الواجب لذاته اذا كانت
مع ذاته تعالى علة لحصول اللازم المباين الموجود في الاعيان ثم يكون تلك الصورة مع تلك الذات
الواجبة علة لحصول صورة اخرى ثابتة في ذاته ايضا وح يلزم ان يكون الواجب لذاته سبب
حصول الصورة الواحدة وبجهة الواحدة التي في ذاته يفعل فعلين ومع كون ذلك مستحيلا على ما مر
يلزم ان يكون منفعلا عن الصورة الاولى التي في ذاته ويكون ايضا علة لاستكماله بحصول الصورة ثابتة
في ذاته ولا يمكنهم ان يقولوا ان الصورة الحالة في ذاته تعالى ليست كمالا له لاعترافهم بان الصورة
الحالة في ذاته ممكنة الوجود وهي بالفعل لا بالقوة فامتناع تلك القوة ووجود الصورة بالفعل
يكون كمالا له فان عندهم ان الصورة التي في ذاته لا يوجب نقصا في تلك الذات فاذا فرضنا تلك
الصورة معدومة وكانت بالقوة في تلك الذات الواجبة كان ذلك نقصا فيها فاذا زالت القوة
وحصلت الصورة بالفعل زال ذلك النقص وعرض النقص بكل ويلزم من ذلك ان يكون الصورة
الاولى التي هي علة لحصول الصورة الثانية مكملة لذات الاول تعالى وذاته مستكملة بها ولا شك
ان المكمل من حيث هو مكمل اشرف وافضل من المستكمل من حيث هو مستكمل وكل ذلك محال فالحق
ان القول باثبات الصور في ذات الواجب لذاته فاسد بالكلية لا يمكن تصحيحه بوجه من الوجوه اذ
يلزم ان يكون الذي افاده تلك الصور اشرف منه وقد عرفت انه لا ذات اشرف ولا اكمل
في الوجود من ذات الاول تعالى فهذه مجموع الطرق التي ذكرها الحكماء المتقدمون والمتأخرون
في علم الواجب لذاته وحاصل افكارهم وهي كما ترى لا يسمن ولا يغني من جوع وهي مخالفة للمسالك
من ارباب الكشف والذوق واما الشيخ الالهي قدس الله نفسه وروح رمسه فقد فتح الله عليه طريقة بلغ
لطيفة حسنة وهي محض الحق ونفس الصدق وهي موقوفة على معرفة المجردات واشراقاتها والاشراق
على علم النفس ومكاشفاتها وهو العلم المخزون والسر المصون الذي لا يطلع عليه الا الفحول من اهل
الحق وهذه الطريقة لا مزيد عليها في الحسن والجودة وقبل الشروع فيها يجب ان يقدم على ذلك مقدمة
وتلك المقدمة هي في بيان كيفية معرفة الانسان بنفسه ثم يرتقي من علم النفس الى كيفية علم الواجب
الحق بنفسه وبغيره ومعرفة علم المبادي العقلية فنقول كل من رجع الى ذاته ممن له ادنى بصيرة يعلم
انه يدرك ذاته وهو غير غائب عنها فلا يخلو اما ان يكون ادراكه لذاته بنفس ذاته او بغيرها لا جائز
ان يكون ادراكها لذاته بغيرها لوجهين الاول ان ذلك الغير المدرك للذات عند ادراكه للذات

يكون قد ادرك غيره وكل من ادرك غيره فلا بد ان يدرك بالفعل انه هو الذي ادرك ذلك الغير وذلك
هو ادراك منه لذاته وكل ما هو غير النفس اذا ادرك النفس يكون قد ادرك ذاته ولا يجوز ان ذلك
الغير المدرك جسمانيا لانه يمتنع عليه ادراك المجرد فانه قد بين تجرد النفس الناطقة والمدرك للمجرد لا بد
وان يكون مجردا ونحن لا نعني بالنفس الا ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره المجردين لا التي لا يدرك ذاتها
ثم ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره المسمى بالنفس يعود الكلام اليه في انه هل يدرك ذاته بذاته او بغيرها لا
جائز ان يكون بغيرها والا لعاد الكلام الى ذلك الغير ايضا ولزم التسلسل وذلك محال فتعين ان يكون ادراك
النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها وذلك هو المطلوب الوجه الثاني في ان ادراك النفس لذاتها بذاتها
لا بغيرها ان كل انسان ممن له ادنى ذكاء وفطنة اذا رفض الشواغل البدنية زمانا ورجع الى ذاته فانه
لا يشك انه هو المدرك لذاته بذاته لا ان غيره هو المدرك لها قطعا وهذا الحكم من البديهيات التي لا يحتاج
الى اقامة برهان وانما يكفي في ذلك التنبيه والاخطار بالبال فحسب فيكون الانسان هو المدرك لذاته
بذاته لا بغيره هو من العلوم البديهية عند المستبصرين او من البديهية التي تحتاج الى التنبيه عند غيرهم واذا
عرفت ان النفس الناطقة هي المدركة لذاتها بذاتها فاما ان يكون ذلك الادراك الذي لها لذاتها بحصول
اثر لذاتها في ذاتها او لا بحصول اثر والاول وهو ان يكون ادراكها لذاتها بذاتها بحصول اثر لذاتها
في ذاتها فاما ان يكون ذلك الاثر مطابقا لذات النفس او غير مطابق فان لم يكن ذلك الاثر مطابقا
لذات النفس فليست صورتها فلم تكن النفس مدركة لذاتها وان كان ذلك الاثر مطابقا لذات النفس
فهو صورتها لكن النفس الناطقة لا يجوز ان يكون ادراكها لذاتها بصورة لوجوه الاول ان الصورة
التي في النفس ليست بعينها هي النفس بل هي مثالها وصورتها وهي زائدة على ذات النفس ومثال
النفس وصورتها ليست هي النفس فلو كان الادراك بالصورة والمثال لزم ان يكون ادراك
الانانية هو بعينه ادراك ما هو هو وان يكون ادراك ذاتها هو بعينه ادراك غيرها وذلك محال
لان كل مدرك لذاته انما هو مدرك لعين ما به انانيته لا للصورة المطابقة لتلك الانانية فليس
ادراك النفس لذاتها بالصورة والمثال بخلاف الامور الخارجية التي ادراكها بالصورة والمثال لكون
المثال ومثاله ذلك المثال كل منهما هو الوجه الثاني انها لو ادركت ذاتها بالصورة والمثال وبالجملة بامر
زايد على ذاتها ان علمت ان ذلك الشيء مثال ذاتها او صورة ذاتها فيكون لا محالة قد ادركت
ذاتها لا بالمثال وان لم يعلم ان ذلك الشيء مثال ذاتها فلم تكن تعلم ذاتها وقد فرضناها عالمة هذا
خلف الوجه الثالث ان النفس الناطقة لو ادركت ذاتها بالصورة فلا تلك الصورة اما ان يكون يخلو م
صورة للنفس من حيث هي نفس مطلقة او صورة لها من حيث هي نفس متخصصة بصفات زائدة
يميزها عن غيرها من النفوس الاخرى لا جائز ان يكون ادراكها لذاتها بصورة مطلقة والا لما كان
ادراكها لهذه النفس المتخصصة من حيث هي هذه النفس المتخصصة ادراكا لها من هذه الجهة ونحن
نتكلم في ادراك النفس لذاتها من حيث الجهة المتخصصة فليست النفس مدركة لذاتها بصورة مطلقة
ولا جائز ان يكون مدركة لذاتها بصورة متخصصة لان كل صورة في النفس كيف كانت فانها كلية
بسيطة كانت او مركبة من اشياء يجتمع في الكثرة من تشخص واحد في الاعيان او كانت غير مجتمعة الا
في تشخص واحد كالاشياء البسيطة في الذهن من ماهية وصفات لا يطابق الا شخصا واحدا في الاعيان
واذا كان صورة المجموع المركبة من تلك الاشياء الكلية فكل واحد مما تركب منه ذلك المجموع كلي ايضا

لانه غير مانع من وقوع الشركة لذاتها وان امتنعت الشركة فيه فذلك لمانع اخر غير المفهوم وذلك كما يعرف
زيد بانه الطويل الابيض ابن عمرو وعلى وجه لا يكون تلك الكليات مجتمعة في غيره فان التشخص انما يعلم
باسبابه فانه يكون كليا فان الماهية وان اعتبر فيها الف قيد فانها لا يخرج عن كونها كلية واذا كانت
الصورة التي في النفس البسيطة والمركبة واجزاؤها كلية فلا يتصور ان يدرك بتلك الصورة الكلية
النفس المتخصصة المحسوسة وهي التي يمنع وقوع الشركة لذاتها فعلم ان ادراك النفس لذاتها لا يمكن ان
يكون بصورة لا كلية ولا جزئية فان قلت لم لا يجوز ان يكون النفس يدرك ذاتها بصورة هي مفهوم
انا وهي بهذا المعنى يمنع وقوع الشركة لذاتها وحينئذ لا يكون تلك الصورة كلية بل جزئية فتصح
ان يدرك بها النفس الناطقة الجزئية قلت مفهوم انا من حيث مفهوم انا لنفس تصور معناه لا يمنع
وقوع الشركة فان لفظ انا وان كانت جزئية الا انك قد عرفت في المنطق ان الجزئي من حيث
هو جزئي كلي ايضا واذا كان مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا كليا فلا يصح ان يدرك به النفس
الجزئية وكذلك الحكم في لفظة هو وهذا ونحن وما اشبهها لها معاني كلية لانا اذا اعتبرناها من
حيث مفهوماتها المجردة فقط مع قطع النظر عن الاشارات الجزئية كانت كلية فان هذه الالفاظ
وان كان الواضع قد وضعها اشارات الى امور جزئية فهي في انفسها لها معاني كلية وان كان
المشار اليه لا محالة جزئيا فان الفاظ الاشارات اذا لم يشر اليها بالاشارات الجزئية حتى يتخصص
بذلك كانت كلية فظهر مما ذكرنا ان المفهوم من الفاظ الاشارات اذا اخذناها في الذهن من حيث لها
ذلك المفهوم كانت كلية واذا اخذناها من حيث انها يشار اليها اشارة جزئية كانت جزئية لا كلية
فالنفس الناطقة لا يدرك ذاتها لا بغير اثر ولا باثر زائد على الذات كيف ما كان فهي مدركة ذاتها
بذاتها لانها نفس الظهور والنورية فظهورها لذاتها لا يمكن ان يخفى لان ما ذاته نفس الظهور و
النورية كيف يتصور غيبوبته عن ذاته فالنفس المدركة لذاتها بذاتها هي العقل والعاقل والمعقول
واعلم ان النفس الناطقة وان كانت يدرك ذاتها بذاتها لا بصورة ومثال فانها ايضا يدرك
امورا اخرى لا بالصورة والمثال بل بمجرد حضور ذلك الشيء لها من ذلك انها يدبر البدن
الجزئي ويتصرف فيه تصرفات مختلفة فهي لا محالة مدركة له ولا يجوز ان يكون ادراكها للبدن
بحصول صورته فيها فان كل صورة في النفس فهي كلية ويمتنع ان يدرك بتلك الصورة
الكلية التي فيها ذلك البدن الجزئي ونحن نعلم بالضرورة ان كل واحد منا يدرك بدنه الخاص و
يحركه ويتصرف فيه فليس ادراكه له بصورة منطبعة فينا ومن ذلك انها يدرك وهمها وخيالها
وجميع قواها البدنية اذ لو لم يدركها لم يمكنها استعمالها ولا تصرفها فيها والوهم لا يدرك ذاته و
لا القوى البدنية ايضا لا يدرك شيء منها نفسه والوهم وان انكر نفسه وغيره من القوى فهو والقوى البدنية م
غير جاحد لاثاره واثار سائر القوى فاذا كنا نحن مدركين لهذه الاشياء غير غافلين عنها مع
استحالة ادراك القوى البدنية ذلك فالنفس هي المدركة لجميع هذه الاشياء على وجه جزئي
وادراك النفس لهذه القوى المذكورة لا يجوز ان يكون لصورة منطبعة في ذاتها لما علمت
ان كل صورة في النفس فانها كلية فكيف يدرك بها القوى الجزئية التي ندركها نحن ادراكا جزئيا
ونتصرف فيها تصرفا جزئيا ولولا ان النفس لها اطلاع على الجزئيات لم يمكنها استخدام المفكرة
التي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود والوسطى والمتخيلة وغيرها من القوى الجسمية لا يدرك ذاتها

ولا لبعضها بعضا ولا الكليات العقلية اصلا فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف ركبت المقدمات
وفصلها وكيف انتزعت الكليات من الجزئيات وفيما ذا تستعمل المفكرة وكيف تأخذ الصور الجزئية من الخيال
وما ذا يفيدها تفصيل الجملة وكيف تستمد بالافكار الخاصة والمواد الخاصة للعلم بالنتيجة ولو علمنا المتخيلة
وغيرها من القوى بالصورة المنطبعة في النفس وهي كلية لم يمكننا معرفة هذه القوى البدنية وتعرفاتها التي
المذكورة لكن كل واحد منا يدرك بدنه الخاص ووهمه ومتخيلته وسائر قواه البدنية على وجه جزئي وكذلك
يدرك ما في تلك القوى او ما يظهر فيها وما هو حاضر لها كل ذلك لا بصورة ومثال فان هذه الاشياء كلها حاضرة
للنفس اما في الوجود الخارجي او في بعض تلك القوى على انها مظاهرها فالنفس يدرك ذاتها بذاتها ويدرك
بدنها الخاص ووهمها وخيالها وسائر قواها وما يظهر فيها لا بصورة ومثال وذلك ما اردنا بيانه ومما يستدل
به على ان النفس لها ادراكات لا يفتقر فيها الى حصول صورة غير حضور ذات المدرك ان كل انسان يشعر بتفرق
الاتصال ويتألم به وليس ذلك بان تفرق الاتصال يحصل له صورة في ذلك العضو او في غيره من الاعضاء
او القوى بل الذي يدركه هو نفس تفرق الاتصال فحسب فهو الاثر المحسوس بذاته لا بحصول صورة ومثال
يحصل منه والمشاؤون سلموا ان تفرق الاتصال يدرك لا بحصول صورة واعترفوا ايضا ان الصورة قد
يحصل في آلة البصر ولا يشعر بها النفس لاستغراقها في افكارها واحوالها فاذا التفتت النفس اليها بعد ذلك
ادركها فعلم ان من المدركات ما يكفي في ادراكها نفس حضورها للنفس او حضورها لما هو حاضر لها كالقوى البدنية
مع التفات النفس الى ذلك الشيء المدرك عند ما يدرك مشاهدة والمشاهدة ليست بصورة كلية
بل بصورة جزئية فاذا حصل المبصر في مقابلة البصر مع ارتفاع الحجاب حصل للنفس اشراق حضوري على ذلك
المبصر فيدركه النفس لحضوره لا بصورة ومثال منه في النفس ولا بصورة كلية بل بصورة جزئية مشاهدة
وكذلك الحال في الصورة الخيالية والمنامية والصور التي يراها ارباب الكشف والذوق كلها يدرك بالحضور
الاشراقي فحسب وانت فقد عرفت ان الرؤية مما لم يكن بالشعاع ولا بالانطباع ولا بالاستدلال ان يعتقد الشيخ
المرئي كذي وبالجملة لا بدخول شيء في البصر ولا بخروج شيء منه فيجب عليه الاعتراف بان الابصار انما هو
بمجرد مقابلة المبصر للعضو الباصر فيقع حينئذ للنفس اشراق حضوري على ذلك الشيء فيدركه بالضرورة
عند ذلك من غير صورة ولا مثال فيجب على الانسان الفاضل ان يعترف على كل واحد من هذه الطبقات
المذكورة بوجود العلم الاشراقي الحضوري فكل واحد من النفوس المجردة عن المواد اذا عرفت هذا فاعلم
ان من عرف التعقل بانه عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة فهو اجود ممن عرفه بانه حضور
الشيء للذات المجردة عن المادة فان عدم الغيبة يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره لان كل مجرد قائم بنفسه
لا يغيب عن ذاته كما انه لا يغيب عنه غيره واما التعريف الثاني للتعقل بحضور الشيء للذات المجردة عن
المادة فلا يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره فلا يقال ان الشيء الفلاني حاضر عند نفسه بل يقال انه حاضر
عند غيره فالتعريف الاول لعمومه لذاته ولغيره اصح من التعريف الثاني ثم التعقل ينقسم الى ما يمكن ان
يكون غائبا عن الذات الى قوة احيانا كالكثير من الاشياء الغائبة عن ادراك النفس والى ما لا يمكن ان يكون
غائبا عن ذات الى فعل كادراك كل مجرد عن المادة من النفوس والعقول ذاته المخصوصة دائما فان
كل مجرد فانه يدوم ادراكه لذاته بدوام ذاته ولكن لا يلزم من دوام تعقل ذاته بدوام وجود ذاته
ان لا يكون متعقلا لغيره بل يجب ان يكون مع دوام تعقله لذاته تعقله لغيره كما هو الحال في المبادي
العقلية والنفوس الكاملة فان كل واحد منها مع دوام تعقل ذاته يتعقل سائر المجردات العقلية دائما

وكلما كان

وكلما كان التجرد عن المادة اتم واقوى كان الادراك اظهر وافضل ولهذا لما كان العقل اشد تجردا عن النفس
كان ادراك العقل اقوى واشد من ادراك النفس وكذلك يختلف ادراك النفوس بحسب اختلاف تجردها
وميلها الى القوى البدنية وانغماسها في ذلك وقوة تعلقها مع البدن وارتفاعها عنه وعن قواه وميلها
الى الجهة العالية وانت يمكنك ان تعرف حقيقة هذا عند الاعتبار وتجردها فبقدر قوة تجردها عن المادة وشدة
ادراكها لذاتها وبقدر شدة حضور الغير لها وانكشافه يقوى ادراكها لغيرها واذا كان الشيء غائبا عن النفس
فيشترط في ادراكه ان يحضر عندها اما بذاته او بصورته ومثاله فان كان حاضرا بذاته فيدركه بمجرد الحضور الاشراقي
كما ذكرنا وان كان حاضرا اليها بصورته فالمدرك بتلك الصورة اما ان يكون جزئيا او كليا فان كان جزئيا
فادراكه انما هو بحصول صورته في قوى جسمانية حاضرة للنفس المدركة كادراك زيد الغائب عنا بصورته
وان كان المدرك بالصورة كليا فلا يصح ان يدرك بحصول صورته في قوة جسمانية لان الكليات يمتنع
انطباعها في الاجسام وقواها فيجب ان الصور الكلية حاصلة في ذات النفس الناطقة ويكون المدرك
هو نفس الصورة الحاضرة سواء كانت في النفس او في القوى الجسمانية ولا يكون المدرك ما خرج عن التصور
مما يطابقه الصورة الحاصلة فان الخارج عن التصور لا يكون مدركا بالقصد الاول وان قيل انه مدرك
فهو بالقصد الثاني والنفس الناطقة يدرك بكل واحد من هذه الطرق الثلثة عدة من المدركات فيدرك
ذاتها وبدنها وقوى بدنها والاشياء الحاضرة عندها بمجرد الحضور الاشراقي ويدرك الجزئيات الغائبة
عنا بالصور الجزئية الحاصلة في قواها ويدرك الكليات العقلية بالصور الحاصلة في ذاتها وانت اذا
امعنت النظر في هذا وجدت الادراك بالصورة سواء كانت كلية او جزئية راجعا الى الادراك الحضوري
الاشراقي اذ المدرك على التحقيق انما هو الصور الخيالية الحاضرة في القوى لا ما خرج عن التصور وكذلك
المدرك نفس الصورة الكلية لا ما طابقها من المجردات العقلية فصح ان الادراك هو حضور الشيء للذات
المجردة عن المادة ولما كان ادراك الشيء لذاته يختلف بقدر شدة تجردها وضعفه وادراكه لغيره يختلف
بحسب شدة حضوره وقوة انكشافه وجلائه فكلما كان التجرد اكثر وذلك يكون بقدر تسلط النفس على
البدن وقواه واستيلائها عليه كان ادراكها لذاتها ولغيرها اشد واقوى فان الادراك يختلف
باختلاف شدة الحضور وقوة انكشافه وجلائه وله في ذلك مراتب كثيرة ولك ان تعتبر ذلك
بالادراك بالرؤية وقت الظهيرة عند طلوع الشمس وقبل طلوعها وفي اول الصبح وفي الليل المدلهم
فتجد الادراك مختلفا لاختلاف النور المظهر فيختلف بذلك حضوره عند النفس وكذلك يختلف الادراك
عند رؤيتك الشيء بالمقابلة وبين رؤيتك له بالخيال عند تغميض العين فان الادراك عند فتح البصر
اقوى واشد انكشافا فهذا هو التحقيق في علم النفوس ومنه يمكنك معرفة علم المبادي العقلية واما
كيفية معرفة الواجب لذاته بذاته وبغيره من سائر الممكنات فهو ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث
هو موجود وكل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فلا يمتنع على الواجب لذاته فينتج من الاول ان
العلم لا يمتنع على الواجب لذاته وكل ما لا يمتنع عليه يجب له اذ لا قوة امكانية فيه ونعني بالكمال المطلق
ان لا يكون كمالا من وجه ونقصا من وجه آخر وذلك عند ما يجب له من تكثر وتركب وجسمية وما اشبه
ذلك فالواجب لذاته لما كان اتم ذاتا واولى بكل كمال من غيره فانه هو الواهب لكل كمال في غيره ومفيده
منه فهو اولى بها فيدرك ذاته بذاته لا بامر زائد على ذاته ويدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري
ثم لما كان العلم كمالا للوجود من حيث هو وجود والواجب من حيث هو عالم ان يكون بصورة ومثال لا بانه

وعرفت ان النفس لها علوم حضورية اشراقية يكفي فيها التجرد والاضافة الخاصة وهو حضور الشيء المدرك حضوراً
اشراقياً لا غير فالواجب لذاته تقدست اسماؤه يدرك ذاته بذاته لتجرده عن المادة وكونه هو الوجود
البحت الذي لا يشوبه شيء ويدرك غيره من ساير الممكنات لحضورها له فانه لما كان الادراك للذات
بقدر التجرد وكان الادراك للغير بقدر الحضور والتسلط وكان الواجب لذاته اشد تجرداً من كل مجرد عن
المادة وكان تسلطه على الاشياء وقهره لها اعظم من كل تسلط فهو تعالى اشد الاشياء ادراكاً لذاته ولغيره
والاشياء حاضرة له اعظم واقوى من كل حضور فانه لما كان مبدأ لجميع الاشياء كان متسلطاً عليها بالقوة
الغير المتناهية اشد من كل تسلط بل لا نسبة لتسلط غيره الى تسلطه فيكون له الاضافة المبدائية التسلطية
بالقوة النورية الغير المتناهية الشديدة اي الموجبة لحضور الاشياء له ولما لم يكن في الوجود الا ذاته ولوازم
ذاته فهو غير غائب عن ذاته ولا عن لوازمها فعدم غيبته عن ذاته ولوازمها مع التجرد المذكور هو ادراكه
لها فهو محيط بجميع الاشياء على اختلاف مراتبها واحوالها على سبيل الحضور سواء كان ذلك الحاضر مجرداً
عن المادة او كان امراً ماديا او كان صورة ثابتة في بعض الاجسام او في بعض المجردات او كانت غير
ثابتة فانه يدركها ويحيط بها على الوجه المذكور فالحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة صورها في المدارك
الفلكية حاضرة له ايضا لان الاحاطة الاشراقية لما كانت له على حامل تلك الصورة فيكون له ايضا على
تلك الصورة وكذا المبادي العقلية ان كان فيها صورة فالاحاطة الاشراقية حاصلة له ولجميع الصور التي في المبادي
العقلية الا ان ادراكه تعالى لذاته ولجميع الاشياء واحاطته بها اشد واقوى من كل ادراك واحاطة
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويجب ان تعلم ان الادراك الالهي لما لم يكن
بصورة في ذاته بل كان بالحضور الاشراقي الذي هو افضل انحاء الادراك وكانت السلوب و
الاضافات المحضة جائزين في حقه تعالى فاذا علم شيئا بذلك الحضور كصورة زيد الموجود مثلاً
كان له اضافة مبدائية اليه فاذا بطلت صورة زيد بطلت تلك الاضافة المبدائية التي له اليه ولكنه
لا يلزم من بطلانها تغيره في نفسه فانك قد علمت انه لا يلزم من تغير الاضافات المحضة تغير المضاف
اليه فانا اذا انتقلنا من اليمين الى اليسار ينتقل ما على يميننا الى يسارنا فيتغير اضافتنا الى ما على اليمين
واليسار من غير ان يتغير ذواتنا في انفسها واما العلم الزماني الموجب لتغير العالم فانه ممتنع في حق الواجب
لذاته فان من علم ان زيدا سيجيء الى الموضع الفلاني فاذا جاء فاما ان يبقى العلم الاول الذي هو
اولا يبقى فان بقي فهو جهل وان لم يبق بل علم انه جاء بطل عنه لا محالة علمه الاول فقد تغيرت ذاته لتغير
علمه الاول وذلك محال في حق الباري تعالى ولكن هذا المحال انما يلزم ان لو كان علمه بالصورة
والمثال فاما اذا كان علمه بالاشراق الحضوري التسلطي لذوات الاشياء ولصورها التي في المدارك
الفلكية الجائز عليها التغير الحاضرة للواجب لذاته بصورها وتغيراتها فلا يلزم من تغيرها تغيره لما ذكرنا
ان جميع الذوات والصور حاضرة له فاذا بطل بعض ما يصح عليه البطلان بطلت الاضافة المبدائية
الذي وقد عرفت ان الشيء لا يتغير بمجرد تغير الاضافات المحضة وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق لا اليه من
ان الحق في العلم هو قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته وعلمه
بالاشياء اللازمة له هو كونها ظاهرة له اما بذواتها او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر
للمدبرات العلوية وذلك اضافة محضة وعدم الحجاب سلبي قال والذي يدل على ان هذا القدر كاف
في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له

البصار

ابصار وادراك وتعدد الاضافات العقلية لا يوجب تكثراً في ذاته تعالى فنور الانوار لقوة تسلطه على
الاشياء وشدة قهره لها بالقوة النورية الغير المتناهية يكون حاضرة فظاهرة له ظهوراً وحضوراً لا يتصور
ان يكون اتم منه واكمل فلا يحجبه شيء عن شيء فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو حيوته ولا يزيد حيوته على ذاته
النورية ونوريته هو نفس قدرته فان النور فياض لذاته وجميع صفات الكمال والمجد والمدح كالعلم والقدرة
والحيوة والارادة وما اشبهها فهي نفس ذاته كما سبق لك تقريره وبعد ان قرر الشيخ الالهي هذه المسئلة المهمة
العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة التي لم يسبقه الى ذلك احد من الحكماء اورد على قاعدة العلم الاشراقي الحضوري
سؤالا وذلك انا اذا ادركنا شيئا ان لم يحصل فينا شيء مما كنا ادركناه وان حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته
لذلك المدرك وذلك بالصورة ثم اجاب عنه بان ذلك انما يصح في العلم الصوري واما العلم الاشراقي
الحضوري اذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء للمدرك منا لم يكن حاصلا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية ل…
فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورية وتقسيم العلم في اوائل المنطق الى التصور
والتصديق انما هي في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي فيها مجرد الاشراق
الحضوري فانها ليست من المدركات التصورية ولا التصديقية فهذه هي الطريقة الفضلى في مسئلة العلم ولا يحصل
معرفتها الا بالخلوات والرياضات يتجلى بها النور النفسي لذاته فيظهر ظهوراً اتم من ظهور الشمس ويظهر بظهوره
امور اخرى من المهمات والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا لما لم يتيسر له هذه الطريقة ولم يظفر بها وكلامه في كيفية
علم الواجب لذاته وكان العلم عنده بالصور فتحير في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي بها
علم الواجب لذاته لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية فتارة يجعلها في بعض الموجودات
وتارة يقول فيكون في صقع من الربوبية ولا افهم هذا الصقع الذي يكون فيه هذه الصور وتارة يلتزم
ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير ان يلزم بكثرة فانها كثرة خارجة عن الذات لاحقة بها لا داخلة
في حقيقته كما ذكره في كتاب الاشارات ولما تفطن الشراح لهذا الكتاب بان اثبات الصور في ذاته
تعالى قول فاسد ومعتقد ردي يلزم منه كما ذكرناه ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وكونه موصوفا
بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية وان يكون محل المعلولية الكثيرة الممكنة الوجود وان يكون
معلوله الاول غير مباين لذاته وان لا يوجد شيئا مما يباينه الا بتوسط الصور الحالة في ذاته وكل هذه
مما يخالف مذاهب الحكماء الاقدمين ممن يقول بنفي العلم عنه حذرا من الكثرة ويخالف ايضا مذهب بلغ
افلاطون الالهي القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها حذرا من ارتكاب امثال هذا ويخالف ظواهر مذهب
الشيخ من القائلين باتحاد العاقل بالمعقول فهؤلاء كلهم انما ارتكبوا هذه المحالات هربا من القول بحلول
الصور في ذات الواجب الحق تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهذا حاصل ما ذكره الشارح الفاضل نصير الدين الطوسي
رضي الله عنه وجميع ما ذكره صحيح الا موضعين فان فيهما نظرا احدهما قوله انه يلزم من حلول الصور في ذاته
ان يكون المعلول الاول غير مباين لذاته فان القائلين بان العلم الرباني بالصور يقولون بان صور جميع
الموجودات في ذاته مع مباينة ذواتها لذاته المقدسة وان كان الحق ان جميع الموجودات الممكنة غير داخلة
في ذاته ولا مباينة لذاته كما قال الصوفي لا بون ولا صلة وثانيهما قوله بان افلاطون الالهي العظيم المقدار
يقول بقيام الصور المعقولة بذاتها فرارا وافلاطون من ذلك اثبات ارباب الاصنام النوعية فانه يقول بان
ع لكل نوع من الانواع الجرمية رب يربيها ومركباتها له رب نوع هو عقل مجرد قائم بذاته فالمعقول من كل نوع
هو ذلك العقل القائم بذاته الا ان المعقول منه صورة عرضية ومثال واثر قائم بذاته ولهذا التحقيق وسر كبير

من هذا تعلق الباري تعالى لوهن لا نهاية وقد وقف الشارح لكتاب الاشارات وهو نصير الدين الطوسي رحمه الله على فساد الطرق المذكورة في كيفية علم الواجب لذاته باثبات الصور في ذاته حاول طريقة اخرى لتصحيح هذا المطلوب فقال ان كل عاقل لا يفتقر في ادراكه لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو هو وكذلك لا يفتقر في ادراكه الى ما يصدر عن ذاته الى غير صورة ذلك الصادر الذي هو بها هو فانك تعرف ان الامور الغائبة عنا لن ان ندركها ونستحضر الصور بها فتلك الصور صادرة عنا بمشاركة غيرنا ومع ذلك فانا نعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كنا ندرك تلك بذاتها كما ندرك غيرها مع انها لم يصدر عنا الا بمشاركة الغير فالواجب لذاته وهو الذي صدر عنه جميع الموجودات من غير مشاركة الغير اولى ان لا يفتقر في ادراكها الى غير ذاتها المعينة فليس من شرط كل تعقل ان يكون المدرك محل للصور المتعقلة فقد عرفت ان كل واحد منا ندرك ذاته والاشياء الحاضرة له لا بصورة ومثال حالة فينا بل كوننا محل لتلك الصور هو شرط في حصول تلك الصورة لنا وذلك هو الشرط في تعقلنا لها فان امكن حصول تلك الصورة لنا بطريق اخر غير الحلول فينا وجب حصول التعقل لنا ولا شك في ان حصول الشيء لعلته الفاعلية ليس بدون حصوله لعلته القابلية في كونه حصولا لغيره واذا كان الامر كذلك لزم ان يكون الذات العاقلة لذاتها عاقلة لجميع معلولاتها الذاتية وحاصلة لها من غير ان يحل فيه واذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته تغاير بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته في الوجود فكذلك لا تغاير بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له لان ذاته لما كانت علة لذات المعلول الاول فعقله لذاته علة لتعقل معلوله الاول وكان اتحاد العلتين في الوجود واعني ذات الواجب لذاته وعقله لذاته كا شيئا واحدا في الوجود ومع تغايرهما الاعتباري علة لاتحاد معلوليهما في الوجود واعني المعلول الاول وتعقل الواجب له الذين هما شيئا واحدا في الوجود ومع تغايرهما الاعتباري ايضا وحينئذ يكون تعقل الواجب لذاته المعلول الاول نفس وجوده من غير ان يحتاج الى حصول صورة مستأنفة تحل ذاته تعالى وقد عرفت ان كل مجرد تعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيه وتعقل الواجب لذاته ايضا لجميع صور الموجود الكلية والجزئية حاصلة فيها والواجب لذاته علة لجميعها فهو تعقل جميع تلك الجواهر العقلية مع الصور التي فيها لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق تعقل الوجود على ما هو عليه من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ثم قال فاذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية احاطته تعالى لجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا حاصل ما ذكره هذا الرجل وقد اشار الى هذا يعقوب بن اسحق الكندي بقوله اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا بفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهة فقد يمكن فينا ملاحظة على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا تعلم الجزئيات وانت اذا تاملت الطريقة الصحيحة التي نقلناها عن الشيخ الالهي التي ليس وراءها طريقة اخرى في القوة والمتانة وهي التي يقول بصحتها كل من سلك سبيل الله وكوشف ببعض الانوار الالهية وهذه الطريقة الاخرى التي ذكرها الشارح المذكور اجود من ساير الطرق التي

ذكرها الشارح دون الاوائل اذا قابلنا هذه الطريقة بالطريقة الصحيحة التي للشيخ الالهي وافقتها في شيء وخالفتها في شيء اما الموافقة فظهر فيها من معرفتك لتلك الطريقة واما المخالفة فاثباته لجميع صور الموجودات في الجواهر العقلية وانت فقد عرفت من تلك الطريقة ان الجواهر العقلية تعرف كل واحد منها ذواتها بذاتها وتدرك جميع الموجودات الباقية بالاشراق الحضوري من غير ان يكون في شيء منها صورة او اثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته والمبادي العقلية كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري ايضا من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي العقلية وبالجملة فهذه الطريقة اصح الطرق المذكورة في كيفية علم الواجب الحق بعد طريقة الشيخ الفاضل شهاب الملة والدين لكنها غير تامة وهي تتم بادنى نظر واقل تغيير وتصرف خاتمة الفصل في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك قد علمت ان للاجرام السماوية نفوسا ناطقة مجردة عن المادة محركة لها عن مبدإ عقلي فلها لا محالة شعور بحركاتها الصادرة عنها ولوازم تلك الحركات الحاصلة عنها في عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم المجردات والامور الغير المادية وبما تحتها من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحد فقد ثبت عنده صحة منامات وصدق انذارات اما السالك المحقق فقد جرب من نفسه في اليقظة والنوم واما غيرهم من الكافة فيحصل لهم الانذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها في انفسهم او من غيرهم وكلهم يعترفون بان هذه الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة انما يحصل لهم من ذات مدركة مطلعة على جميع الحوادث والاحوال الماضية والمستقبلة وهو المفيد لنفوسنا الاطلاع على المغيبات يقظة ونوما فان المفيد لنفوسنا العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف يمكن ان يكون جاهلا بها فالحق ان معلمنا العلوم في النوم او مسددنا بالمغيبات له عليها اطلاع وان كان القوي وهو الذي حصل له ملكة الاشراقات النورية والاخبارات الغيبية لا يفتقر في حصول ذلك الى توسط بل يعلم بالمشاهدة ان الملقي للمغيبات ذو ادراك وحياة وان له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب استعداد ذلك الذي يظهر له وان كان قليلا يتشبه له مظهر ان ويشهد به هذا الشخص المستعد لهذا الا القاصر العجيب والغرايب ما لا يفتقر معه الى برهان واما من هو دون هؤلاء في المرتبة فلان تنظر في احوال المنامات وما يحصل فيها من الانذارات بالامور المغيبة ان ذلك ليس الا لقلة شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع وانت تعلم ان حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فكري والا لكان الانسان في حال اليقظة اقدر على الفكر من حال النوم مع انه لا يتيسر له ذلك الا في حال النوم فذلك الاطلاع ليس له سبب الا اتصال النفس بالامور التي عندها الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلة والكائنات المتعلقة بالازمنة وذلك انما يكون للنفوس الفلكية العالمة بجميع الحوادث والوقايع الحاصلة في كل زمان بسبب الحركات الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها وكان كل ما يحدث في عالمنا هذا فهو من اثار الحركات وجب ان يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع واذا عرفت ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل والحال وكانت الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون علومها غير متناهية مترتبة لحوادث غير متناهية في ازمنة غير متناهية مترتبة يقع شيء منها بعد شيء فيكون تلك العلوم الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة الغير المتناهية واما ان يكون علومها متناهية

بحيث ينتهي الى جهل واما ان يكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين لجميع الحوادث والكائنات واجبة
التكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطل فتعين صحة القسم الثالث اما بيان بطلان القسم الاول وهو
ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه فتبين ذلك من وجوه
ثلثة اما اولا فلانه يلزم ان يكون العلوم بالحوادث الغير المتناهية التي لا يجتمع في الوجود مترتبة في النفوس
المدركة لها فيحصل منها سلسلة غير متناهية مترتبة ترتب الازمنة فان الزمان الثاني كما لا يوجد الا
بعد الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت العلوم المترتبة
ترتب الازمنة غير متناهية لزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت امتناع وجود امثال
هذه السلاسل واما ثانيا فلان علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل اما ان يكون
كل واحد منها لا بد وان يقع في زمان ما او يكون فيها ما لا يقع ابدا فان كان كل واحد منها لا بد وان يقع في
زمان ما كان فيأتي زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تناهي السلسلة المفروضة غير متناهية وذلك
محال وان كان في تلك الحوادث المستقبلة المفروضة غير متناهية ما لا يقع اصلا فليس في المدركات
المفروضة انها ستكون في الزمان المستقبل وقد فرضنا ما سيكون فيها هذا محال واما ثالثا فلانه لو كان لها
علوم غير متناهية لحوادث غير متناهية مترتبة ترتب الازمنة فعلومها اذا كان بالماضي كعلومها بالمستقبل
ثم الحوادث المستقبلة لا بد وان تصير ماضية وهي غير متناهية فاذا كان عندها علوم غير متناهية مترتبة
ترتب الازمنة فيكون فيها صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعة في حافظتها وليست الادوار والاكوار
الماضية الغير المتناهية والقرون الخالية معا بل هي مترتبة فاذا فرضنا النفوس الفلكية محيطة بالكل
على سبيل التفصيل وجب بالضرورة نهايتها وقد فرضت غير متناهية هذا خلف فبطل ان يكون لها علوم
غير متناهية مترتبة ترتب الازمنة واما بيان بطلان القسم الثاني وهو ان يكون عندها علوم متناهية
ينتهي الى جهل فهو محال ايضا اذ لو صح ذلك لوجب ان ينقرض علومها في الادوار الغير المتناهية فما كان
يصح بعد ذلك ابدا رغيبي ولا يصح تعبير منام ما يتعلق بالزمان المستقبل بعد ذلك لان الملقي للامور
الغيبية المطلع عليها قد صار جاهلا وذلك باطل بالضرورة بصحة المنامات والانذارات الغيبية فان
قال قائل بان علومها متناهية الا انها يستفيد العلم مما فوقها فيعود الكلام المذكور الى ذلك الغير الذي
يفيدها ذلك العلم وان قال بانه كلما انقضى منها علوم يخلق فيها علوم اخرى فيعود الكلام ايضا الى ذلك
الخالق في انفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو انفسها فالشيء لا يجوز ان
يخرج نفسه من القوة الى الفعل في تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها عاد الكلام الذي بعينه
اليه واذا بطل القسمان الاولان تعين صحة القسم الثالث وهو ان يكون للحوادث لها ضوابط كلية
واجبة التكرار ومعناه ان الامور الاتية في كل دور من الادوار المستقبلة تعود الى شبيه ما كان في
الدور الاول الذي قبله لا ان المعدوم الذي كان في الدور الاول بعينه يعاد فانك قد علمت ان
اعادة المعدوم بعينه محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس الفلكية والمبادي العالية احكام
الحوادث مضبوطة معينة يقع جملتها في كل دور تام وهو مبلغ من الالف لحجة مضبوطة يوما بعد
يوم وشهرا بعد شهر وسنة بعد سنة والفا بعد الف الى تمام ذلك الدور ثم يعود حركات بعد عود
تلك المدة الى شبيه ما كانت في الدور الاول وهكذا يمضي دور بعد دور الى غير النهاية في تلك و
لا يكون مضبوطا عند المبادي العالية ان هذه الضوابط الواقعة في كل دور ثم تتكرر مقتضاها في

في العالم فان الغير المتناهي لا يمكن ان ينضبط تكرره واستيناقه لا في الماضي ولا في المستقبل فوصولها
الى الكل لنقطة واد راك ما يلزم من ذلك عندها كاستشعار شرطيات كلية كلما كان كذا كان كذا و
هذه المسئلة من الاسرار المشتملة على كثير من اللطايف والمعارف ويمكن ان يستخرج منها فروعا كثيرة
ومسائل متعددة لا ينبغي ان يباح بها الا الى اهلها وجميع حكماء اهل الهند والصين وفارس وبابل والروم
ومصر وغيرهم من افاضل اهل الملل والنحل قائلون بتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذي ذكرناه
لا يختلفون في ذلك وهذا هو تناسخ الادوار والاكوار فان حركات الافلاك لما كانت دورية فلا بد
من وصول راس البركار الى ما بدا فاذا دار دورة ثانية على الخط الاول فانه لا بد وان يفيد ما افاد
الدور الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور لينصور اختلاف بين الاثرين فان الموثرات عادت
الى مبادئ والنجوم والافلاك دارت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها واتصالاتها ومنظراتها
ومناسباتها بوجه من الوجوه وبهذا يظهر ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن فلا يبقى من المركبات
من المواليد الثلثة شيء دائما اذ لو بقي شيء منها لزم ان يعود في كل دور مثله والادوار غير متناهية
في التكرار فيصير اعداد من تلك الانواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك
قد عرفت تناهي الابعاد ثم لا تفي بها المادة والاجسام المتناهية واختلف حكماء اهل الاقاليم والامم
والارصاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق وجليل الى الدور الاخر الذي بعده فقال
قوم من حكماء بابل ان الدور التام تسعة واربعون الف سنة وجعلوا المدبر للعالم في كل سبعة الف
سنة كوكبا من الكواكب السيارة فالمدبر للعالم في اول الدور سبعة الاف سنة زحل وفي زمان
تدبيره يخلق الله تعالى بواسطة الحركات الفلكية والمبادي العقلية آدم الاول وهو ابو البشر من الطين
وكذا زوجته فيزعمون ان في اول دور زحل يستولي البرد واليبس الذي في طبيعته على العالم بحيث
لا يبقى فيه شيء من الحيوان والنبات لشدة البرد والجمود وكثرة الثلج حتى ان الحجارة يتفتت وتصير
كالرمل وينشق الارض فيصير اغوارا بعيدة فاذا دكت الجبال وطحنت الحجارة فصارت رملا وانصب
ذلك الرمل في شقوق الارض فاستوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك
في مائة سنة من الالف الاولى ثم يتولد الغيوم الكثيرة المتراكمة من البخارات المتكاثفة وارتفع وصار
طبقات ولبدة البرد فيجمد الغيم في الجو بعد احاطته بجميع الارض فحينئذ يشتد ظلمة الارض وضوء الشمس
والكواكب من فوقها يسخنها فاذا صار مدة التسخين سنة ابتدأت تلك الغيوم بالتحلل كثرت الامطار
والسيول العظيمة الدائمة مع شدة البرد الى ان يتم الالف سنة الاولى من دور زحل بانفراده فاذا
دخلت الالف الثانية الذي لزحل بمشاركة المشتري سكن المطر ويبقى الارض في هذه الالف الثانية
مبتلة متعفنة وفي الالف الثالثة الذي بمشاركة المريخ يتولد على وجه الارض الحشرات كالحيات و
العقارب والوزغ وانواع البق والديدان وما اشبهها من الدب الذي يحيي بالنسيم لهبوبها
في هذه الالف فاذا امتلأت الارض بالحشرات اكل بعضها بعضا حتى لا يبقى منها شيء ثم اذا
دخلت الالف سنة الرابعة بمشاركة الشمس تحللت بقايا تلك الغيوم وسكن البرد في كل يوم لشدة
الحر ثم تقع شعاع الشمس على الارض فيسخن وجه الارض ويتميز النهار من الليل ويتعفن الارض فيتولد
الحيوانات الصغار من تلك العفونة مثل الفار والسنور واليربوع وما اشبهها وفي اخر هذه الالف
يتولد انواع السباع والخيل والحمير وسائر ذوات الحافر والخف وفي هذه الالف تجف الارض ويخرج

والاخام

زحل م

المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض ويبتدي النبات في الظهور في هذه الالف ايضا وكلما ظهر
منه شيء افنوه ثم يدخل الالف الخامسة بمشاركة زهرة فتجي الامطار المعتدلة الغير الدائمة وتهب
الرياح الباردة وتنبت الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة والروايح الطيبة والطعوم الملذة و
الالوان المبهجة والرياحين المتنوعة وتتولد فيها الحيوانات النافعة كالجمال والجواميس والبقر والغنم
وما اشبهها وتتكون انواع الطيور في المائة الاخيرة من هذه الالف وتمتلي الارض بالاشجار المشتبكة
ثم يدخل الالف السادسة بمشاركة عطارد فتكثر هبوب الرياح في اولها وتكثر تكون الحبوب النافعة
كالحنطة والشعير والذرة والحمص والعدس وما اشبهها ثم ان الشيخ الكبير زحل والحكيم المهندس اللطيف
عطارد يتعاونان في تكوين الانسان بعد ان يمضي سبعون سنة من هذه الالف وحكماء بابل يذكرون
في تكونه طريقين الاول التناسل وهو المشهور وهو الذي تكوننا نحن منه والطريق الثاني الطويل الطايع م
وهو التولد فنقول في صفته ان الاصل جميع ما يتكون على الارض من سائر المركبات انما هو الماء و
حرارة الشمس بمعاونة اشعة باقي الكواكب والماء الذي يتكون منه الانسان الطف المياه واعذبها
واصفاها فاذا مضى من هذه الالف قريب من سبعين سنة واشتدت عناية زحل وعطارد وتهيأ
المبادي في تكون الانسان ارتفع من اعدل الاقاليم والنواحي بخار لطيف معتدل فانعقد ببرودة
زحل وعطارد وسمي بالطيفا ثم نزل الى ارض معتدلة وكانت الشمس حينئذ في البرج الذي هو على
صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد في اثنين وعشرين درجة منه مغرب وكان
الدلو برجا هوائيا هو بيت زحل ومثلثة عطارد وزحل في اول برج الجدي ينظر الى المشتري نظر
تدسير وكان الطالع برج الجوزا والقمر مقارن لعطارد في الدلو فاذا نزل ذلك اللطيف المنعقد
سمي بالارض معتدلة لينة التربة صحيحها سليمة من جميع الطعوم المخالفة للعذوبة ويكون تلك التربة
شديدة البياض متخلخلة المسام فيحرق السيل بقوته موضعا كالبئر الصغيرة غير العميقة فدخل فيها ما
ذلك المطر وتخلل باجزاء ترابها واستنقع فيها ذلك الماء اللطيف النازل وامتزج بترابها امتزاجا
معتدلا ثم يحمى بحرارة باطن الارض باعتدال فيرتقي ذلك الماء عند لطفه بالسخونة ويصير ورقة بخارا
الى الطبقة الباردة فيتكاثف بذلك القدر من البرد ويصير مطرا الى ذلك الموضع من البئر الذي
صعد منه ولا يزال ذلك دابه في الصعود عند اللطف والنزول عند الكثافة الى ان تزول عنه اكثر
مائيته ويشتد لطفه بالسخونة والحركة في الصعود والنزول حتى صار دهنا لطول الزمان سخونته
اللينة رطبا سيالا فاذا انتهت الشمس الى برج الجوزا وسخن الجو وظاهر الارض جف ذلك الدهن
وابتدا ينعقد بسخونة باطن الارض وظاهرها ولما كانت تلك الارض متخلخلة المسام لا جرم نفذ
فيها النسيم الى ذلك الدهن فنفخ فيه نفخا لينا وكانت حرارة ظاهر الارض تزيد في كل يوم وهي عاملة
في ذلك الدهن الى ان ينعقد ويقوى ويصلب شيئا بعد شيء حينئذ يبتدي في التصور بسبب الحر والبرد
العاملين في تلك الرطوبة باليبس ثم النسيم الواصل اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة والملاطفة
بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة الدهنية الى هذا الحد صور البارئ
تعالى والمبادي العقلية صورة الانسان وتمت في تلك البئر على الهيئة المذكورة وتولى كل واحد
من الكواكب جزءا من جسده في حال التصور واحدث فيه شيئا وكان المتولي لنفس الصورة الانسانية
عطارد بمشاركة زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته قاعدا على اليته وذقنه على ركبته

قد ضم

قد ضم ذراعيه الى ما يليهما من جسمه وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على هذه الهيئة فلما كملت جميع اعضائه
وتم تخاطيط بدنه نفخ فيه الروح الذي يحيى بها البدن من القمر بنفس من متخزيه وشم النسيم الحار المعتدل
فانبسط بدنه وتحركت فيه الروح وعملت اعمالها في ذلك الجسد واعطت كل عضو ما يليق به فقام
حينئذ قائما عريانا يتمطى ويتنفس ورجلاه تجذب بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع للمشاكلة
والمناسبة الذي بينهما ثم انه لما تمطى وتنفس حصل له كسل فوقع وصار يتمرغ في ذلك الدهن الباقي
وبدنه يجذب تلك الرطوبات الدهنية التي هي غذا بدنه الى تسعة اشهر ووصل النير الاعظم الى اول
العقرب فقوي حينئذ ذلك الانسان وانتعش وفتح فمه لطلب الغذا فقام يمشي بعد تمام اربع سنين ه
لطلب ما يغتذي به وكانت الغاية الازلية قد هيئت له ما يصلحه ويحتاج اليه من الماكل فوجد قريبا منه شجرا من نجر م
التين والعنب فجعل ياكل ما بلغ ونضج منه حتى شبع ولم يزل القمر يحفظه ويحوطه الى اربع سنين وكان
اكله التين والعنب في آخر الاربع سنين وهو اول اكله اكله بنفسه وبعد ذلك شرع في اكل الثمار بغير التين
والعنب وغيرها من الحبوب فهذا كيفية التكون الطويل وهو بخلاف تكون التناسل فالرحم كالبئر وغذاء
الدهن بالمص كاغتذا الجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المراة وتكوين الانثى من بقية تلك
الرطوبة الدهنية كتكوين الذكر الا انه غلب على تلك المادة الباقية البرد والرطوبة وكان ايضا زمان
تكونها هو زمان برد الهوا وازدياد رطوبته وهذا الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول
ابو البشر الذي خلقه الله تعالى من الطين ويسمى الانثى حوا وعند هؤلاء ان لكل واحد من هذه الكواكب
السيارة السبعة تدبيرا لهذا العالم مقدار مدة تدبير كل واحد منها له سبعة آلاف سنة الف بانفراده
بنفسه وستة الاف اخرى بمشاركة الستة الكواكب الاخرى كل الف بمشاركة كوكب واحد وفي
اول كل تدبير لكل كوكب يجيء آدم برسالة ذلك الكوكب رسولا الى كافة الخلق وتهيئة العلوم والمعارف
والاعمال العجيبة الخارقة للعادة ويكون هؤلاء بالتوالد والتناسل غير آدم المتكون في دور زحل المتولد كرر
وقد ضاعت تواريخ هؤلاء المسمون بآدم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال لبعد زمانهم وطول المدة
التي بيننا وبينهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المفنية لاكثر الخلق وافاضلهم ويبقى الباقي من الارذال
منهم كالبهايم لا يفقهون شيئا ويتلف اكثر الكتب والاقلام ولم نعرف من اسمائهم على ما وجدنا في
الكتب الا آدم الذي كان في اول دور الشمس فان اسمه قنوفونيا ورايت له كتابا سماه باسرار الزهرة
وقد ظهر بعده في هذا الدور الذي للشمس بعد مضي الفين وثلثة آلاف سنة رجل يسمى بدوانا ويسميه
اهل زمانه بسيد البشر وكان من افضل خلق الله تعالى علما وعملا ورايت له كتابا سماه باسرار النيرين
ايضا يذكر فيه انه عمل دعوة القمر ثم ترقى حتى دعى النير الاعظم فمكث اثنين واربعين يوما بلياليها مواجها
الشمس يدعوا ويتضرع له ويخفي عليه الليل والنهار من غير فتور وهو مع ذلك لم يذق في هذه المدة
طعاما ولا شرابا ولا نوما ولا راحة ولا قعد في هذه المدة بل كان قائما متوجها اليه بالنهار والى باقي
الكواكب في الليل فلما كان بعد تمام هذه المدة وكان صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النير بالابهة و
العظمة وشعشع الانوار [illegible] الاضواء واشرقت نواحي افاق العالم بالانوار المبهجة المحيية والاضواء
الملذة المنعشة اخذ سكينا ووضعها على حلقه ليقرب نفسه الى هذا النير الاعظم والسلطان الاكرم ه
فخاطبه عند ذلك ونهاه عن قتل نفسه وقال له ان الاله الاعظم والعلة الاولى الذي فوقنا ورؤساء
حضرته ونحن مستغنون عن دمك وكلنا نسأل حاجتك وعرض عليه ملك الدنيا واعطاه خزائن كنوز

الارض من الذهب وغيره مما يناسبه فلم يرض بذلك وطلب ان يريه جميع العوالم وان تكشف له العلوم
وسائر مصنوعاته فاعطي ذلك كله وخاطبه ايانا وامره ان يقف تجاهه عند الطلوع في كل احد بالثياب
المنسوجة بالذهب والتاج المرصع مشدود الوسط بالزنار بعد ان يهيئ الماكل الكثيرة والمشارب العذبة الطيبة
من كل نوع والضيافات الهائلة لجميع الخلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه فحينئذ يجيء مطلبه من انواع
العلوم ويبث فيه باصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر ذوا ما فعلني تسعين الف مسئلة وامرني
ان لا اظهر منها ثلثين الفا لاحد من خلق الله تعالى وان اظهر خواص البشر على ثلثين الفا اخرى ومن عوامهم
وان اظهر الخاص والعام على الثلثين الالف الاخرى ثم صب عليه العلوم وارشده الى العوالم ثم سأله هل يأتي
احد من ابناء البشر من بعدي يدرك ما ادركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم يأتي من اولادك في
اول دور القمر رجل يقال له آدم نعطيه جملة من العلوم وهذا يدل على ان هذا آدم الفاضل الذي ابنه شيث
وسائر الانبياء من اولاده وابنه شيث كان متولدا بالتناسل والتوالد دون التولد ورأيت لهذا آدم كتبا منها
كتاب اسرار النيرين وله في التعفينات والعلوم الروحانية كتبا ومن عيون كتبه السفر المعروف بسفر آدم
وغير ذلك مما ذكر والنفس ولم يقع الينا فنحن قد وقعنا في آخر هذه الادوار وقد بقي من تمام هذا الدور
على ما عليه اهل الكتب المنزلة وبعض الحكماء والمنجمين ثلثمائة وعشرين سنة تقريبا فاذا تم كانت القيامة
الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والدثور في هذا العالم كما اشار اليه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بعثت انا
والساعة كهاتين وقوله عمر الدنيا سبعة الاف بعثت في آخرها الفا وكلما وصل التدبير الى كوكب من هذه
السيارات يسمون ذلك عالما ودنيا اخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في اول دور زحل وهو رب الدور
بعد تمام دور القمر فيعود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في ذلك الدور الاول فهذا حكاية مذاهب حكماء بابل في
الادوار على ما حكاه ابو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم في الكتب وهذه وان لم يقم البرهان على صحتها الا ان
فيها عبرة لمن اعتبر من الاذكياء واستبصارا لمن استبصر من الفضلاء فليس جميع مطالب الحكمة يمكن ان يقام عليها
برهان ولا كل مقاصدات الكتب يتصور ان يدل عليها تبيان بل لابد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم
وحدس قوي ولطف ذكي والهام شديد وغور بعيد فيستقر الحكمة حينئذ في النفس ويمتزج بجوهر العقل
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وعند قوم من اهل الادوار ان تم كل ستة وثلثين الف سنة
ينتقل اوجات الكواكب وجوزهراتها ونوبهراتها الى مواضع حضيضاتها وبالعكس على ان كرة الثوابت
يتحرك في كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات يتحرك بحركة الثوابت فاذا كان كذلك عاد
العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان والمكان والاشخاص والاوضاع لا يتخالف في ذلك
مثقال ذرة وقوم من قدماء حكماء الهند ومن وافقهم من اصحاب الهزارات يقولون ان الدور
الاعظم هو ثلثمائة وستون الف سنة لان الفلك مقسوم اليها فيعطون لكل درجة منه الف سنة
فيكون مجموع ذلك ثلثمائة وستون الف سنة ويهلك العالم في آخر هذه المدة ويبقى خاليا ثلثمائة
باسره ص
وستين الف سنة عند قوم وعند قوم يبقى خاليا اقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان
عليه في الاول لا بجرم ذرة واحدة الا ان النفوس المدبرة للابدان غير النفوس التي كانت مدبرة
لها في الدور الاول وزمانها غير الزمان وما عدا ذلك فيعود موجودا وقوم آخرون يقولون
ان الولاية لكل واحد من الكواكب السبعة على العالم الف سنة ويسمونه دورا فيقولون هذا الدور
لزحل وبعد انقضائه يصير الدور للمشتري وهكذا الى آخر الادوار الذي للقمر فاذا تمت الادوار

السبعة هلك العالم ثم يعود كما بدأ وزعم قوم ان الدور مأخوذ من سلطنة البروج على هذا العالم لكل
برج منها مدة فجعلوا سلطنة برج الحمل اثني عشر الف سنة وسلطنة الثور احد عشر الف سنة
وسلطنة الجوزاء عشرة الاف سنة وسلطنة السرطان تسعة الاف وسلطنة الاسد ثمانية الاف
وسلطنة السنبلة سبعة الاف وسلطنة الميزان ستة الاف وسلطنة العقرب خمسة الاف وسلطنة
القوس اربعة الاف وسلطنة الجدي ثلثة الاف وسلطنة الدلو الفين وسلطنة الحوت الف سنة
فمجموع ذلك من السنين ثمانية وسبعون الف سنة وزعموا ان العالم يفنى عند انقضائه ثم يعود جديدا
وزعموا ان السلطان في هذا الوقت للسنبلة وهو سبعة الاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم
واذا استكمل قطع الكوكب الذي له التدبير مسافة ذكرها فيقع هناك الدثور والفساد واذا استكملت
الكواكب ما لها من تكرر دور دور عاد التدبير الى الاول وحينئذ يعود الاشخاص التي كانت في كل دور
وصورة وهيأته مع اجتماع المواد التي كانت لها في الحال الاول وهكذا يكون شأن العالم سرمدا
الى غير النهاية وذكر جماعة من اصحاب الادوار والاكوار ومن جملتهم صاحب رسائل اخوان الصفا
ان للاشخاص الفلكية حول الاركان الاربعة ادوارا كثيرة وللادوار اكوارا وللكواكب في ادوارها
واكوارها قرانات ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الاركان حوادث لا يمكن عدها واحصا ؤها
الا انهم ذكروا ان الادوار خمسة انواع وما يحصل في كل نوع في عالم الكون والفساد فالاول ادوار
الكواكب السيارة في افلاك تداويرها والثاني ادوار مراكز تداويرها في افلاكها الحاملة والثالث
ادوار افلاكها الحاملة في فلك البروج والرابع ادوار الكواكب الثابتة في فلك البروج والخامس ادوار
الفلك المحيط واما الاكوار فهو عبارة عن استيناف تلك الادوار وعودات هذه الكواكب والعقد
الى مواضعها مرة بعد اخرى واما القرانات فهي اجتماعاتها في درجات البروج ودقائقها وهي ستة
اجناس ومائة وعشرون نوعا فمنها ٢١ قرانا ثنائية ٢٩ قرانا ثلاثية ٣٩ قرانا رباعية
٢١ قرانا خماسية ٧ سداسية وقران واحد سباعي واما الادوار الالوف فهي انواع اربعة
فمنها سبعة الاف سنة ومنها اثني عشر الف سنة ومنها احدى وخمسون الف سنة ومنها
ثلثمائة وستون الف سنة على ما مر بيانه فاعظم الادوار الواقعة في زمان طويل ادوار الكواكب
الثابتة وهي تقع في كل ستة وثلثين الف سنة مرة واحدة واما الادوار الواقعة في اقصر الازمنة
وهو دور الفلك المحيط في كل اربع وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي الادوار يقع فيما بينهما ومن
القرانات ما يقع في كل ست وثلثين الف سنة مرة واحدة وهو ان يجتمع الكواكب السيارة كلها
باوساطها في اول دقيقة من برج الحمل الى ان يجتمع فيها مرة اخرى ويسمى السند هند هذا الدور
بايام العالم واما القرانات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر مع كل واحد من
السيارات والثوابت وباقي القرانات فيقع بين هذين الوقتين فمن الادوار القصار ما يكون في
كل اربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور مركز فلك تدوير القمر في فلكه الحامل له ومن الادوار ما يكون
في كل سبعة وعشرين يوما وسبع ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور فلك البروج بحركة الحامل
ومن الادوار حركة الجوزهر في كل سبعة عشر سنة ومائة وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن
الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو ادوار عطارد في فلك تدويره
ومن الادوار ما يكون في كل ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع مرة واحدة وهو ادوار الشمس والزهرة

وعطارد في فلك البروج ومن الادوار ما يكون في كل ثلثمائة وثمانية وسبعين يوما مرة واحدة وهي
ادوار زحل في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثلثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة
وهي ادوار المشتري في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون خمسمائة واربعة وستين يوما مرة واحدة
وهي ادوار الزهرة في فلك تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبعمائة وثمانين يوما مرة واحدة
وهي ادوار المريخ في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ستمائة وسبعة وثمانين يوما مرة واحدة
وهي ادوار المريخ في فلك البروج بحركة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل اربعة الاف وثلثمائة
وثلثين يوما مرة واحدة وهي ادوار مركز تدوير المشتري في فلك البروج ومن الادوار ما يكون
في عشرة الاف وسبعمائة واحد واربعين يوما مرة واحدة وهي ادوار مركز تدوير زحل في فلك
البروج فمجموع هذه الادوار اربعة عشر نوعا واما القرانات التي يكون زمانها قصيرا فهي انواع
فمن ذلك ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران عطارد مع الشمس ومن
ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة وهو اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع ما
زحل ومن ذلك ما يكون في كل ثلثمائة وتسعة وتسعين يوما مرة وهو اقتران المشتري والزهرة
وعطارد والشمس ومن ذلك ما يكون في كل خمسمائة واربعة وسبعين يوما مرتين وهو
اقتران الزهرة مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل سبعمائة وخمسة وثمانين يوما مرة وهو اقتران
المريخ مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل سنتين ونصف بالتقريب مرة وهي اقتران المريخ وزحل
والمشتري ومن ذلك ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المشتري
وزحل ومن القرانات التي يطول زمانها ما يستانف في كل مائتين واربعين سنة مرة وهو ان
يستوفي زحل والمشتري اثني عشر قرانا في مثلثة واحدة ومن ذلك ما يكون في كل تسعمائة
وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفي زحل والمشتري ثمانية واربعين قرانا في المثلثات
الاربعة ومن ذلك ما يكون في كل ثلث الاف وثمان مائة واربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل و
والمشتري القرانات في المثلثات كلها وتفصيله مذكور في كتب الاحكام واما الحوادث والاحكام التابعة
لهذه الادوار والقرانات في العالم الارضي وقد علمت ان جميع الحوادث التي عندنا تابعة لحركات
الافلاك والكواكب في البروج وقرانات بعضها مع بعض واتصالاتها الا ان بعض الحوادث ظاهر
جلي للكافة وبعضها خفي يفتقر الى فكر وتامل وذلك ان كل حادث في عالمنا هذا سريع النشو قليل البقاء
قريب الاستئناف سريع الفساد فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستئناف كحركة الفلك
المحيط التي تتم في كل اربعة وعشرين ساعة وهي التي يكون بها الليل والنهار والنوم واليقظة فان
الشمس اذا طلعت اضاء الهواء واشرق وجه الارض فانتبهت اكثر الحيوانات وتحركت وترنمت و
انتشرت في طلب المعاش وتفتح اكثر اكمام زهر النبات وفاح نسيم روايحها وذهب الناس في مطالبهم
واذا غابت الشمس اظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى اوطانها وانصرف
الناس عن الاسواق ومواضع اعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم والكسل والسكوت فيكون هذا
العالم بالنهار كانه حيوان منتبه متحرك حساس وبالليل كانه نائم او ميت ويكون ايضا عن هذه
الحركة بعض النبات كخضراء الدمن فانها يكون بالغدوات خضرة زمانه من نداوة الليل وطيب
الهواء ثم يجف نصف النهار من حرارة الشمس واكثر ما يكون في ايام الربيع ويكون عن هذه الحركة

اليومية ايضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العفونات السمادية والروثية
والجيفية وامثالها ثم تهلك باقل اذى من حر او برد ولا يبقى ما يتولد عن هذه الحركة من النبات والحيوانات
الضعيفة سنة تامة لسلسلتها بحر الصيف او برد الشتاء والذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير
وقطعه له في كل اربعة عشر يوما مرة واحدة وهو نصف الشهر الاول وهو الذي يكون كالنصف الذي ينبغي
منه ما يحصل كثرة النمو والزيادة في الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمد وكثرة الرطوبات
والانداء وفي النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرة ثانية ويكون المتبقي من النصف الذي لا ينبغي
ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء النامية والنضج والجفاف واليبس في الاشياء البالغة
الى التمام من الحبوب والثمار ويتكون في هذه الحركة ايضا من المعادن الملح والكباريت وامثالها ومن
النبات البقول وبعض الحشيش ويتكون بعض الحيوان كالطيور والزنابير وكثير من الديدان فان اكثر
هذه يتم خلقها في اربعة عشر يوما ويخرج بعد احد وعشرين يوما ومدة بقاء الحيوانات والنباتات الكائنة
عن هذه الحركة لا يتجاوز مائة وعشرين يوما في الاطول بقاء وفي الاقصر دون ذلك واما الذي يحصل من حركة
عطارد في تدويره وقطعه له في كل اربعة اشهر تقريبا مرة واحدة ويتم فيه صعوده الا كثيرا اما من
النبات فالسمسم والذرة والشعير وما شاكلها واما من الحيوان كبعض السباع والوحوش والغزلان
وبعض الغنم ويعرض عن الحركة لبعض الناس عند احتراقه امراض واوجاع لا سيما الصبيان ويعرض
لبعض الكتاب والعمال والوزراء واصحاب الدواوين من انواع الحبس والمصادرات ولبعض الصناع
من العطلة والكسل ولبعض التجار من الخسران والمحق ولبعض الناس من الحبس والاستتار والعزلة فاذا استقام
وشرف يعرض لهم الخلاص والسلامة والظهور والولاية ونحو ذلك واستقامة الاحوال فاذا وقف
ورجع يعرض لهم الحيرة والشكوك والظنون والتوقف والتخلف والادبار والعصيان وما اشبه
ذلك فاذا هبط الى الحضيض يعرض لهم سقوط الجاه وذهاب العز ونقصان المراتب وهذا بحسب
شكل الفلك في اصول المواليد وطبقاتهم واما الذي يحصل من حركة الشمس ومركز فلك تدوير الزهرة
وعطارد في كل سنة مرة واحدة في جميع الحالات اما في اول برج الجدي صاعدة في الجنوب الى الشمال
فيبدي الطبيعة في جذب الرطوبات المختلطة بالتراب وامتصاصها في عروق الشجر والنبات
الى اصولها وقضبانها وامساكها هناك الى ان تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت اول دقيقة
من الحمل استوى الليل والنهار في الاقاليم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب النسيم وذابت
الثلوج وسالت الاودية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى اعلى فروع الاشجار ونبت
العشب وطال الزرع وتم الحشيش وتلألأ الزهر واورق الشجر وتفتح النور واخضر وجه الارض
وتلونت الجبال والحيوان ونتجت البهائم ودرت الضروع وانتشر الحيوان في البلاد واخذت الارض
زخرفها وفرح الحيوان لطيب نسيم الهواء وصارت الدنيا كانها جارية شابة قد تزينت وتجلت
للناظرين فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول السرطان فحينئذ يتناهى طول النهار وقصر
الليل وتاخذ النهار في النقصان والليل في الزيادة وتدخل الصيف ويشتد الحر ويحمى الجو ويهب
السمائم وينقص المياه ويبس العشب ويستحكم الحب وادركت الحصاد والثمار وجفت الارض
وسمنت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وصارت الدنيا كانها عروس منعمة بالغة
تامة كاملة كثيرة العشاق فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول الميزان وحينئذ يدخل

الخريف ويستوي الليل والنهار مرة اخرى ويبتدي الليل بالزيادة والنهار بالنقصان ويبرد
الهواء ويهب الشمال ويتغير الزمان وينقص المياه ويجف الارض ويغور العيون ويفنى الثمار
واحرز الناس الحب والثمر وتعرى وجه الارض من النبات وماتت الهوام وانحجرت الحشرات وانصرف
الطير والوحش الى البلاد الحارة واحرز الناس القوت للشتاء ودخلوا البيوت ولبسوا الجلود
وتغير الهواء وصارت الدنيا كانها كهلة مدبرة قد تولت عنها ايام الشباب فلا يزال الامر كذلك
الى ان تبلغ الشمس اول الجدي فيدخل الشتاء ويتناهى طول الليل وقصر النهار ثم ياخذ النهار في الزيادة
ويشتد البرد ويتساقط الورق ومات اكثر النبات وانحجرت اكثر الحيوانات باطن الارض وكهوف
الجبال وكثرت الانداء والغيوم واظلم الجو وكلح وجه الزمان وهزلت البهائم وضعفت قوى الابدان
وصارت كانها عجوز هرمة قد دنا منها الموت واما الذي يحصل من حركتي زحل والمشتري في فلكي
تدويرهما في كل ثلثة عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث في المشايخ والعجايز والمجار
والاكرة والسادة والاشراف والقضاة والعدول والعلماء وامثالهم ممن يستولي عليه زحل و
المشتري في مولده ما يعرض لاصحاب عطارد ويحصل ايضا من هاتين الحركتين واحوالهما
المختلفة كثير من المعادن والنبات والحيوان واما الذي يحصل من حركة الزهرة في فلك تدويرها
في كل خمسمائة واربعة وثمانين يوما مرة واحدة وحركة المريخ في فلك تدويره في كل سبعمائة
وثمانين يوما مرة ما يعرض لطبقات الناس من النساء والصبيان والمخانيث واصحاب اللذات
واللهو والشطار والعيارين والجند وساسة الدواب وامثالهم ما عرض لاصحاب عطارد والذي
يحصل من حركة فلك المشتري في فلكه الحامل في كل اربعة الاف وثلثمائة واربعة وثلثين يوما مرة
واحدة من الحوادث اعتدال اهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة بعض البقاع بعد خرابها
وتكون بعض المعادن ونشو بعض النبات وزكا بعض الثمار وصلاح بعض الحيوانات في
بعض المدن وتجديد النعم على اقوام وغير ذلك من الصلاح والخير واما الذي يحصل من حركة
المريخ في اثني عشر برجا اثنا عشر رجعة في كل خمسة وعشرين سنة مرة واحدة فتخرج بعض المدن
وسرعة النشو في بعض النبات وزيادة القوة في بعض السلاطين وخروج بعض الخوارج وتجديد
الايات في الملك وما شاكل ذلك من قوة المريخ والقصد فيها اصلاح حال الكائنات والغرض
منها وصولها الى الكمال الا انه قد يتفق اسباب موجبة للتلف ومثل اثارة فتن وحروب وبعض
في طلب الغارات وحينئذ تخرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم ويزول نعمتهم وكل ما يعرض
من الفساد عن هذه الحركة في جنب ما يكون منها من الصلاح في العالم شيء يسير كما يحدث من
حر الشمس هلاك بعض الحيوان والنبات لكن ذلك يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها في جميع
انواع الكائنات وكذلك حكم الامطار والسيول وهكذا حكم المريخ وزحل والذنب ومضرتها
امر يسير بالنسبة الى ما يحصل من حركاتها من الصلاح في العالم ومن هذا يعلم ان زحل والمريخ والذنب
ليسوا بنحوس مطلق والزهرة والقمر والمشتري ليسوا بسعود مطلق لانه قد يعرض من افراط
الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يعرض من افراط حر الشمس وبرد زحل ويبس المريخ و
ورطوبة الزهرة والقمر كما يعرض اكثر العفونات عن المريخ وزحل واما الذي يحصل عن حركة
تدوير زحل في الفلك الحامل في تسعة الاف وسبعمائة واحد واربعين يوما من الحوادث اما من

المعادن فمن الكحل والزرنيخ والحديد ونما بعض الزرع والنبات كالزيتون والجوز ويبوخ بعض النار
اشده وعمارة بعض البلاد وخراب بعض المدن والقرى وانتقال الملك من قوم الى قوم وامثال ذلك
ويحصل من اثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التي في كل ست وثلثين الف سنة دورة واوجات
السيارة وحضيضاتها وجوزهراتها من الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربع الى ربع فيصير
البر بحرا والبحر برا واما الحوادث الحاصلة من القرانات فهي سبعة انواع فمنها الملل والدول التي
يستدل عليها من القرانات الكبار الكائنة في كل الف سنة بالتقريب مرة واحدة ومنها ينتقل
المملكة من امة الى امة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهي التي يستدل على حدوثها بالقرانات
الكائنة في كل مائتين واربعين سنة مرة واحدة ومنها تبدل الاشخاص على سرير الملك ويحدث
بسبب ذلك فتن وحروب يستدل عليها من القرانات الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها
الحوادث التي تحدث في كل سنة من الرخص والغلاء والحرب والوباء والامراض والسلامة يستدل
على حدوثها من تحاويل سني العالم في التقاويم ومنها حوادث الايام شهرا شهرا ويوما فيوما يستدل
عليها من اوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقاويم ومن ذلك احكام المواليد
لكل واحد من الناس في تحاويل سنيهم بحسب ما تقتضيه شكل الفلك ومواضع الكواكب في اصول المواليد
وتحاويل سنيهم والقرانات الدالة على قوة النحوس وفساد الزمان وخروج المزاج عن الاعتدال و
انقطاع الوحي وقلة العلماء وموت الاخيار وجور الملوك وفساد اخلاق الناس وسوء اعمالهم
واختلاف ارائهم وامتناع نزول البركات من السماء بالغيث فلا تزكو الارض ويجف النبات ويهلك
الحيوان ويخرب المدن والبلاد اذا هي تولت امر القران واما القرانات الدالة على قوة السعود
واعتدال الزمان واستواء طبيعة الاركان بوحي الانبياء وتواتر الوحي وكثرة العلماء وعدل
الملوك وصلاح احوال الناس ونزول البركات من السماء بالغيث وتزكو الارض ويكثر توالد
الحيوان وتعمر البلاد ويكثر بنيان المدن اذا هي تولت امر القران وقال بعضهم ان عند تمام الدور
يصير البر بحرا والبحر برا والربع الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا بانتقال العمارة من احدهما الى الآخر
وكيفية ذلك ان الربع الشمالي الان هو المعمور والجنوبي هو المغمور بالبحار والامطار والسيول
والاهوية لا يزال من ناحية الشمال وجبالها الحجارة والتراب ويدفعه الى الاودية
والاودية تدفعه الى البحار ويبقى ذلك ويترسب في قعور البحار ويصير بحرارة الشمس والكواكب
حجرا صلدا وجبلا عاليا ويختلف الوان تلك الحجارة بحسب اختلاف الطين الذي هو منه ذلك
الجبل ولا يزال ذلك دأبها حتى تظهر اعالي تلك الجبال في البحر وبحسب ظهور اعاليها وارتفاعها
تنخفض الجبال التي في الشمال حتى يصير ارضه مستوية فيميل البحر اليها حينئذ ويصير بحرا وينكشف
البحر ويصير برا فحينئذ تنتقل العمارة من الشمال الى الجنوب ولا يزال ذلك دأب العالم وكذلك
يكون احوال الدنيا دائما بهذه الاحكام من هؤلاء لم يكن راجعة الى قياس بل كانوا ياخذونها
من كهانهم وامثال حكمائهم وزعم قوم ان هذه الاحكام اخذت بالوحي والالهام وتوقيف
من الروحانيات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات والخلوات وقد ذكرنا مذهب من يقول
بحركة الاوجات والحضيضات وعود العالم الى ما كان عليه في الاول عند انتقال الاوجات الى مكان
الحضيضات وبالعكس ولما لم يظهر لبطليموس حركة اوج الشمس بل رآه ثابتا غير متغير حكم بسرمدية

العالم على ما هو عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين والالهيين **الفصل الثالث عشر في بقاء النفوس بعد المفارقة عن الابدان وبيان انها غير قابلة للفناء والعدم**

يجب ان تعلم ان النفس الناطقة التي عرفت انها مجردة عن المادة وهي الجوهر المدرك عن كل ان
يمتنع عليها العدم بعد مفارقة الابدان وترك التصرف فيها لبطلان مزاجه الذي كان سببا
للتصرف في تلك الابدان بل يبقى ذلك الجوهر النوري بعد فساد المزاج وترك التصرف البدني
بالكلية باقيا ببقاء العلة الفياضة لوجوده وتلك العلة هي العقل الفعال الدائم الوجود الممتنع
عليه العدم فانه لو جاز عليه العدم لكان ذلك لعدم علته الموجبة لوجوده ولا يزال الامر كذلك
حتى يؤدي الى عدم الواجب لذاته الذي هو علة جميع العلل العقلية وذلك محال وبرهان عدم
بطلانها انه لو امكن ذلك لكان بطلانها اما لذاتها او لغيرها والثاني باطل فالمقدم مثله اما الشرطية بقسميه م
فبينة لان البطلان اذا لم يكن لذات ولا بسبب الغير يلزم ان يكون لا بسبب وذلك بين الاستحالة
فتعين انه لو جاز عليها العدم والبطلان لكان لاحد امرين اما للذات او للغير اما بيان انه لا يجوز ان
يكون البطلان لذاتها فهو ظاهر فانه لو كان البطلان لذاتها لم يمكن ان يوجد لوجوب مقارنة وجود
المعلول لوجود العلة التامة لكن النفس قد وجدت فلا يوجب عدم نفسها واما بيان انه لا يجوز
ان يكون البطلان لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون امرا وجوديا او امرا عدميا فان كان
فان كان امرا وجوديا وكان مقارنا لوجود النفس لم يجز ان يكون علة تامة لبطلانها والا لوجب وجوده م
بطلانها من اول وجودها وان لم يكن وجوده مقارنا بوجود النفس لزم ان يكون لعدم ذلك
الامر مدخل في بقائها ووجوده علة لبطلانها فاذا وجد فاما ان يكون معدما للنفس بممانعتها و
مزاحمتها على محلها او مكانها او لا يكون كذلك والاول محال فان المزاحمة والممانعة على المحل انما
يصح فيما يكون له محل كالاعراض او مكان كالاجسام وقد عرفت ان النفس الناطقة جوهر
مجرد عن المادة غير مفتقر الى المحل والمكان والثاني محال ايضا لان المعدم للنفس لا بممانعة ومزاحمة
بنفسه فاما ان يكون مستدعيا لوجود ممانع ومزاحم او لا يكون مستدعيا لذلك فان لم يكن كذلك
المعدم مستدعيا لوجود ممانع ومزاحم فلا يكون معدما للنفس ولا مبطلا لها للعلم الضروري بان مزاحم / اى
العلة الموجبة لوجود الشيء متى كانت ثابتة دائمة الوجود وليس هناك ما يمنع من وجود
معلولها بالمزاحمة والممانعة على محل او مكان فيجب بالضرورة وجود ذلك المعلول مع تلك
العلة وان كان ذلك المعدم مستدعيا لوجود ممانع ومزاحم فهو باطل ايضا لان الشيء اذا
كان ممتنع الوجود فيكون وجود ما يوجب وجوده ايضا ممتنعا ولما كان وجود الممانع و
المزاحم على المحل والمكان ممتنعا لامتناعهما على النفس الناطقة فيكون وجود ما يوجب وجود
ذلك الممانع والمزاحم ايضا ممتنعا وان كان ذلك الغير المبطل للنفس والمعدم لها امرا عدميا
فهو محال لان ذلك المعدم لا يخلو اما ان يكون عدم امر لوجوده مدخل في وجود النفس او لا يكون
كذلك والثاني وهو ان يكون ذلك الغير العدمي المعدم للنفس ليس لوجوده مدخل في وجودها
فهو محال لانك قد علمت ان ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء لا يكون عدمه مقتضيا
لعدم ذلك الشيء واما الاول وهو ان يكون ذلك الامر العدمي الذي هو الغير المعدم للنفس هو عدم
ما لوجوده مدخل في وجودها فهو محال لانه يمتنع ان يكون ذلك هو العلة الفياضة لوجودها

لما عرفت ان الجواهر العقلية يستحيل عليها العدم وان كان ذلك المعدم غير العلة الموجبة لوجودها فاما
ان يكون ذلك احد العلل الاربع المذكورة او احد شرائط العلة والاول محال لان العلل الاربع كلها
امور وجودية ونحن فقد فرضنا ذلك المعدم امرا عدميا والثاني محال لان ذلك الشرط المعدم
اما ان يكون جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون ذلك المعدم جوهرا لان الجوهر المباين للنفس وهو
الذي ليس بعلة فاعلية لها لما لم يكن بينها علاقة ما فلا يلزم من عدمه عدمها وان كان عرضا فاما
ان يكون محله جوهرا غير النفس او يكون محله النفس فان كان محل ذلك العرض العدمي المعدم للنفس
غير النفس فهو مباين لجوهر النفس واذا لم يكن ذلك الجوهر العدمي المباين معدما فالاولى ان لا يكون
العرض المباين معدما وان كان محل ذلك العرض العدمي المعدم هو جوهر النفس فالاعراض التي يكون
محلها النفس الناطقة هي الادراكات العقلية والافعال والانفعالات النفسانية الحاصلة بالمشاركة
البدنية كالغضب والشهوة وما يشبههما فهو ايضا محال لان هذه الاعراض العدمية المعدمة للنفس
ان لم يكن قطع العلاقة البدنية شرطا في اعدامها للنفس او يكون قطع العلاقة شرطا في الاعدام فان
لم يشترط في عدمها قطع العلاقة بل كان عدم تلك الاعراض معدما عند وجود العلاقة البدنية
فالاولى ان يكون تلك الاعراض العدمية المعدمة للنفس هي عدم كمالاتها النفسانية فكان يجب
ان يكون النفس الى الان عن تلك الكمالات غير باقية مع البدن كما لا يبقى بعد الموت وانقطاع العلق
على ما يراه الخصم وليس الامر كذا ثم لو كانت الكمالات العقلية النفسانية شرطا في وجود النفس و
بقائها وجب ان لا يبقى مع الاعراض المنافية لكمالات النفس كالجهل البسيط والمركب والانفعالات
الرديئة عن البدن فكانت النفس الشريرة والخبيثة وبالجملة السيئة الخلق والجاهلة غير باقية عند
وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض التي هي كمالاتها في حال وجود العلاقة وقطعها واما
اذا كان قطع العلاقة شرطا في كون الاعراض العدمية الحالة في النفس معدما لها فعلاقة النفس
بالبدن ليست علاقة حلول كعلاقة الاعراض بمحالها او الاجسام بامكنتها بل العلاقة اضافة تابعة لوجود
البدن فهي اضعف الاعراض لتغيرها مع عدم تغير الامر الذي له الاضافة واذا كان الامر كذلك
وجب ان لا يكون انقطاع العلاقة مبطلا لها فان الجوهر المجرد القائم بذاته يمتنع ان يكون متقوما
باضعف الاعراض فيكون قطع العلاقة البدنية لا مدخل لها في عدم النفس ويكون ما عداها من الاعراض
الحالة التي لها سواء كانت مضادة لكمالاتها او غير مضادة لا يجوز ان يكون معدمة للنفس بسبب
قطع العلاقة بل ان كان ذلك فيكون ذلك الاعدام لذاتها فقط وكان يجب ان لا يختلف ذلك
التاثير في اعدامها بوجود العلاقة وعدمها فالنفس باقية بعد موت البدن ببقاء علتها المقتضية
لها ابدا وذلك هو المطلوب ويمكن ايراد هذا البرهان بعبارة اوجز من هذا واخصر فيقال النفس
جوهر مباين للبدن وقواه غير منطبع فيه والعلاقة الشوقية التي لها مع البدن اضافة وهي
اضعف الاعراض فلا تبطل النفس ببطلانها والا لزم ان يكون الجوهر متقوما باضعف الاعراض
وذلك محال وليست النفس ذات محل او مكان ليتصور ان يكون لها مضاد او مزاحم مبطل لها
لجوهرها ولا يلزم من بطلان الجوهر المباين الذي ليس بعلة لها بطلانها وعلتها الفياضة لوجودها
باقية دائمة الوجود فتدوم ببقائه ووجوده بقاؤها ووجودها ابدا فلا تعدم بعد الموت وانقطاع
العلاقة البدنية ويمكن ان يختصر بالفاظ اقل من هذا لكن كلما كان البسط كان اوضح وهذا البرهان

ينتفع به المستبصر ويزعم الحكماء دون المجادلين من الفقهاء. البرهان الثاني على ان النفس باقية بعد خراب البدن وذلك ان كل شيء يمكن ان يبطل فيجب ان يكون ذلك الشيء قبل بطلانه باق بالفعل ويكون فيه مع ذلك قوة ان تبطل وكل ما هو باق بالفعل وله قوة ان يبطل فله قوة ان لا يبقى فالنفس لو جاز عليها العدم بعد الوجود وجب ان يكون باقية بالفعل قبل العدم وان يكون فيها قوة ان تعدم وقوة ان لا تبقى فيكون فيها قوة العدم مقارنة لقوة الثبات وانت فقد عرفت ان النفس جوهر بسيط وحداني الذات بالفعل فلا يكون فيها البقاء بالفعل مع وجود قوتي البقاء والفناء فلا يمكن ان يكون فيها قوة البطلان لوحدتها وتجردها والشيء الواحد يمتنع ان يكون بالفعل في ذاته ومع ذلك يكون بالقوة في شيء ولما كانت النفس لا قابل لها فلا يكون فيها قوة العدم لا في ذاتها ولا في غيرها لان البسيط انما يكون عدمه فيما يحله وهو الذي يكون فيه قوة وجوده وعدمه كما هو الحال في الاعراض والصور بالنسبة الى حواملها فلو كانت النفس قابلة للعدم وجب ان يكون فيها شيء يقبل العدم وهو المحل وشيء يعدم بالفعل وهو الحال فيكون مركبة من مادة وصورة وذلك محال وان اخذ في النفس شيء كالمادة وهو محل الصور العقلية وشيء كالصورة وهي الصور العقلية عدنا بالكلام الى الجوهر المجرد عن المادة الذي هو الاصل وهو البسيط الذي ليس بحال بل هو المحل الذي هو ذات النفس العاقلة فلا بد وان يبقى لكنه يلزم على تقدير تركبها من امرين احدهما ما هو كالمادة والثاني ما هو كالصورة ان يكون ما هو كالمادة والمحل الباقي هو النفس الباقية وذلك خلف محال ولئن سلمنا ان ذلك ليس بمحال فالمقصود حاصل من ثبوت بقاء النفس فانها على تقدير تركبها من امرين ما هو كالمادة وما هو كالصورة يمتنع عدمها ايضا لان كل جوهر قائم بنفسه مركب من جزئين لا بد وان يكون احد جزئيه كالاصل فانه لو كان كل واحد منهما حالا في شيء لكان المجموع حالا ايضا وقد فرضناه قائما بنفسه هذا خلف فبالضرورة يلزم ان يكون احد ذينك الجزئين او كل منهما غير حال في شيء فان كان احدهما حالا والآخر غير حال فيكون هذا الجزء الغير الحال مجردا عن المادة قائما بذاته وهو احد جزئي النفس وهو الاصل الباقي على تقدير تركبها وهو المدرك لذاته فنحن لا نعني بالنفس الا هذا الجزء المجرد القائم بذاته المتعقل لها فلا يكون لذلك الجزء الآخر مدخل في النفسية فيجب ان يكون باقيا ببقاء علته الفياضة وامتناع الاسباب المقتضية لعدمه واما اذا كان الجزآن غير حالين وكانت النفس المركبة منهما جوهرا مجردا فيكون كل واحد من جزئيه مجردا عن المادة فنحن لا نعني بالنفس الا احد الجزئين وهو المدرك لذاته وهو الاصل الباقي بعد خراب البدن على ما قررناه اولا فالنفس الناطقة على كل تقدير يستحيل عليها العدم وهذا البرهان لا يختص بالنفس بل هو عام يتوجه في كل جوهر بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل واورد بعض المتأخرين ههنا سؤالا فقال ان الجواهر العقلية من المفارقات موجودة بالفعل ووحدانية وهي ممكنة الوجود وكل ما هو ممكن الوجود فهو ممكن العدم فالجواهر العقلية المفارقة فيها قوة وجود وعدم وكنتم بينتم ان كل جوهر بسيط لا قابل له فليس له قوة وجود وعدم وقد اجاب بعض من المتأخرين منهم بان معناه ان معنى امكان الجواهر العقلية الفعالة انما هو بالنسبة الى وجود علتها العقلية التي لها بمعنى انها متوقفة على عللها بحيث يلزم من عدم العلة الموجودة لها عدمها لا ان لها قوة العدم في ذاتها بخلاف الكائنات الفاسدات فانها يمكن ان يعدم مع بقاء علتها

مراد الموجدة

الفياضة

الفياضة بقيت ويعرض في جوهرها وهذا الجواب غير صحيح فان الامكان المذكور وهو الخاص الذي يوصف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته يقع على جميعها بمعنى واحد فكيف يفسر الامكان في الجواهر المفارقة بانها ينعدم عند انعدام عللها ويفسر ذلك الامكان في الكائنات الفاسدات بمعنى آخر مع وقوع الامكان بالسواء عليهما ثم قوله ان معنى الامكان في المفارقات العقلية هو توقفها على العلة ولزوم انعدامها من انعدام عللها ليس بصواب لان هذا المعنى ليس هو نفس الامكان بل هو تابع للامكان الذي لها فان افتقار المعلول الى العلة في الوجود وبوجودها والانعدام بعدمها انما هو تابع لامكان ذلك المعلول في نفسه فان هذا القائل معترف بان الواجب بغيره ممكن في ذاته وامكانه في ذاته متقدم على وجوبه بغيره تقدما ذاتيا ولا فرق في ذلك بين المجردات العقلية والكائنات الفاسدات فان العقول المفارقة كما انها ممكنة غير متحققة للوجود في ذاتها فكذا الكائنات الفاسدات ثم قوله ان الكائنات الفاسدة يمكن ان ينعدم مع بقاء عللها دون المفا رقات العقلية ليس بصحيح لان العلة المركبة في الكائنة الفاسدة كالعلة البسيطة في المفارقات العقلية في ان كل واحد منهما يجب بوجود علته التامة وينعدم بانعدامها ولو كانت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات دائمة لكان ذلك المعلول دائما لكنها غير دائمة فان من جملة علل الامور الكائنة الفاسدة استعداد محلها وانتفاء ما يقتضي بطلانها من الموانع والمزاحم فلا ينعدم الا عند انعدام جزء من العلة الغير الدائم الوجود ثم ان الاشكال بعينه باق في النفس الناطقة بان امكان وجودها في الهيولى التي للكائنات الفاسدات وهي المادة البدنية على ما اعترف به هذا القائل فلا يتم جوابه والجواب الصحيح هو ان يتبدل لفظ العلة المطلقة بالعلة الفياضة من المفارقات فان الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء علتها العقلية المفارقة وهي انما تنعدم لانعدام بعض الاجزاء الاخرى التي لها غير العلة العقلية وقد عرفت تلك العلل فيما مر والمفارقات ليس في تلك العلل شيء غير العلة المفارقة ولا مادة لها ولا صورة ولا استعداد مادي ولو ان هذا المجيب قال في جوابه اني اعني بالامكان المذكور القوة الاستعدادية القريبة وهي التي لا تجتمع مع وجود الشيء لكان حقا فان الامور الدائمة لا استعداد لها اصلا ولها الامكان الحقيقي فلا يصح له ان ينكر تصريحه بذلك الامكان ولا ان يجعل المفارقات العقلية مستحقي الوجود من الغير واما قوله ان هذا الاشكال يتوجه في النفس لان امكان وجودها في المادة البدنية فان النفس وان كان استعداد وجودها في الهيولى التي رجحت وجودها على عدمها بسبب ذلك الاستعداد الا انه لا يلزم ان يكون استعداد عدمها في تلك المادة البدنية فان قلت فاذا كانت النفس على ما اعترفتم به حادثة بحدوث المادة البدنية الذي كان استعداد وجودها من العلة الفياضة فيها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها في تلك المادة البدنية ايضا فان البدن لما كان شرطا في وجود النفس فعند عدم الشرط ينعدم المشروط لا محالة وحينئذ فيجوز عدمها مع بقاء تلك العلة الفياضة لوجودها عند فساد المادة البدنية التي كانت شرطا في وجودها قلت في الجواب ان المادة البدنية لما استعدت بواسطة المزاج الاشرف لوجود نفس مدبرة لتلك المادة البدنية متصرفة فيها هي كمال لها وجب وجود النفس من العقل المفارق ويلزم من وجود النفس للبدن ان يكون البدن موجودا في نفسه وكذلك النفس الذي هو جوهر مباين للبدن اذا كان موجود الشيء على سبيل الكمالية يلزم ايضا ان يكون موجودا في نفسه فاذا انتفى عن هذا الجوهر المباين صلاحيته ان يكون

لشيء لا يلزم ان يكون هو في نفسه منتفيا فانه ليس كون النفس للبدن ككون العرض للجوهر الذي هو محل فان
العرض كما عرفت يلزم من وجوده لمحله ان يكون هو في نفسه موجودا ومن انتفائه لمحله ان يكون هو في
نفسه منتفيا لان وجود العرض في نفسه وعدمه انما هو وجوده وعدمه لمحله واما الجوهر المباين الذي هو
النفس للبدن فاللزوم بينهما انما يكون في طرف واحد فانه انما لزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه
لان وجوده لغيره انما يكون بعد وجوده في نفسه هذا في طرف الوجود واما في طرف الانتفاء فلا يكون
فيه لزوم فانه لا يلزم من انتفائه لغيره وعدم كونه كمالا له عند فساد المزاج ان يكون هو في نفسه منتفيا فان
مفهوم كون الشيء منتفيا عن شيء آخر لا يوجب انتفائه عن ذلك الغير ان يكون هو في نفسه منتفيا وان
جاز انتفاؤه في بعض الصور فيفتقر الى سبب آخر يوجب انتفاؤه فبطلان استعداد كون النفس كمالا
للبدن لا يوجب انعدام النفس فان الشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا ينعدم
فالنفس لا تنعدم عند بطلان الاستعداد الذي لا يكون النفس عنده كمالا للبدن فانه يلزم من كون الفرس
لزيد ان يكون للفرس في نفسه وجود فان كونه لزيد انما يكون بعد تحققه في نفسه لكن لا يلزم من ان لا يكون
لزيد ان لا يكون له في نفسه تحقق ووجود وكذلك حال البدن فان الاستعداد استعداد ان يكون له
نفس مدبرة له هي كمال له كما عند صحة المزاج واعتداله واستعداد ان لا يكون له نفس يدبره كما عند فساد
المزاج وحلول الاجل والنفس لما كانت جوهرا مجردا مباينا للبدن فاستعداده لوجود نفس
تفاض عليه من المفارق يوجب ان يكون تلك النفس موجودة في ذاتها فمتى خرج البدن عن استعداد
ان يكون له نفس بسبب فساد المزاج لا يلزم ان يكون النفس منتفية في ذاتها لما ذكرنا ان الجوهر المباين
لا يلزم من انتفائه لغيره انتفاؤه في نفسه بل يكون باقيا دائم الوجود بدوام علته الفياضة لوجوده
فان استعداد البدن بالمزاج الخاص له مدخل في حدوث النفس ولا يلزم من انتفاء ما له مدخل في حدوث
شيء انتفاؤه عند انتفائه ولك ان تعتبر ذلك بالنجار الذي له مدخل في وجود الكرسي الذي لا يلزم من
انتفاء الآلة انتفاؤه فاندفع السؤال المذكور بقي ههنا بحث وهو قولهم ان البدن محل لامكان
حدوث النفس وامكان فسادها مع مباينة النفس للبدن كلام فيه تساهل فان معنى كون الجسم محلا
لامكان وجود الاعراض كالسواد والبياض والحلاوة وغيرها انما تهيؤه لوجودها فيه على سبيل المقارنة
فحال وجودها فيه وفي حال فسادها ولاجل ذلك يمتنع ان يكون الشيء محلا لامكان فساد نفسه واذا
كان الامر كذلك فلا يصح ان يكون البدن محلا لامكان حدوث النفس ولا لامكان فسادها لمباينتها
له بل يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة الموجودة قبل حدوث النفس محلا لذلك الامكان
وهيئة لحدوث الصورة الانسانية المقارنة له في تقومه وجعله نوعا محصلا وتلك الصورة لا يمكن
حصولها الا بوجود النفس التي هي المبدأ القريب لوجود تلك الصورة الانسانية على ما يراه محققوا
المشائين والشيء لا يصح وجوده بدون وجود مبدأه فالنفس الناطقة انما حدثت بسبب وجود
الاستعداد البدني مع التهيؤ الذي زال بحدوث تلك الصورة ومبدأها النفسي وزوال بذلك
لحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن لزواله كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس
وهو الهيئة المخصوصة ثم ان البدن يبقى بعد ذلك محلا لامكان فساد تلك الصورة المقارنة له حينئذ
بزوال الارتباط الحاصل للنفس عند حدوثها فلا يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة شرطا في حدوث
النفس من حيث كونها جوهرا مجردا بل يكون شرطا في حدوثها من حيث هي صورة منوعة ايضا

صورة

صورة منوعة فالشيء لا يعدم بعدم ما هو شرط في حدوثه فانك قد عرفت في مسئلة البناء والبناء ان علة البناء
اي غير علة لحدوث وان عدم البناء الذي هو علة حدوث البناء لا يوجب عدم البناء فاذا استعد البدن لحدوث
صورة منوعة وجب حدوث مبدأها النفسي ثم اذا افسدت الصورة المنوعة ففسادها لا يوجب فساد
ذلك المبدأ النفسي لوجود جميع علله بشرائطها فان قلت لم وجب عند استعداد البدن لحدوث صورة
منوعة حدوث مبدأ تلك الصورة وهي النفس ولم يجب عند فساد تلك الصورة فساد ذلك المبدأ
النفسي قلت لان الموجب لحدوث معلول يجب ان يوجد جميع علل ذلك المعلول بشرائطها واما العلة
الموجبة لفساد معلول فانه لا يجب ان يكون موجبا لفساد جميع علل ذلك المعلول بل يكفيه في ذلك
شرط فساد واحد كيف لكان سواء كان وجوديا او عدميا فالبدن الذي هو شرط في حدوث النفس
لكنه اقتضى بها وجود النفس من مبدأها العقلي فاذا وقعت النفس في الوجود بواسطة شركة
البدن لا يكون مفتقرة الى بقاء تلك الشركة بل يكون باقية ببقاء العلة الفياضة لوجودها وحجتوا
على كون البدن شرطا لحدوث النفس الناطقة ان العلة العقلية المقتضية لوجودها كما يمكن صدور
نفس واحدة عنها يمكن صدور غيرها عنها وليس امكان صدور عدد من النفوس عنها اولى من
امكان صدور عدد آخر متناهيا كان او غير متناه وليس ترجيح امكان وجود نفس واحدة او نفوس
كثيرة عن تلك العلة على امكان عدمها فيجب لا محالة ان يكون عدم النفوس مستمرا الى ان يحدث
الجنين المستعد لفيضان نفس تتعلق به من المبدأ العقلي فحينئذ يصير وجود النفس بسبب ذلك الاستعداد اولى
من عدمها ويلزم ان يكون عدد تلك النفوس الروحانية بعدد تلك الاجنة المستعدة في الارحام فهذا
هو شرط الابتداء ترجيح الوجود على العدم لا انه شرط لبقاء النفوس وثباتها فانك قد عرفت انه
علة الوجود والبقاء والثبات لها هو العقل المفارق وهذه المسئلة وان كانت من المهمات الحكمية
فهذا القدر الذي ذكرناه كاف في تحقيقها وتفصيلها على الوجه المذكور ولا يتم الانتفاع بهذه
الامور على ما ينبغي الا بعد احاطتك بمعرفة وحقيقة جوهرها **الفصل الرابع عشر في معرفة كيفية**
حال النفوس بعد المفارقة عن الابدان البشرية وشرح احوال المعاد الروحاني والجسماني اعلم ان
الناس من المتقدمين والمتأخرين اختلفوا اختلافا شديدا في كيفية حال النفوس بعد المفارقة عن الابدان
هل يبقى جميعها مجردة عن المادة بعد الموت او يكون البعض مجردا عن المادة والبعض يتعلق بالمواد
الجسمانية او يكون جميع النفوس متعلق بالمواد الجسمانية البدنية على ثلثة مذاهب فالمعلم الاول وجميع
اتباعه من المشائين يزعمون ان النفوس الانسانية بعد المفارقة يتجرد جميعها عن المواد البدنية
اما السعداء الكاملون فيتصلون بالمحل الاعلى والمقام الاسنى وهو عالم العقل المحض وينالون
من تلك اللذات العقلية والابتهاجات الروحانية ما لا عين رأت ولا خطر على قلب بشر ويستمرون
على ذلك ازلا وابدا الى غير النهاية واما الاشقياء الناقصون فيحجبون عن الانوار العقلية واللذة
القدسية والابتهاجات الروحانية لظلمة نفوسهم وكدورتها وجهلهم عن ادراك حقايق
الموجودات ويبقى كذلك ازلا وابدا في ظلمة هذا الحجاب ومجازاتها بهذا العقاب وهو عذابها الاليم
وجهنم الدائم المقيم على قول بعضهم ويزول عنهم العذاب بعد احقاب لزوال تلك الهيئات الردية التي
كانت موجبة لذلك الحجاب والمقتضية لحصول العقاب واما القائلون بتجرد بعض النفوس دون
البعض الآخر فهم افاضل حكماء الاسلام وافاضل علماء الملل والنحل وهم القائلون بتناسخ ارواح الذين لم تجردوا

عن المواد وحجب الهيئات التي لهم دون الارواح التي خلعت التجرد والى عالم العقل الصرف واما القائلون
بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة فهم الموقوفون بالتناسخ وهم الذين يزعمون ان النفوس جرمية
دائمة الانتقال في الحيوانات فهذه هي المذاهب ولكل مذهب منها تفصيل سيأتي الكلام فيها فيما بعد
فاما المعلم الاول واشياعه فيبطلون مذهب التناسخ مطلقا بوجهين الوجه الاول انك قد عرفت ان كل
استعداد الابدان وتهيئتها يقتضي ان تفاض على كل واحد منها نفس بحسب اقتضاء ذلك الاستعداد
من المبدأ الفعال وليست تلك الافاضة على سبيل البحث والاتفاق كما اذا اتفق وجود نفس اتفق
معه وجود بدن يتعلق به تلك النفس من غير حصول مزاج حادث يستحق به حدوث نفس يدبره
بل الحق ان استحقاق البدن بالمزاج الخاص الحادث لحدوث نفس تدبره وتتصرف فيه من المبدأ الفعال
كاستحقاق الجسم لقبول نور الشمس والكواكب عند عدم الحجاب واذا كان استحقاق البدن النفس بسبب المزاج
الخاص فكل بدن حصل له مزاج يستحق به حدوث نفس وجب افاضتها من العقل المفارق على كل بدن يستحق
ذلك من غير تخلف عن بعض الاشخاص فلو كان التناسخ حقا وتعلقت النفس بعد الموت ببدن آخر
مع كون هذا البدن الآخر يستحق بخاص مزاجه حدوث نفس اخرى تتعلق به من العقل المفارق ولا تمنع
من حدوث هذه النفس المفاضة وجود نفس اخرى في العالم غير متعلقة ببدن كما لا يمنع قبول الجسم
لنور الشمس قبوله لنور باقي الكواكب وغيرها من الاضواء عند عدم الحجاب واذا كان كذلك لزم ان
يحصل للحيوان الواحد نفسان احدهما مفاضة من العقل المفارق ونفس اخرى مستنسخة منتقلة اليه
من حيوان آخر وذلك محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه بانواع التصرفات لاجل
العلاقة الشوقية الذي بين النفس والبدن حتى يكون النفس شاعرة بذلك البدن والبدن
منفعلا عن تلك النفس دائما فلو صح تعلق نفسين ببدن واحد على ما ذكرنا وجب ان يكون كل حيوان
شاعرا بنفسين وليس كذلك فان كل انسان بل كل حيوان لا يشعر الا بنفس واحدة تدبر بدنه وتتصرف
فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يكون الحيوان شاعرا بها ولا هي متصرفة في البدن ولا لها معه
علاقة اصلا فليست بنفس لذلك الحيوان لان معنى كونها نفسا لبدن حيوان هو تعلقها به تعلق تدبير
وادراك على ما عرفناه فلم يوجد هذا فلا يكون نفسا لذلك الحيوان وقد فرضنا انها نفس هذا خلف
وصورة قياسه هكذا لو كان التناسخ حقا لحصل لبدن واحد نفسان والتالي باطل فكذلك المقدم
وبيان اللزوم وبطلان التالي تعرفه من الكلام الذي مر واوردوا على هذا الوجه سؤالا فقالوا
ان قولكم ان كل انسان بل كل حيوان ليس له شعور الا بنفس فيه نظر لان عدم العلم بالشيء لا يدل على
عدم ذلك الشيء في ذاته فان علم كل انسان بانه ليس لبدنه نفس اخرى لا يدل على كونه ليس له نفس
اخرى في نفس الامر لاحتمال ان يكون لبدنه نفسان او اكثر في ذلك مع كونه غير شاعر الا بنفس واحدة
فيحتاج الخصم في دفع هذا الاحتمال الى دليل منفصل ثم الذي يدل على ان عدم الشعور بالنفس الاخرى
لا يدل على عدم تلك النفس الاخرى في نفس الامر ان الانسان عبارة عن النفس المدركة لذاتها وكل
واحد من النفوس لا يدرك ذاتها الا ذاتا واحدة ونفسا واحدة ولو تعلق بالبدن الانساني الواحد
الف نفس لما امكن ان يدرك ذاته الا واحدة لا تكثر فيها اصلا وباقي النفوس الذي فرضنا تعلقها
بذلك البدن يمكن ان لا يكون لتلك النفس الواحدة بها شعور بالكلية ولئن سلمنا ان المشعور به في كل
انسان شيء واحد ونفس واحدة ولكن لم قلتم ان الحال في كل واحد من الحيوانات الصامتة كذلك

وجواب الاول بان المراد من معنى النفس على ما عرفت هي المدبرة للبدن والمتصرفة فيه والمدركة لذاتها فان
كان للبدن المدبرة له بعض النفوس نفس او نفوس اخرى متعلقة به ولا شعور لهذه النفس المدبرة
له في نفس الامر بتلك النفوس الغير المدبرة لهذا البدن فليست بنفس له بالمعنى المذكور فان جميع
التصرفات الصادرة عن كل انسان انما يصدر عن نفس واحدة هي المدركة لذاتها ونعرفه ثابتة
بالعلم الضروري ان كل انسان ليس له الا نفس واحدة لا غير وجواب الثاني ان كل واحد من الناس
اذا علم انه ليس له الا نفس واحدة يحصل له بالطريق الحدس الصحيح انه اذا كان المدبر لكل انسان
نفسا واحدة كان المدبر لكل حيوان كذلك نفسا واحدة لا نفوسا كثيرة والا لوقع التدافع والتصادم
في الحركات والتصرفات الصادرة عن تلك النفوس المتعلقة بالبدن الواحد وكل عاقل ذي حدس
لا يشك ولا يتوقف في ان المدبر لبدن الفرس والمحرك له انما هو نفس واحدة لا غير فان لم يحصل هذا
العلم والحدس لبعض الناس فهو لبلادة غريزية في نفسه وقصور في حدسه ولكن هذه الحجة لا تتم
من جهة اخرى وذلك ان حاصل دليلهم لزوم اجتماع نفسين او نفوس على بدن واحد احدهما
فائضة من المبدأ الفعال والاخرى منتقلة بالتناسخ وذلك محال وجوابه انه يجوز ان يختلف استعداد
الابدان فيكون بعضها يناسب النفس المفارقة كما في الحيوانات الصامتة الذي لا يجوز افاضل
الحكماء التناسخ الا فيها دون الانسان الذي لا يكون فيه ذلك فحينئذ لا يحتاج الى افاضة نفس
جديدة فان النفس انما تختص تعلقها باحد الاجسام المستعدة لذلك التعلق للمناسبة التي حصلت منها
في النعوت والاوصاف وعلى هذا فلا يتم هذه الحجة التي ذكرها المشاؤون الوجه الثاني للمشائين
في ابطال التناسخ قالوا لو كان التناسخ حقا فالنفس المفارقة للبدن المتصلة ببدن آخر على سبيل
التناسخ اما ان يكون اتصالها بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او قبله او بعده بزمان
فان كان اتصالها بالبدن الثاني في حال المفارقة فاما ان يكون البدن الثاني حادثا في تلك الحال
التي كانت فيها المفارقة البدنية او يكون حادثا قبله فان كان حادثا في تلك الحال فاما ان
يكون عدد النفوس المفارقة للابدان مساوية لعدد الابدان او عدد النفوس اكثر او اقل فان
كان عدد النفوس مساويا لعدد الابدان وجب ان يتصل في كل بدن يكون بدنا آخر وان يكون
عدد الكائنات البدنية بعدد الفاسدات منها وكلاهما محالان وان كان عدد النفوس اكثر
من عدد الابدان لزم اجتماع النفوس الكثيرة على بدن واحد فتلك النفوس المجتمعة على ذلك البدن
الواحد اما ان يكون متشابهة في استحقاق الاتصال به او يكون مختلفة في ذلك فان كانت
متشابهة في الاستحقاق وجب ان يكون الكل اما متصلا ببدن واحد وذلك يوجب تعلق النفوس
الكثيرة بالبدن الواحد وقد سلف ابطاله واما ان يتمانع ويتدافع فيبقى الكل غير متصل بشيء من
الابدان بعد فساد البدن الاول والمفروض كونها متصلة هذا خلف وان كانت النفوس المجتمعة
على بدن واحد مختلفة في استحقاق الاتصال لزم اتصال بعض النفوس به دون البعض الآخر وهو
خلاف المفروض ايضا واما اذا كان عدد النفوس المفارقة اقل من عدد الابدان فاما ان يكون
النفس الواحدة متصلة بابدان كثيرة بحيث يكون الحيوان الواحد بعينه هو الحيوان الآخر او يكون
النفس متصلة ببدن واحد وباقي الابدان الاخرى المستعدة لاتصال النفس يبقى بلا نفس وكلاهما ظاهر
الاستحالة او يكون البعض منها يتصل ببعض الابدان ويحدث نفوس اخرى من العقل المفارق للبعض

قوله تعلقها

الآخر ويلزم احد الامرين اما ان يتصل تلك النفوس ببعض الابدان دون البعض الآخر من غير مخصص لذلك
الاتصال او ان يكون اتصال النفوس الحادثة على ذلك البعض الآخر من غير اولوية وهما محالان واما
اذا كانت النفس المفارقة متصلة ببدن حادث قبل حال المفارقة فان كان لذلك البدن نفس اخرى
ثم اتصلت به النفس المستنسخة فيحصل لبدن واحد نفسان وقد ابطلناه وان لم يكن له نفس اخرى لزم
تعطل البدن المستعد لقبول النفس وذلك محال واما اذا كانت النفس متصلة بالبدن الثاني بعد المفارقة
بزمان فيكون في الزمان الذي هو قبل الاتصال معطلة عن التعلق واذا جاز ان يتعطل عن التعلق زمانا
جاز ان يتعطل في جميع الازمنة من غير افتقار الى ارتكاب القول بالتناسخ ولان اتصال النفس ببدن
ان توقف على حدوث المزاج الصالح لقبول النفس لزم حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج
وحينئذ يعود المحال المذكور وان لم يتوقف اتصال النفس بالبدن على حدوث مزاج مستعد كان اتصالها
بذلك البدن في زمان دون غيره من الازمنة المساوية له ترجيحا من غير مرجح وذلك محال ايضا
فالتناسخ لو كان حقا لكان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثاني اما ان يكون حال المفارقة او
قبلها او بعدها والاقسام الثلثة كلها باطل فالمقدم مثله واللزوم بين وبيان بطلان اقسام التالي
ما قررناه في هذه الحجة ويمكن ان يجاب عن هذه الحجة بان يقال قولكم ان النفوس اما ان يكون عددها
مساويا لعدد الابدان او يكون اكثر او اقل والاول محال لانه لا يجب ان يتصل فناء كل بدن ببدن
آخر ولا ان يكون عدد الكائنات لعدد الفاسدات البدنية ليس بصحيح ولا متوجها على اقوال اهل
التناسخ فانهم يقولون ان الامور مضبوطة لهيئات فلكية وحركات علوية غائبة عنا فان اكثر
الامور الفلكية والاسرار السماوية تخفى علينا اثارها واحوالها فيجوز ان يكون التطابق المذكور
واجب بقانون مضبوط في العناية الازلية ولم يحصل لنا الاطلاع على ذلك لخفائها وغموضها على
القوى البشرية كما وجب في خسارة بعض الناس ربح بعض اخر بحيث لا يبقى المال منهما معطلا بل انه
فكذلك يجوز ان يجب بموت بعض الابدان حياة بعض آخر لئلا يبقى بعض النفوس المفارقة معطلة
عن التعلق زمانا بين البدنين على ان قولهم يمتنع ان يكون عدد الابدان الكائنة مساويا لعدد النفوس
المفارقة عن الابدان الفاسدة فيه نظر واحتمالات عدة منها انه يجوز ان لا ينتقل جميع النفوس الحيوانية
الى الانسان بل ينتقل البعض منها دون البعض الآخر وحينئذ يكون عدد النفوس المفارقة مطابقا
لعدد الابدان الكائنة وكذلك يكون الحكم فيما اذا كانت النفوس منتقلة من النبات الى الانسان
او من الحيوان والنبات لجواز ان يكون المنتقل اليه من بعض الحيوان والنبات فقط لا من كلها ثم لئن
سلمنا انه ينتقل الى الانسان من جميع الحيوان والنبات ولكن لا ينتقل اليه كلها ابتداء من غير توسط
بعضها في ذلك فيجوز ان ينتقل النفس الى النبات او الحيوان ثم انها لا تصل الى الانسان الا بعد تردد
في اطوار كثيرة من الانتقالات بحيث يكون بين البدن الانساني الذي اليه الانتقال ومن الحيوان او
النبات الذي منه الانتقال مراتب كثيرة من انواع الحيوان او النبات يجب انتقالها فيها ويختلف مدة
بقاء تلك النفوس المتعلقة بابدان تلك الانواع فان كان صحيح المزاج قويه كان مدة بقائه كثيرا
كالفيل الذي يعيش اربعمائة سنة الى خمسمائة وان كان ردي المزاج ضعيفه كان مدة بقائه قليلا
كالبعوض والذباب ولا تنضبط عندنا مدة الانتقالات في الانواع الكثيرة ولا مدة الرجوع على
الوجه المفصل بل نعلمه على الوجه المجمل الذي لا يمنع جواز الانطباق المذكور ولو لا ان النفوس يرجع

في ازمنة طويلة الى ما منه انتقلت لكان انطباق النفوس المفارقة على الابدان الكائنة ممتنعا عند عدم
الفيض الجديد والتخلص عن الابدان لكن سيأتي ان الفيض الجديد عن العقل المفارق غير منقطع وكذلك
تخلص بعض النفوس عن الابدان الى العالم العلوي وكذلك يجوز ان يكون النفوس المنتقلة عن الابدان
الانسية لا ينتقل الى ابدان جميع الحيوانات ليلزم عدم التطابق بل يكون انتقالها الى بعض الحيوانات
التي هي غير مستعدة لقبول الفيض الجديد من العقل المفارق بل هي مقصورة الاستعداد على ما ينتقل
اليها من الهياكل الانسانية ولا ينتقل اليها من كل بدن انساني بل من الابدان التي لم يستكمل نفوسها
فيها فهي لنقصها محتاجة الى العلاقة البدنية وهؤلاء هم الاشقياء واما الكاملون وهم الذين استكملت
نفوسهم بالعلم والعمل ولم يبق لهم شوق الى التعلق بالابدان ولا احتياج الى استعمال الالات فهم السعداء
الذين قال فيهم التنزيل الالهي لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فهذا هو الكلام على هذه الحجة
ومع وجود هذه الاحتمالات لا يبقى لهذين الوجهين اللذين ذكرهما المصنف على ابطال التناسخ برهانية
فهذا هو بيان حقيقة المذهب الاول الذي يلمث بين ومابر وتحكي المذكور بين الظهم واما المذهب
الثالث وهو مذهب من يقول ان النفوس جرمية دائمة الانتقال في الابدان ازلا وابدا من غير خلاص
فهو مذهب باطل ومعتقد ردي لا حاصل له فانه ان كان مرادهم بكونها جرمية ان النفوس باسرها منطبعة
في الابدان ويكون مع ذلك دائمة الانتقال في الحيوانات او في الحيوان والنبات وغيرهما من الاجسام
فهو ظاهر الاستحالة لانك قد عرفت ان جميع الصور والاعراض لا ينتقل من محل الى آخر فكيف ينتقل
هذه النفوس الجزئية المنطبعة في الاجسام انطباع الصور والاعراض الممتنع عليها ذلك وان
كان مرادهم بجرميتها تجردها عن المادة الا انها دائمة الانتقال في الابدان غير متخلصة عنها الى
عالمها العقلي ووطنها الاصلي فهذا باطل ايضا لان النفس لها كمال علمي غايته ان تصير عقلا مستفادا فيها
صور جميع الموجودات وكمال عملي هو تجردها عن العلائق البدنية والغواشي الجسمية الزائدة فاذا
حصلتهما اتصلت بالعقل الفعال وان كان كمالها دون ذلك اتصلت ببعض الاجرام الفلكية على ما
سيأتي بيانه بل لكل شيء كمال لا بد له من الوصول الى ذلك الكمال وان كان يطول من الزمان وسيأتي
لذلك مزيد بيان واذا كان كذلك فلو كانت النفوس دائمة الانتقال في الابدان غير متخلصة
عن العلائق البدنية كانت ممنوعة عن كمالها فاقدة له غير واصلة اليه ازلا وابدا وذلك على خلاف
القواعد الحكمية والعناية الالهية الموجبة لوصول كل شيء الى كماله الذي له وجميع الكتب المنزلة
واشارات الانبياء والحكماء تشير الى هذا فلا نحتاج الى التطويل ومتالهوا الحكماء وافاضلهم اذا اطلقوا
التناسخ فانما مرادهم هذا النوع منه فقط ولا يجيز الحكماء المتقدمين وافاضل علماء اهل الشرائع كالنوع
بالنوع الآخر من التناسخ الذي يأتي تفصيله وان وقع بينهم خلاف في جوابه في كيفية النقل فكيف
يقبلون ما هو مذهبهم وانا على كثرة تتبعي للكتب الحكمية التي للقدماء ولغيرهم لم اظفر باسماء هؤلاء الحكماء
الذين يقولون بان النفوس جرمية دائمة الانتقال في الابدان ولا باسماء اعيانهم وكأنهم قد انقرضوا
في زماننا هذا فلم يبق منهم احد واما المذهب الثاني فهو مذهب من يقول بتجرد بعض النفوس بعد
المفارقة بالكلية كنفوس الكاملين بالحكمة النظرية والعملية وعدم التجرد في البعض الآخر كنفوس
الناقصين والمتوسطين لعدم تجرد النفس عن العلاقة البدنية وافتقارها الى الاستكمالات العقلية
على ما سيأتي تفصيله فهذه الطائفة هم افاضل الحكماء والمليين القائلين بتناسخ الارواح الناقصة

العلايق م

في الابدان وان كان بينهم اختلاف كثير في كيفية ذلك الانتقال من بدن الى بدن آخر وتفصيل ذلك
فالتناسخ عندهم عبارة عن انتقال نفس الانسان او نفس غيره من الحيوان عن تدبير بدنها الى تدبير بدن آخر
اما من نوعها او غير نوعها فان بين الحكماء في ذلك تنازع كثير يتشعب منه عدة مذاهب فذهب بعضهم
الى جواز الانتقال من الانسان الى نوع البدن الذي انتقلت عنه وهو الانسان ولم يجوزه في غير ذلك
النوع وبعضهم جوزه في غير نوع الانسان ولكن خصص ذلك الانتقال الى ابدان الحيوانات دون غيرها
من النبات والمعادن وبعضهم جوز الانتقال من البدن الانساني الى الحيواني والنباتي ايضا دون غيرها و
منهم من جوز الانتقال من الانسان الى الحيوان والنبات والمعادن وغيرها من الاجسام والاجزاء الغير المتجزية
في البسائط العنصرية على ما يقولون به وهؤلاء يسمون انتقال النفس الانسانية من البدن الانساني
الى بدن انساني آخر نسخا والى الحيوانية مسخا وانتقال النفس الانسانية الى الاجسام النباتية فسخا
وانتقالها الى الاجساد الجمادية رسخا فيجب علينا الآن ان نذكر مذاهب فضلاء اهل العالم في ذلك
وحاصل ذلك كله يرجع الى مذهبين مذهب صاحب رسائل اخوان الصفا ومن تابعه ووافقه على
ذلك ومذهب آخر من الحكماء فارس وبعض الروم والهند وغيرهم من افاضل حكماء الامم وما عدا هذين
المذهبين فداخل فيهما لا حاجة الى ذكرها فان كل الصيد في جوف الفرا قال صاحب الرسائل وانا عنده
ومن وافقه من الحكماء على مذهبه فزعم هؤلاء ان النفوس مختلفة في الحقيقة والنوع مختلف لذلك
استعدادها لادراك الحقائق والمعارف والعلوم المستعدة لها وقد ابدعها الباري تعالى دفعة
واحدة والابدان تابعة لها في الايجاد وقد اعد لكل نفس من النفوس ما يليق به من الاجسام ليكون
آلة لها يتدرج في استعمالها الى تحصيل الكمال قالوا فلما اختلفت النفوس بالحقيقة والنوع تعلقت على
اختلاف مراتبها من اعلى السموات من كواكبها وافلاكها على الترتيب النازل حتى ينتهي الى العناصر
واجزائها على ترتيبها وكذلك المركبات الجمادية والنباتية والحيوانية بحسب المناسبة التي بين تلك
النفوس والاجسام قالوا ولعل الاجزاء التي لا تتجزى التي هي الهيولى الاولى للاجسام عندهم كالافلاك
والكواكب والعناصر لا يخلو لكل جزء منها عن نفس يتعلق به يكون متشكلة به نوعا من الاستكمال ويكون الى صح
النفوس المتعلقة بالافلاك والكواكب واجزائها اشرف وافضل واقرب الكمال الاول من النفوس
المتعلقة بالعناصر والمركبات واجزائها الغير المتجزية الا ان النفوس المتعلقة بالعناصر والمركبات
واجزائها الغير المتجزية يفيضها النفس الكلية ويسمون هذه نفوسا جزئية ويكون النفوس المتعلقة
بالاجزاء الغير المتجزية ادنى جميع النفوس في مرتبة الشرف والاستكمال ثم ينتقل بهذه النفوس المتعلقة
بالاجزاء الغير المتجزية من العناصر الى ما هو اشرف منها من الاجسام العنصرية ثم منها الى المركبات
الجمادية من الحجرية والمعدنية على ترتيبها من الادنى الى الاعلى تارة في الاستكمال حتى ينتهي الى اشرفها
كالذهب والياقوت والدر والزبرجد ثم ينتقل في صعودها الى انواع النبات على الترتيب المذكور
في مرورها من الاخس الى الاشرف حتى ينتهي في الاستكمال الى اشرف انواع النبات كالنخل والزيتون
والتين والعنب ثم ينتقل في صعودها الى انواع الحيوانات على الترتيب المذكور من الاخس الادنى
كالبعوض والنمل وما اشبهها حتى ينتهي الى الاشرف الاعلى كالفرس والقرد والطاووس وما اشبهها
ثم انتهى ترقيها بعد ذلك الى مرتبة الانسان الذي هو الكمال الاعلى والنهاية الكبرى في الترقي الى
الانسان على اختلاف مراتبه في الكمال والنقصان ولكل واحد من هذه النفوس ولكل طبقة منها في كذا

جنس من هذه الابدان مدة مكث ولبث في الطول والعرض حتى يصل الى الانسان الذين هم سكان
الاطراف على الترتيب المذكور من الادنى الى الاعلى ثم ينتقل الى سكان الاوساط على الترتيب المذكور
وهو آخر مراتب البدو ومن بدن الانسان يكون البعث والعود عندهم والانسان يسمونه الصراط
المستقيم وهو الصورة الالهية فان حصلت النفس في هذه الصورة الكمال العقلي الانسي الذي هو الحكمة
النظرية الذي هو معرفة الموجودات على ما هي عليه والحكمة العملية الذي هو تهذيب الاخلاق وتنزهت
عن محبة الامور الدنية الدنياوية فبعد مفارقة الصورة الانسانية تخلص النفس عن جهنم التي هي عالم
الكون والفساد ثم تتعلق بعد ذلك بالاجرام السماوية والاجسام الكوكبية لتعودها وتمرنها بما حصل فيها
من الملكات البدنية الموجبة للتعلق بالابدان والتصرف في الاجساد ويكون تعلق النفوس بهذه
الاجرام الفلكية هي اول دخولها في اوائل ملكوت السماوات واول ابواب الجنة والسعادة
هذا اذا حصلت النفوس جميع الكمالات العقلية في الابدان الانسانية واما اذا حصلت النفوس في
هذه الابدان الانسانية الهيئات الردية والاخلاق السيئة وجهلت العلة الاولى والعالم العقلي
ولم يعرف مبدأها ولا معادها فبعد مفارقة الابدان الانسية لم يتمكن من العبور على الصراط المستقيم
المؤدي الى الجنة كما كان الحال في النفوس الكاملة المجتازة عليه كالبرق الخاطف بل كانت هذه النفوس
الشقية المتلطخة بالهيئات الردية الشديدة التعلق بالهياكل البدنية مائلة عن هذا الصراط المستقيم
فتهوى والامر المحكم القويم فيرجع هذه النفوس الى طبقات النيران والتعلق بانواع الابدان بحسب الهيئات التي
اكتسبتها من الابدان والاخلاق التي حصلت فيها من تلك العلائق فيتعلق ببعض الابدان المناسبة لها في
ازالة تلك الملكة الردية والهيئة الدنية التي هي اقوى اخلاقها المذمومة فاذا زالت تلك الهيئة
الردية التي هي اقوى الاخلاق البدنية المذمومة منها اما بالتعلق ببدن واحد او اكثر انتقلت بعد ذلك
الى البدن المناسبة لاقوى الهيئات الردية الباقية بعد تلك الهيئة الردية الاولى وهكذا الحكم حالها
في باقي الاخلاق والتعلق بالابدان المناسبة لتلك الاخلاق الى ان تطهر بالكلية ولا يبقى فيها شيء من
تلك الاخلاق المذمومة عند اصغر الحيوانات فتفارق حينئذ عالم الاجسام الذي هو عالم الكون والفساد
الى اول درجة الجنان على قول افاضلهم او تعود الى الحلول في بدن انساني وتستكمل به وتفارق الى مرتبة
لها الاجرام العلوية على ما اظن ان بعضهم ذهب الى ذلك ولست التحقيق ان النفس في هبوطها ونزولها
الى اصغر الحيوانات واضعفها على الترتيب والتوالي المذكور ثم عودها بعد الانتقام منها والنزول اليه
الاصغر تعود الى البدن الانساني والاستكمال به دفعة واحدة من غير ترتيب وتدريج او بالترتيب
والتدريج من الاصغر الى الاكبر حتى تصل الى الانسان هذا حال الاشقياء واما الذين تعلقت نفوسهم
بطبقات الافلاك والكواكب من اول البدو فاذا استكملت تلك النفوس فيها فارقت الافلاك
بلغ والاجسام بالكلية وصارت مجردة محضة وملائكة صرفة صنع الله الذي اتقن كل شيء واما النفوس
السعداء المترقية من هذا العالم السفلي الذي نحن فيه الى طبقات الافلاك والكواكب فانها لا بد لها
من المرور على جميع تلك الاجرام العلوية على الترتيب الصاعد حتى ينتهي الى الفردوس الاكبر الذي هو
الفلك الاطلس فاذا استكملت بالكل فارقت بعد ذلك وتصير مجردة بالكلية عقولا روحانية فتخلص
الى عالمها الروحاني ووطنها النوراني فهذا هو مذهب صاحب اخوان الصفا وجماعة من قدماء
الحكماء وبين جماعة من الحكماء المتقدمين اختلاف في انه هل يمكن للنفس الغير المستكملة بالكلية اذا فارقت

بعض الابدان ان يبقى مجردة زمانا ما من غير ان يتعلق ببدن آخر ثم يتعلق بعد ذلك ببعض الابدان ويحتج
انه لا يجوز فانه لو جاز مفارقتها زمانا ما لجازت المفارقة في جميع الازمان فانه لا يجوز ان يبقى مجردة
زمانا ما الا لاستغنائها عن التعلق بالابدان لاستكمالها بذاتها بالكمالات العقلية والفضائل الخلقية
اذ لو كان فيها شيء من الجهالات والاخلاق الردية لم يجز عليها المفارقة لحظة لافتقارها في تمام
الاستكمال الى التعلق ببعض الابدان المناسبة لما فيها من النقص حتى يزول ذلك النقص بالكلية
فاذا لم يتعلق زمان ما ببدن دل ذلك على عدم افتقارها الى التعلق والا لتعلقت فوجب ان لا تتعلق
بعد ذلك وبعض من يقول بالنقل يجوز تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد ويستدلون على ذلك
باختلاف الدواعي والاغراض الموجودة في الانسان الواحد او الحيوان الواحد فان ذلك الاختلاف
انما هو من اختلاف الفاعلين من النفوس ومع كونهم يجوزون اجتماع النفوس الكثيرة على البدن الواحد
ربما جوزوا التمانع والتدافع عن التعلق بالابدان زمانا ثم يتعلق بعد ذلك بما يناسبها من الابدان
المستعدة لما فيها من الاخلاق والملكات فاذا تم استكمال النفوس الجسمانية الجزئية فارقت العالم
الجسماني دفعة واحدة وبقيت مجردة عن المادة بالكلية ارتفع العالم الجسماني وذلك عندهم القيامة
الكبرى ثم يقول صاحب الرسائل الاخوانية ان النفس الكلية اذا فارقت هيكلها رجعت الى عالمها
الروحاني ومحلها النوراني وحالها الاول التي كانت عليها قبل اتصالها بالجسم وتعلقها بهيكلها
المخصوص كما قال تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده فحينئذ يخرب العالم باسره ويسكن الافلاك
عن الدوران والكواكب عن السير وتبطل الاركان الاربعة عن الامتزاج وتنفسد جميع المركبات من
الحيوان والنبات والمعادن وتخلع الاجسام الصور والاشكال والنقوش وتبقى فارغا عن ذلك
كله كما كان بدءا وذلك انما يكون بعد الدهور والاعصار الطويلة وحصول الاستكمال بالفضائل
والعلوم ولهؤلاء في امثال هذه المعاني واشباهها كلام عجيب وسر غريب فمن اراد ان يعرف
حقيقة مذاهبهم فليطالع رسائلهم وبالاوائل الحكماء القائلون بالتناسخ والنقل هم القائلون بحشر
الاجساد وبعثها بعد قيام قيامتها الصغرى وحشر الاجساد هو عبارة عن انتقالها الى الابدان بحسب
الاخلاق الردية والملكات الدنية ويجوزون النقل من بدن انساني الى بدن انساني آخر
الى ان يتم استكمالها فحينئذ يرتقي الى الافلاك طبقة طبقة يحصل لها فيها تمام الاستكمال اللائق
بالتجرد فيتجرد حينئذ عن المادة بالكلية على المنهاج الذي ذكرناه فهذا هو مذاهب حكماء اخوان
الصفا وبعض الحكماء الاقدمين واما مذهب العلماء المحققين من اهل الملل والنحل فيقولون ان القيامة
الصغرى هو مفارقة النفس البدن والكبرى هو مفارقة جميع النفوس الجزئية بالكلية الى مراتب
الجنان المختلفة كجنة الفردوس وجنة عدن وجنة المأوى وجنة نعيم وجنة الخلد الى غير ذلك
من الاسامي الآتية في الكتب المنزلة وهؤلاء يجوزون النقل بعد المفارقة البدنية الى ابدان اخرى
تناسبها وقد يكون انتقالها الى بعض الابدان الجنية البهية الملتذة بجنة لها من بعض مراتب
الجنان ثم لا يزال يرتقي من مرتبة ادنى الى مرتبة اعلى من مراتب ابدان الجنان الى ان يحصل النفس الكمال
الخاص اللائق بها حتى يصل الى اعلى مراتبها من الجنة ثم يفارق بعد ذلك ويتجرد عن المواد بالكلية
ويحصل لها اللذات العقلية البهجة والسعادات الروحانية الملذة فاذا حصلت النفس على هذا
النوع من السعادة وتم لها هذا الكمال فقد آوت الى جنة المأوى وسكنت دار القرار فاذا

الى الام

صح
الى

الى الامر بالنفوس الجزئية الى الكمالات اللائقة بها ووصلت الى السعادات التي كانت مستعدة لها ارتفع
العالم الجسماني وكانت القيامة الكبرى والطامة العظمى وهلك كل شيء كما جاء في التنزيل كل شيء هالك
الا وجهه ثم ان بعض هؤلاء من يزعم ان البارئ تعالى والمبادي العقلية ليست نفوس خلق عالم آخر جسماني
ونفوس اخرى على سبيل الابداع ثم انها يستكمل في تلك الاجسام كما قال البارئ تعالى كما بدأنا اول
خلق نعيده فهؤلاء من افاضل الحكماء والمليين القائلين بالنقل هم القائلون بالمعاد الجسماني ويدعون بانا
غير مخالفين للشرائع الالهية بل نحن الذين عرفنا اسرار الشرع وفهمنا مقاصد اربابه ولنا مزية
فضيلة على غيرنا ممن لم يفهم ذلك من ارباب الظواهر الذين لم يفهموا هذه التفاصيل التي فهمناها نحن
لعجزهم وقصور افهامهم عن ما فهمناه وتصورناه ثم ان هؤلاء يجيبون عن قول المانعين عن النقل
بان كل بدن يستحق بمزاجه الخاص حدوث نفس جديدة تفاض عليه من المفارق فان البدن اذا تم له
استعداده لقبول النفس وجب افاضتها من الواهب اذ لا بخل في تلك الجواهر الفياضة وعدم الفيض
احيانا انما هو لعدم استعداد القابل فيجب والا فالجواهر الفياضة لذاتها حكمها في عالم العقل في افاضة
النفوس كحكم الشمس في عالم الحس في افاضتها الاشعة لذاتها على كل قابل لا حجاب بينه وبينها فاذا تم
استعداد القابل للنفوس من العقل وجب افاضتها على كل قابل من اي نوع كان من انواع الاجسام
فان القائلين بانتقال كل النفوس الى الابدان الحيوانية وغيرها من النامية والجامدة لا يسلمون صحة
هذه المقدمة ان كل بدن يستحق بكماله من الاستعداد نفسا من المفارق بل يزعمون ان النفوس الانسانية
المدبرة لابدانها منتقلة اليها من ابدان سائر الحيوانات على التدريج المذكور وان النفوس المدبرة
لابدان سائر الحيوانات انما هي منتقلة اليها من سائر انواع النبات وان المزاج النباتي هو الذي
يستدعي فيضا جديدا من العقل المفارق على قول بعض القائلين بالنقل واما النفوس الانسانية
والحيوانية فلا يستدعي ابدانها فيضا جديدا بل ينتقل اليها من النبات على الترتيب المذكور في الحيوان
والنبات فان هذه الفرقة يزعم ان النفوس المنتقلة الى الحيوانات لا ينتقل اليها الا بعد ترددها
في انواع النباتات الحقيرة والشريفة فينتقل من الاخس الى الاشرف فالاشرف حتى ينتهي الى اشرف
انواع النبات ومنها يترقى في الصعود والانتقال الى انواع الحيوانات من الاخس الى الاشرف
فالاشرف حتى ينتهي الى اشرفها ومنها يترقى في الصعود الى الانسان متخلصة اليه من اشرف مراتب
الحيوان وبعض القائلين بالنقل يقولون ان جهات النقل على غير هذا بل النفوس مترقية من الاجزاء
التي لا يتجزى والبسائط الى انواع مترقية في مراتب الاستكمال ومن المعادن ينتقل الى النبات المعادن م
بعد التردد في انواعه من الاخس الى الاشرف فالاشرف على ما ذكرنا قبل كيفية حاله ولا نقول يحتج
هذا بان المزاج الانساني اشرف الامزجة فاذا كان المزاج النباتي مع خسته يستعد لقبول الفيض
الجديد او غيره من الاجسام فاولى ان يستعد المزاج الانساني لقبول الفيض الجديد من العقل المفارق
لانا نقول انا لا نسلم هذه الاولوية لجواز ان يكون المزاج النباتي او غيره من الاجسام له استعداد
خاص يقتضي حدوث الفيض الجديد عليه من المفارق دون الانسان او الحيوان فان المزاج الانساني
وان كان اشرف من غيره من الامزجة ومع ذلك فلا يمكن ان يقال ان المغناطيس مع خسة مزاجه
اذا استعد لجذب الحديد وجب ان يكون المزاج الانساني الاشرف الاكمل اولى بذلك الجذب
فان استعدادات الاجسام النوعية لقبول الآثار المختلفة مختلفة اختلافا كثيرا لا سبيل لنا الى

الاطلاع عليها فان الامور الاكثر خفية علينا بل لو قال ان المزاج الاشرف يستدعي النفس الاشرف
وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية كان ذلك صحيحا ثم ان هؤلاء استدلوا على صحة وجوب
النقل الى الابدان واثبات التناسخ بوجوه الاول ان مزاج الانسان اشرف واكمل من امزجة جميع انواع
النبات والحيوان والمزاج الاشرف يجب لا محالة ان يكون مستدعيا للنفس الاشرف الاكمل وهي التي
جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية وهي النفس الاشرف التي استدعاها المزاج الاشرف الانساني حا
فانتقلت اليه من انواع النبات والحيوان على الترتيب المذكور الوجه الثاني ان الغرض التي لاجلها تعلقت
النفوس بالابدان انما هي لاجل الاستكمال بها لكونها بالقوة فتخرج بذلك التعلق بالابدان واستعمال الاتها
من القوة الى الفعل فاذا اتفق مفارقة بعض النفوس للبدن غير مستكملة به بل هي جاهلة سيئة
الخلق لم تخرج الى الفعل بل كانت اخس واخس حالا مما كانت عليه في اول فطرتها فانها كانت في اول فطرتها
ساذجة وبعد التعلق والمفارقة عنها حصل لها المعتقدات الفاسدة والاخلاق الذميمة فهي تحتاج
الى التعلق بالابدان مما كانت في اول فطرتها فلم تحتاج الى التعلق بابدان اخرى بعد مفارقة ابدا
لان الحكمة التي لاجلها وجب التعلق بالابدان وهو الخروج من القوة الى الفعل موجودة في هذه النفوس
التي فارقت غير مستكملة بالفضائل فهي اشد انجذابا الى الاجرام مما كانت في اول فطرتها فوجب ان
تتعلق بعد المفارقة بابدان اخرى يستكمل بها وتتطهر من تلك الرذائل التي اكتسبتها في تلك الابدان و
تخرج من القوة الى الفعل الوجه الثالث لو لم يكن انتقال النفوس الغير الكاملة من الابدان الانسانية
الى ابدان اخرى من سائر الحيوانات حتى لا امكن تعذيب الجهال والفساق وذوي الاخلاق السيئة والملكات
الردية بعد الموت والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان اللزوم ان هذه النفس الناقصة كنفوس
الجهال والفساق والاشرار وغيرهم من ذوي الملكات الردية يرون الامور المغيبة في النوم او عند
فراغ في اليقظة او زوال عقل كالمبرسم وربما يشاهدون المغيبات المتعلقة بالجواهر العلوية والكائنات
السفلية فيخبرون عن الحوادث الواقعة في الزمان الماضي وينذرون عن الكوائن التي تقع في الزمان
المستقبل ويتلذذون بما يشاهدونه هناك من تلك الجواهر الحسنة المثالية والمعاني المستحسنة
العقلية والنقلية وليس ذلك الا لاتصال نفوس هؤلاء الاشرار والجهال بالنفوس الفلكية و
الجواهر العلوية عند قلة العلائق البدنية فاذا جاز ذلك مع وجود الرذائل والعلائق البدنية فكيف
يجوز تمام مفارقة الاشقياء والنفوس الناطقة عن الابدان بالكلية فاذا جاز التجرد عن الابدان بالكلية
وزالت العوائق البدنية عن النفس وجب ان تتصل بمبدئها العقلي ووطنها الاصلي وتشاهد الصور
العقلية والمعاني الروحانية لان العائق والمانع عن المشاهدة قد زال والمشوشات الجسمانية قد
ارتفعت فلا حجاب بينها وبين المبادي العقلية فوجب ان تتصل امثال هذه النفوس الشقية بما
اتصلت به النفوس السعيدة فان الشقاوة التي اخبر عنها جميع الانبياء واقام الحكماء على وجوب
وقوعها الحجج العقلية فلا بد وان يكون النفوس التي لم تستكمل بالابدان الانسانية بل اكتسبت فيها الجهل
والاخلاق الردية ان تنتقل الى تدبير ابدان اخرى تتعذب وتتالم بها وتعاني في التعلق بها انواع
العقاب حتى تتطهر بذلك وتصفو وتستعد لاول مرتبة الجنان واما بطلان التالي فظاهر لاتفاق
الانبياء والحكماء فان قلت لا نسلم انه لا حجاب بين امثال هذه النفوس الشقية الرذلة وبين النفوس
الفلكية والجواهر العقلية بل الهيئات الردية المتمكنة في ذاتها التي اكتسبتها بواسطة التعلق بالابدان

من الآراء الباطلة والعقائد الفاسدة والاخلاق المذمومة هي حجب بها قلت هذه الامور المذكورة لو كانت
ان تحجب بعد المفارقة البدنية وجب ان تحجب في حال التعلق البدني بل بالطريق الاولى للعلاقة البدنية
والعوائق الجسمية المرتفعة بعد المفارقة بالكلية ولو كان هذه الاشياء تحجب في حال التعلق البدني لما صح
ان يطلع النائم والممرور ومن يناسبهما على المغيبات مع وجود هذه الهيئات الردية فيهم ولما
كان الاطلاع واقعا في الاحيان حال التعلق البدني من غير ان يكون الهيئات الردية حاجبة وجب
ان لا يكون بعد المفارقة حاجبة ايضا وليس الامر كذلك باجماع الانبياء والحكماء فلا بد من انتقال امثال
هذه النفوس الشقية الى ابدان يناسب اخلاقها وملكاتها الردية من الحيوانات المنتكسة المعذبة عقوبة
لها على اهمالها الكمالات العقلية وجزاء لها على اعمالها الردية وذلك كله عدل وحق من الله تعالى
لا ظلم وجور الوجه الرابع ان جميع الحيوانات الصامتة نفوسها مجردة عن المادة غير منطبعة في ابدانها
وما كان كذلك فان العناية الالهية لا يوجب اهمالها بل يوجب انتقالها الى الابدان الانسانية
لتستكمل بها فان كل شيء له كمال لا بد له من الوصول اليه يوما ما واحتجوا على ان الحيوانات الصامتة لها
نفوس مجردة غير منطبعة كما للانسان بوجهين الاول ان كل عضو من اعضاء الحيوان يتحلل الاجزاء
اللطيفة منه على التدريج وينتقص بذلك السبب يسيرا يسيرا فانه ليس للحيوان عضو ليس للتحلل عليه
سلطنة لان الحرارة الغريزية والغريبة المشتملتان على البدن والهواء المحيط به والحركات البدنية
والنفسانية وغير ذلك كلها محللة مجففة فلا بد ان لذلك السبب دائما في التحلل والانتقاص فلذلك
يحتاج الحيوان الى تناول الاغذية لتسد بدل ذلك المتحلل ولولاه لهلك الحيوان فلو كانت النفوس
الحيوانية منطبعة في ابدانها وجب ان تتحلل وتنتقص يسيرا يسيرا بانتقاص محلها وادى بها دوام
التحلل والانتقاص الى عدم تلك النفوس المنطبعة بالكلية فلا يكون الحيوانات التي كانت في العام الماضي
هي بعينها الكائنة في الزمان المستقبل وذلك محال فانا نعلم بالضرورة ان الفرس والبغل والحمار
والثور والجمل والشاة وغيرها من الحيوانات الاهلية او البرية انما كانت تلك بنفوسها الثابتة
الغير المتغيرة لا ابدانها المتحللة في قرب من سنة ولذلك فانها تعرف اوكارها وبيوت اربابها
واوطانها والمنفق عليها بعد الازمنة الطويلة والاسفار البعيدة والطيور يبعدن عن اوكارها
ومقاماتها للرعي ويسافر في الشتاء الى البلاد الحارة ثم يرجع بعد ذلك الى مقاماتها
وذلك يدل على ثبات نفوسها وانها لو تحللت وانتقصت وعدمت النفس فان لم يحدث نفس
اخرى منطبعة وجب ان يموت الحيوان وان حدثت نفس اخرى جديدة وجب ان لا تعرف هذه
الاشياء المذكورة وليس كذلك فالحيوانات باسرها نفوسها مجردة غير منطبعة في ابدانها الوجه
الثاني ان الافعال العجيبة الصادرة عن انواع الحيوانات دالة على تجرد نفوسها الناطقة فانا
اذا اعتبرنا حال النحل في بنائه البيوت المسدسة العجيبة البناء التي لا يزيد واحد منها على واحد مع
كثرتها وبنائها كل بيت من بيوت الطبقة الثانية بين بيتين من بيوت الطبقة الاولى للقوة
والمتانة وجمعه مادة تلك البيوت الشمعية من ازهار مختلفة واخذه لطيف اوراق الزهر بعده
في الرعي فراسخ ورجوعه الى خلاياه ومعرفته خليته المختصة به مع كثرة الخلايا ورياسته وتفويض
كل عمل من الاعمال الى قوم منهم فقوم ينقلون الماء وقوم يحرسون الباب وقوم ينقلون الموتى الى
خارج وقوم يعمون العمل الى غير ذلك من الاعمال والافعال العجيبة التي له ولسائر الحيوانات من

النحيل لتحصيل الاغذية واحترازها من الموذيات وعداواتها وقتال بعضها ببعض وشفقتها على
اولادها وتحلها وايثارها ولطفها وعنفها وغير ذلك من عجايب افعال الحيوانات التي ذكرنا بعض
تفصيلها في كتاب الحيوان حكمة يتفطن لها الذكي دون البليد وذلك كله يدل على ان نفوسها
مجردة غير منطبعة في ابدانها ثم لو كانت نفوسها منطبعة فنفوسنا الناطقة التي قام البرهان
على تجردها كيف كانت تعجز عن كثير من الاعمال والافعال التي تقدر عليه الحيوانات الحقيرة الضعيفات
بسهولة وعندها من الذكا والفطانة ما ليس عند الاطفال وكثير من الكبار ايضا فلولا ان لها نفوسا
ناطقة مجردة غير منطبعة في ابدانها لما امكنها تلك الاعمال ولا تيسر لها تلك الافعال واذا ثبت
ان لها نفوسا ناطقة مجردة عن المادة وجب انتقالها الى الابدان الانسانية التي لا يتم استكمالها
الا بالتعلق بها فان الحكمة التي لاجلها وجب التعلق بالابدان انما هو تحصيل الكمال الذي هو الحكمة
النظرية والحكمة العملية وذلك لا يحصل الا في الابدان الانسانية المستعدة لتحصيل هذا الكمال
العلمي والعملي فيها فوجب انتقال تلك النفوس الحيوانية الى الابدان الانسانية فان العناية الالهية
لا توجب اهمال نوع عن حصول كماله وعلمت ان وصول النفوس المجردة الى الكمال المذكور الذي
لها انما يمكن عند تعلقها بالابدان الانسانية فيجب ارتقاؤها اليها بالانتقال وجميع الحكماء الاوائل
كهرمس واساقلينوس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من الحكماء الكبار اولي الايدي
والابصار وكذلك جميع الانبياء قائلون بالنقل صريحا ورمزا وكلهم ارباب كشف وذوق و
عروج وذلك كله يدل على صحة النقل ووجوب وقوع التناسخ وكل عاقل فيجب عليه الاقتداء
باهل الكشف وارباب الوحي وقد اشارت الكتب المنزلة الى حال التناسخ كما سيأتي ذكره بعد ذلك
ان شاء الله تعالى الوجه الخامس لو لم يكن انتقال النفوس الى الابدان على سبيل النقل والتناسخ واجبا
لما صح القول بان الجهل البسيط والمركب يوجبان العقاب والتعذيب بعد المفارقة البدنية والتالي
باطل فكذلك المقدم وبيان اللزوم ان الجهل المركب لا بد فيه من تخيلات لان الجهل المركب يجب ان يكون
فيه تصورات وتصديقات حاضرة لتلك النفس الموصوفة بذلك الجهل على خلاف الواقع وتلك
التخيلات الحاضرة لتلك النفس لا يمكن ان يكون الا بالآلات الجسمانية على ما عرفته فلو لم يكن التناسخ
حقا بل جاز مفارقة جميع النفوس للابدان بالكلية فحينئذ لا يبقى للنفوس الجاهلة متخيلة جسمانية
يتخيل بها تلك التصورات والتصديقات التي على خلاف الواقع الموجبة لحصول العذاب لانتفاء الآلات
الجسمانية بالكلية فلا متخيلة متخصصة لحصول صورة في النفس ولا حركات متخصصة ليتجدد صورة
فيها دون اخرى فان المجردات المحضة غير داخلة تحت الحركات والتقدير ان النفس فارقت
الابدان بالكلية فهي منخرطة في سلك المجردات المحضة المرتفعة عن الحركات والزمان الموجبة
لحصول التخيلات المذكورة واذا انتفى التخيل بالكلية بعد المفارقة انتفى الجهل المركب الموجب لحصول
العقاب ووبال العذاب وحينئذ فلا يكون التعذيب بالجهل المركب واجبا وكذلك يكون الحال
في الجهل البسيط فان الجهل البسيط وان كان هو عدم العلم فحسب وكان معه ملكات ردية الا انه
لا يبقى بعد المفارقة الكلية مدد وادراك يحصل للنفس نسبة بعد المفارقة الكلية علم ما ولا شعور
لها بان في الوجود علوم كمالية للنفس اي غير حاصلة لها ولا شوق الى التحصيل فلا شعور به بوجه
من الوجوه ولا قوة بها وعنه تتخصص وقوع الشوق الى الشي دون شي فلا يتألم النفس ولا ينعذب

بعد المفارقة لفقدان العلم الذي هو عبارة عن الجهل البسيط بل الحق انه اذا جازت المفارقة الكلية
على النفس ارتفع عنها جميع المشوشات الجسمانية والشواغل الحسية المانعة لها عن الاتصال بالجواهر
العقلية والنفوس الفلكية وذلك حصول جميع كمالات النفس بعد المفارقة ولا معنى لحصول السعادة
الابدية واللذات السرمدية الحاصلة للنفوس الكاملة بعد المفارقة الا هذا وهو سواء احوال هؤلاء
الجهال المفارقين للابدان بالكلية ان يكون حالهم كحال من وقعت قواه زمانا ما اما لرياضة او
جذب فاتصل بتلك المبادي فنال اللذات العقلية والراحات الروحانية بسبب زوال الموانع و
الشواغل وهذا المعنى حاصل للنفوس الجاهلة على تقدير مفارقتها للابدان بالكلية فاين الشقاوة
والعذاب الموعود لنفوسهم الجاهلة الردية ومن انصف من نفسه ورجع اليها وترك العادات
الردية والتقليدات المذهبية الابوية وجد في نفسه قبولا لهذا الكلام وتصديقا بجودة هذا المعنى
وحسن النظام والحدس الصحيح لا يتوقف في هذا الوجه السادس ان التأمل في احوال الحيوانات
الصامتة دال على ان لها نفوسا مجردة عن المادة ناطقة انتقلت اليها من الابدان الانسانية او انها
انتقلت منها اليه ويدل على ذلك وجوه الاول القوة العظيمة الشديدة في بعض الحيوانات الصغار الجثة
كالاسد والذئب والنمر وغيرها من الحيوانات القريبة من الانسان في المقدار التي يعجز عن قواها المحركة
والمسكنة فشدة تلك القوة لا تخلو اما ان يكون علتها بدن ذلك الحيوان فقط او نفسه فان
كان هو الحيوان كما هو ان يكون ذلك لنفس مزاجه او لامر آخر لا جائز ان يكون شدة القوة لاجل
مزاجه فان مزاج الانسان اتم واكمل من امزجة ساير الحيوانات ومع ذلك فهو عاجز ان يصدر عن
قوته ما يصدر عن قوة كثير من الحيوانات فليست شدة القوة بسبب المزاج وان لم يكن شدة
القوة بسبب المزاج بل لامر آخر له تعلق بالبدن فليس شي في البدن يصلح لشدة القوة الا ضخامة
البدن وكبر الجثة وزيادة مقدارها لانا نرى زيادة القوة وشدتها تتبع عظم الجثة وكبر الجسم
اكثر ممانعة للمتحرك عن الحركة من الجسم الاصغر ولو كان ذلك هو العلة وجب اطرادها وليس كذا
لان بعض الحيوانات التي هي اصغر من الانسان قد يكون قوته اقوى واشد من الانسان فليست الشدة
لذلك ايضا فلم يبق ما يصلح ان يكون علة وسببا لشدة القوة الا النفس الحيوانية فيجب ان يكون جوهرا
مجردا عن المادة والا لو كانت منطبعة في ابدانها لزم ان يكون النفوس المنطبعة التي هي اعدل
حالا في حواملها اقوى من النفوس الانسانية التي هي جوهر مجرد عن المادة قائم بذاته وذلك
ظاهر الاستحالة الوجه الثاني ان النفوس الحيوانية مدركة للكليات العقلية وكل نفس كانت مدركة
للكليات العقلية فهي مجردة عن المادة ينتج القياس ان النفوس الحيوانات مجردة عن المادة اما
بيان كونها مدركة للكليات العقلية فلان الفرس والحمار وغيرهما من ساير الحيوانات يحترز عن
الوقوع في البئر والجب ويحترز ايضا عن الاسد والذئب وغيرهما من المهلكات فاحترازها ذلك
اما ان يكون عن بئر او جب او اسد او ذئب معين متصور في خياله او لا يكون ذلك الاحتراز عن
شي منها على التعيين بل كان ذلك على الوجه الكلي لا جائز ان يكون الاحتراز عن شي معين منها
والا لما وقع الاحتراز عما خالفه في المقدار والشكل واللون والوضع وغير ذلك من الاحوال لكنه
قد وقع الاحتراز عما خالفه في ذلك فليس احتراز الحيوانات عن امر معين من هذه الاشياء فهو
لامر كلي عقلي وذلك يقتضي ان يكون النفوس الحيوانية مدركة للامور الكلية العقلية وقد عرفت

في العلم الطبيعي ان كل نفس مدركة للكليات العقلية فهي لا محالة مجردة عن المادة قائمة بذاتها فنفوس
الحيوانات جواهر مجردة عن المادة فيجب انتقالها الى الابدان الانسانية وتستكمل فيها ثم الترقي
الى السعادات المختلفة المناسبة لجواهرها النورانية فان العناية الازلية تقتضي ايصال كل شيء الى
كماله المستعد وسعادته اللايق به اما بالترقي الى الابدان الانسانية او بحصول لذة بعد المفارقة
البدنية لكنه حصول اللذة العقلية من العقل المفارق ممتنع من غير واسطة اكتساب العلوم النظرية
التي لا يمكن تحصيلها الا بالتعلق بالبدن الانساني فوجب ذلك انتقال النفوس الحيوانية الى الابدان
الانسانية لاكتساب الكمالات العقلية فيها والحدس الصحيح والذوق الروحاني السليم والفكر
المستقيم والخلوات والرياضات وصفاء النفس من الكدورات البدنية والعادات الدنية كلها
يشهد بصحة هذه الامور المذكورة ويمكن ان يكون هذه المسئلة من احدى عشرة مسئلة كتمها المعلم
الاول ارسطاطاليس لمصلحة سياسية وحكمة مدنية فانه نقل عنه انه رجع عما ذهب اليه من ابطال
التناسخ وانتقال النفوس في الاستكمال من بدن الى بدن حتى ينتهي الى غاية كمالها في البدن الانساني
الى مذهب امامه وشيخه افلاطون الالهي وساير مذاهب القدماء الاقدمين وبقي المشهور في كتبه
منع التناسخ للمصلحة المذكورة ويجوز ان يكون النظر العقلي اداه الى وجوب التناسخ بعد ما كان
منعه في الاول وقد يستدلون ايضا باخلاق الحيوانات وافعالها واعمالها على ان لها نفوسا ناطقة
مجردة كتكبر الاسد وصنايع النحل واحوال العنكبوت وتلذذ الابل والبلبل بالسماع والنغمات الموزونة
حتى ان الابل التي ضعفت قوتها في السير لاحمال الثقيلة اذا سمعت الحدا انشطت نشاطا عظيما
وتجددت قوتها ونسيت جميع النصب والتعب وغير ذلك من الافعال والاعمال والاخلاق
التي ذكرناها في كتاب الحيوان لهذه المصلحة وذلك كله يدل على تجرد نفوسها المتعلقة بابدانها
وكونها طالبة للكمال العقلي الذي لا يحصل لها الا بالتعلق بالابدان الانسانية على ما ذكرنا فوجب ان
ترتقي الى التعلق بها على التدريج وهذه الحجج وان كانت اقناعية الا انها اذا ايدت بالحدس الصحيح
والفكر الصايب والرياضة البالغة صارت حينئذ برهانية واقول ان الحجج المنقولة عن هؤلاء القايل
بالنقل الدالة على صحة التناسخ صحيحة وكذلك الدالة على ان للحيوانات نفوسا ناطقة مجردة
وبالجملة فالحجج والدلائل التي نقلناها عن هذه الفرقة من الحكماء والمليين فيه صحيح وسقيم اما الصحيح
فهو القول بصحة النقل على سبيل الاجمال وان النفوس الغير الكاملة من ذوات الهيئات الردية
كالجهالات ومذموم الاخلاق ينتقل الى الابدان المناسبة لتلك الهيئات والملكات ولا يزال
ذلك دابها في الانتقال في انواع الابدان واشخاصها الى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية
والاخلاق السيئة ثم يطهر بعد ذلك ويترقى الى طبقات الافلاك الى ان ينتهي الى اعلاها ثم تنتقل
بعد ذلك الى التجرد المحض فكل هذا صحيح وكذلك استدلالهم باخلاق الحيوانات واعمالها
وافعالها المحكمة المتقنة وكونها مدركة للكليات على تجرد نفوسها وكونها لابد لها من الوصول
الى الكمالات اللايقة بها وما تناسب هذا المعنى فهو ايضا صحيح واما في حججهم ودلايلهم من السقيم
فهو قولهم ان النفوس المنتقلة الى الانسان اذا فارقت غير مستكملة تنتقل الى الاجسام النباتية
والجمادية والمعدنية والبسايط العنصرية والاجزاء الغير المتجزية فليس الامر كذلك فان الاجسام
المذكورة لا حيوة حسية لها وما لا حيوة حسية لها فلا يجوز ان تنتقل اليها النفوس على سبيل التناسخ

لتعلقها عند الانتقال اليها والتعلق بها عن اكتساب الكمالات العقلية وعدم زوال الرذايل الخلقية
فان الحكمة التي لاجلها اوجبوا تعلق النفوس الناقصة بالابدان بعد المفارقة ليستكمل فيها وتتطهر
من الجهالات الاعتقادية والرذايل الخلقية ولا يمكن زوال تلك الرذايل وحصول الفضايل الا
بالتعلق بالابدان الحيوانية التي يوجد فيها تلك الهيئات المناسبة للنفوس المنتقلة اليها لكي
لتعذب بالتعلق بتلك الابدان النجسة وباستعمال تلك القوالب المسكنة وذلك هو طبقات النيران
وجهنم الاجسام ولا يزال ذلك دابها في التعلق والانقطاع الى ان يزول عنها تلك الرذايل الردية
والملكات الدنية بالتعلق بالاجسام الحيوانية المختلفة الانواع والاشخاص المتعددة متالمة فيها متعذبة
بها بانواع العذاب والالام والمصايب والاوجاع الى ان يتطهر بالمرور على انواع من الحيوانات بحسب
اقتضاء تلك الهيئات فاذا زالت جميع الهيئات الردية تطهرت بالكلية وزال عنها العذاب لتمام
تقرره وهذه المعاني انما يتصور عند التعلق بماله ادراك وشعور يحس بمقاسات انواع العذاب
واصناف العقاب ولا يبعد ان يكتسب بهذه الابدان الحيوانية الشعور بامور يفيده علما يستكمل به
نفسه فتستعد بزوال تلك الهيئات الردية والملكات الخسيسة واكتساب الكمال اللايق به للخلاص
عن تلك الابدان وذلك انما يمكن عند التعلق بالابدان الحيوانية الحساسة دون الجمادية التي لا ادراك
ولا شعور فلا يحصل بالتعلق فيها المعنى الحاصل بالتعلق بالحيوانات فبطل القول بتعلق النفوس بانواع النبات
والمعادن والبسايط العنصرية والاجزاء الغير المتجزية لعدم وجود الحكمة التي لاجلها وجب الحكم بصحة
النقل ووجوب التناسخ وانت اذا تاملت الاصول السالفة تعلم ان العالم الجسماني لا يزول ابدا
كما ذكروا فيه لا العناصر والافلاك وان امكن ذلك فانما تفسد انواع النبات والحيوان واشخاصها
في اخر الادوار مع بقاء اصولها فلا معنى لقولهم ان النفوس الجزئية اذا استكملت فارقت عالم الاجسام
وتجردت عن العلايق البدنية بالكلية وحينئذ ترتفع العالم الجسماني فان كان ذلك رفعا يريدون
بارتفاعه فساد صور الحيوان والنبات في اخر الادوار فذلك صحيح وان ارادوا به معنى اخر فقام البرهان
على خلاف ذلك فليس بصحيح ثم قولهم ان النفس الكلية افاضت على جميع الاجسام من البسايط والمركبات
المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية دفعة واحدة ثم انها تترقى في مراتب الكمال في الابدان
منتهية في الترقي الى الانسان ففيه ما عرفته من الاصول السالفة وما في باقي كل مهم من الاصول
الفاسدة تعرفه انت من الاصول الصحيحة الماضية والاتية فهذا حاصل مذاهب هؤلاء الحكماء
ومن وافقهم من المليين في النقل وصحة التناسخ وذلك هو حشر الاجساد والبعث عن القبور التي
اشارت اليه الانبياء في كتبهم والحكماء في رموزهم من صحة القول بالمعاد الجسماني واما الفرقة الثانية
وهم حكماء فارس وافاضل حكماء الهند وبابل ويونان الى افلاطون واتباعه وحكماء مصر كاغاثاذيمون
وهرمس وغيرهم من ارباب السلوك واصحاب الكشف كلهم قائلون بالنقل ايضا موافقين للفرقة
الاولى من الحكماء القائلين بانتقال النفوس الغير الكاملة في الابدان ويقولون بان النفوس الكاملة
تتجرد بعد المفارقة بالكلية وتتصل بمحل سعاداتها الروحانية ولذاتها النورانية وهو عالم العقل
ويمنعون النقل في مثل هذه النفوس الكاملة ويوجبون النقل فيما عداها من النفوس ولكنهم يخالفون منهم
في كيفية النقل فيجوزون النقل الى ساير انواع الحيوان ويمنعون نقلها الى انواع النبات والمعادن
والاجسام البسيطة واجزائها الغير المتجزية للعلة التي ذكرناها في الرد عليهم فيما تقدم فيجب علينا

في بيان حقيقة هذا المذهب

الان ان نشرع في بيان حقيقة هذا المذهب وتفصيل اقوالهم في ذلك بحسب ما وجدنا في كتبهم من
الاجمالات وتولينا نحن تفصيله فنقول قد عرفت ان النفس الناطقة حادثة بحدوث البدن وان المزاج
البدني باستعداده الخاص يستدعي وجودها وتعلقها بالبدن فاذا تعلقت به وتصرفت في قواه وتحقق
الآته وامرت ونهت في مدينة البدن احبها ذلك لانها قريبة العهد بالوجود فمالت بكليتها اليه
والفته لانه هو الذي استدعى وجودها من العقل المفارق وكان ايضا بسبب التعلق بالبدن فقرها
في نفسها لكونها بالقوة فهي بطبعها مشتاقة الى ان تصير بالفعل وتحصل لها الكمال العقلي وذلك
انما يكون بسبب التعلق بالبدن فكل جرم كانت عاشقة له بالطبع مائلة اليه بالذات مشتاقة الى استعمال
الاته وكان البدن مظهرا لافعاله وحقيبة لانواره ووعاء لاثاره ومعسكرا لقواه والقوى البدنية
الظلمانية لما كان حياتها بها وتلذذها وانتفاعها بسبب تعلقها بالبدن عشقت النفس وتشبثت بها
تشبثا عشقيا وجذبتها الى عالمها عن العوالم النورانية المحضة فانقطع شوقها عن عالمها النوراني
ووطنها الروحاني الى العالم الظلماني الجسماني ولما كان البدن الانساني له مزاج اصح الامزجة
واعدلها وخلقة خلقة تامة يمكن ان يعمل به جميع الاعمال والافعال على الوجه الاوفى وكان مستعدا
لقبول الفيض النفسي اعظم من سائر الابدان فكل جرم كان اول منزل للانوار النفسية وحافظا لما يقبل
من الاضواء العقلية على ما هو مذهب حكماء فارس ولما كانت الابدان الانسانية مهيئة قبل تعلق
النفوس بها لا حيوة لها ولا ظهور لها ولا حركة الا بالانوار الجوهرية والعرضية وكل جسم هو في
ذاته مظلم فهو مفتقر بطبعه الى نور عارض ليظهره والى نور مجرد يحيي به ويدبره فحكماء فارس يسمون
هذا البدن الانساني هو الذي يفيض عليه النفوس من العقل المفارق دون غيره من الابدان الحيوانية
والنباتية والجمادية ومنها ينتقل النفوس الى هذه الابدان الحيوانية وغيرها عند عدم الكمال في هذه
الابدان المذكورة من الحيوانية والنباتية والجمادية غير مستعدة لقبول الفيض الجديد بل هي مستعدة
لقبول فيض النفوس الناقصة المفارقة من الابدان الانسانية فقط ويسمون البدن الانساني لذلك
باب الابواب قال يوداسف الفيلسوف الهندي ومن سبقه من حكماء فارس والهند وغيرهم من
اهل الكشف والذوق ان باب الابواب اعني الابدان الانسانية هي السبب في حيوة جميع الابدان
العنصرية من الحيوانية والنباتية لانتقال النفوس التي لم تستكمل فيها الى هذه الابدان الحيوانية والنباتية
فاي خلق يغلب على النفس الناطقة من الاخلاق الذميمة عند تعلقها بالبدن الانساني واي هيئة
ظلمانية تمكنت فيها وركنت اليها اوجب ذلك ان يكون تلك النفس التي حالها ذلك بعد مفارقة
بدنها الانساني منتقلة بسبب المكتسبة من الاخلاق والهيئات الردية الى بدن حيوان مناسب
لتلك الاخلاق والهيئات التي حصلت في تلك النفس فان النفس اذا فارقت البدن الانساني
الذي هو اول منزل من منازل وجودها ولم تكتسب فيه الكمالات الانسانية والهيئات الفاضلة
بل اكتسبت فيه الجهالات المركبة والهيئات الردية والاخلاق الذميمة وفارقت ذلك المنزل الاول
مظلمة جاهلة غير عالمة بذاتها ولا بمبادئها النورانية فهي لذلك غير مشتاقة اليها ولا عاشقة لها
بل ميلها الى ما حصلت في ذاتها من الهيئات والاخلاق الردية الظلمانية البدنية وشوقها الى ما تمكن
فيها من الاثار الجسمانية فهي لذلك يجب ان ينجذب عند الموت الى بعض الحيوانات المنتكسة الرؤس
التي اصل ذاتها مناسبة لتلك الهيئات الردية البدنية المتمكنة في ذاتها من الهيئات المختصة التي

في النفس

في النفس بسبب العلاقة البدنية اذا تمكنت فيها تصير لها ملكات لازمة واخلاقا ثابتة وحينئذ تنزل
منها منزلة الفصول اللازمة المنوعة المميزة لها عن غيرها بعد الموت ولولا ذلك لبطلت
ذاتها فان النفس لا بد لها بعد المفارقة من هيئة فاضلة او ردية يمتاز بها عن غيرها من النفوس
المجردة المشاركة لها في النوع فان كل شيء شارك شيئا في الحقيقة النوعية يفتقر الى مميز يميزه عن
احاد ما يشاركه والا لبطل او كان عين ذلك الشيء المشارك واذا امتنع على النفس عند تمكن
الهيئات الردية المفارقة بالكلية واتصالها بعالم العقل المحض لعدم تحصيل الكمالات العقلية
الموجبة لحصول العشق الروحاني والشوق النوراني الموجبة للانجذاب الى ذلك العالم العقلي
العلوي فيجب انجذابها لا محالة الى العالم السفلي الظلماني وتعلقها بما يناسبها من الحيوانات التي حصل
لها تلك الهيئات الظلمانية المذكورة وجذبتها تلك الهيئات الردية الى عالمها الظلماني ولان المزاج
الانساني لما كان اعدل الامزجة واشرفها كان اولى بقبول الفيض الجديد من العقل المفارق
من غيره من الحيوانات المنتكسة الرؤس فلا ينتقل اليها شيء من النفوس فان المزاج الانساني الاشرف
يستدعي من المفارق نفسا مدبرة فلو جاز ان ينتقل اليه نفس اخرى مستنسخة من بعض الحيوانات
لزم ان يحصل في الانسان الواحد نفسان مدركتان وقد علمت استحالة ذلك ولا يلزم من كون
المزاج الانساني الاشرف مستدعيا للنفس الناطقة من العقل المفارق ان يكون المزاج الاخس
الذي للحيوانات المنتكسة مستدعيا لذلك بل الحيوانات الصامتة بخواص امزجتها وتنوع اشكال
مستدعية لانتقال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها مستعدة للتعلق بها ذات
الملكات والاخلاق والهيئات الردية فان كانت النفس المفارقة للبدن الانساني اكتسبت فيه
الهيئات الردية وكانت قوية في الكم والكيف فتعلقت بالبدن المناسب لها وهو الذي فيه
تلك الهيئات والاخلاق الردية قوية في الكم والكيف وان كانت ضعيفة فتعلق بالحيوان الذي فيه
تلك الهيئات الردية ضعيفة وان كانت متوسطة فبالمتوسط فان النفس اذا فارقت البدن وهي
عاشقة للشهوات الجسمانية ومشتاقة الى العلائق الظلمانية غير عالمة بذاتها ولا بعللها النورانية
وجواهرها الروحانية فهي لشدة شوقها الى الظلمات البدنية منجذبة الى اسفل السافلين ومأوى
المجرمين فان العالم الجسماني وما فيه من الاجسام النوعية كل واحد منها كما ذكرناه مشتاق
بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره وكانت الابدان الحيوانية غير مستعدة لقبول
فيض الانوار المجردة من العقل المفارق بل النفوس الواصلة اليها المتعلقة بها منتقلة اليها
من الابدان الانسانية فهي لذلك متعطشة الى تلك الانوار ومشتاقة الى التعلق بها فهي بما فيها
من خواص الامزجة والقوى جاذبة لها والنفوس بما فيها من الهيئات الردية المناسبة لتلك
الامزجة منجذبة اليها فان الحكمة التي اقتضاها وجب تعلق النفس بالبدن من الحاجة الى الاستكمال تحقق
لان كل من في النفوس المفارقة للابدان بدون تحصيل الكمالات الانسانية فوجب تعلقها بالابدان
الحيوانية المناسبة لملكاتها الردية من غير ان ترتقي من النفوس الحيوانية الى الابدان الانسانية
بل الحق هو الانحدار من الابدان الانسانية الى سائر الحيوانات بحسب الهيئات المذكورة ولكل خلق
من الاخلاق المذمومة نوع من الحيوانات المنتكسة وبحسب شدة ذلك الخلق وضعفه وما ينضم اليه من
الاخلاق السيئة والحسنة تختلف تعلق تلك النفوس الموصوفة بذلك بافراد واشخاص ذلك النوع

من الحيوان فان النوع المناسب لتلك النفس من الحيوان انما هو الكلب مع انك ترى بعض الكلاب اشر من بعض وهو
اكبر عذابا وبلاء من غيره وبعضها اقل شرا واكثر نفعا وتلذذا واستراحة من غيره فترى بعض كلاب
الصيد لها الثياب الفاخرة والماكل الحسنة والملكة الطيبة حتى ان بعضهم يجلس مع الملك على سريره و
يشاركه في طعامه وشرابه وليس ذلك الا لان خلق الشر المقتضي لتعلق تلك النفوس التي فيها ذلك الخلق
بابدان الكلاب له حد معين من الشدة والضعف حتى بلغت النفس كما طلقه الى ذلك الحد فبعد المفارقة
يجب تعلقها بابدان الكلاب وبحسب شدة هذا الخلق وضعفه وما ينضم اليه من باقي الاخلاق الردية و
الحسنة يختلف التعلق باشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة المعذبة والمنعمة على ما ذكرنا وكذا حكم
باقي الاخلاق بالنسبة الى باقي الحيوانات وقد اشار الكتاب الالهي الى هذا المعنى في عدة مواضع كقوله
تعالى وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقوله من عمل سيئة فلا يجزى الا
مثلها الاية وما جاء بالمجازاة بالاعمال وكتابتها في الرق المنشور والحساب عليها يوم القيامة التي هي
حالة المفارقة كلها من هذا القبيل وهو كثير في القران وكذلك في الاحاديث النبوية كقوله انما هي
اعمالكم ترد اليكم وامثاله كثيرة ولما كان كل واحد من النوع الانسي يتفاوتون في تحصيل الاخلاق
المذمومة وفي شدتها وضعفها فكذلك حكم كل واحد من الاخلاق بالنسبة الى ساير الحيوانات فاذا كان
النفس وقد تمكن فيها بعض الاخلاق الردية كالحرص مثلا فانها لا يتعلق بعد المفارقة بالابدان النملية
اولا بل يتعلق باعظم الحيوانات مقدارا وشكلا اذا كان فيه هيئة الحرص موجودة ثم ينتقل بعد مفارقة
ذلك الجسم الى ما دونه من الاجسام الموجودة فيه تلك الهيئة ايضا ولا يزال كذلك ينتقل على التدريج
من الاكبر الى الاصغر فالاصغر حتى ينتهي في الاخير الى الابدان النملية وبعد مفارقتها للابدان النملية ينتقل
الى الابدان التي هي اصغر من النمل الموجودة فيها تلك الهيئة الحرصية فاذا امعنت في النزول الى التعلق
بالحيوان الذي لا اصغر منه فان كانت قد زالت تلك الهيئة عن النفس بالكلية فيجب ان يتعلق بعد المفارقة
باول منازل الجنان ومراتبها وان فارقت اصغر الابدان المتعلقة بذلك الخلق ولم تطهر النفس من
ذلك الخلق الردي فيجب ان يتعلق بعد المفارقة بالحيوانات المناسبة لذلك من حيوانات عالم
المثال على الترتيب والتدريج الذي ذكرناه في تعلق النفس بعد المفارقة بالحيوانات التي في عالم
الحس الى ان يزول الهيئة الردية عنها فينقطع حينئذ تعلقها بالصور الظلمانية التي في عالم المثال
ثم يتعلق باوائل مراتب الجنان هذا اذا كان الخلق الردي المتمكن في النفس واحدا واما اذا كان
اكثر من واحد فاما ان يكون تلك الهيئات والاخلاق مختلفة بالشدة والضعف او كلها متساوية
متقاربة فان كانت متساوية وامكن وجود حيوان فيه تلك الاخلاق وجب تعلقه به الى ان
يزول تلك الهيئة اما بواحد او باكثر وان لم يمكن وجود حيوان يجتمع فيه تلك الاخلاق تعلق
بواحد واحد من الحيوانات التي يوجد فيها واحد من تلك الاخلاق الى ان يزول وينبغي ان يكون
هذا الذي تعلقت النفس به اولا اعظم الحيوانات التي لها هذه الاخلاق ثم يتعلق بالحيوانات
التي تناسبها باقي الاخلاق واحدا بعد واحد الى ان يزول جميع الهيئات الردية بالكلية ثم ترد
الى اول مراتب الجنان وان كان تلك الهيئات والاخلاق الردية متفاوتة بالشدة والضعف
وبالجملة يختلف الهيئات الردية الحاصلة في النفس بحسب الكم والكيف فبعد مفارقة النفس الموصوفة
بهذه الهيئات الردية للبدن الانسي يتعلق ببعض الحيوانات المناسب المناسبة لاقوى الهيئات

الردية فان زالت بالتعلق بالبدن الواحد والا تعلقت باخر وهكذا الى ان يزول الهيئة ويتطهر النفس
عنها ثم تعود فيتعلق ببعض الحيوانات الاخرى المناسبة لاقوى الهيئات الردية الباقية ولا يزال ذلك
دابها الى ان يزول ويطهر اما بالتعلق بحيوان واحد او اكثر بحسب قوة تلك الهيئة وضعفها فاذا
طهرت بالكلية من جميع الهيئات الردية بانواع التعلقات المختلفة من الحيوان الاكبر فالاكبر الى الاصغر
فالاصغر على القانون الذي ذكرناه فاذا لم يبق فيها شيء من ذلك تعلقت باوائل مراتب الجنان و
وان بقي فيها شيء بعد الوصول الى اصغر الحيوان ردت الى الصور الحيوانية الظلمانية التي في عالم
المثل ومرت ذاهبة في تلك الصور متطهرة بمشقاتها والتعلق بها الى ان لا يبقى فيها شيء من
ذلك ثم ترتقي بعد ذلك الى طبقات الافلاك ومعاشرة الاملاك وفي انتقال النفوس الى الابدان
الحيوانات المختلفة ومقاساتها فيها انواع الالام والاسقام واصناف العذاب والعقاب مما
يضعف الهيئات الردية ويقلل العلاقة البدنية وينقص العلايق البدنية الشوقية بشدة الانكسار
والموت بالاسباب القوية المولمة والقتل بانواع العذاب والالام الامراض الشديدة كالغرق
والحرق والقولنج وذات الجنب وما يشبهها من انواع الامراض واصنافها قال قوم من اهل
هذه الاراء ان كل نوع نفس عصت الباري جل جلاله ولم يمتثل اوامره وارتكبت نواهيه في
الصورة الالهية ردت الى هذه الدنيا في صورة باقي الحروف وابتلاهم بالشدائد تارة وبالراحة
اخرى ولكل قوم من ارباب الصنايع يلبسون من هذه الصور بحسب ما يليق باستعدادهم ويكون النفس
التي كانت معصيتها اقل صورها البدنية اجمل مما اذا كانت معصيتها اكثر ولكل قوم من ارباب
الحرف والصناعات كالملوك والوزراء والجند والكتبة والتجار والبناة والبقال والقصاب وغيرهم
من باقي ارباب الحرف امة من الحيوانات الصامتة يليق باستعدادهم ويشبههم خلقا وعيشة ينتقلون
اليها بعد المفارقة على الترتيب والتدريج ينتقل الى الاكبر اولا ثم الى الاوسط على المراتب الكثيرة
ثم الى الاصغر كذلك في ازمنة متطاولة فالصور التي يليق بالملوك الجبابرة ذوات الهيئات الردية
كالتكبر والغلظة الخارجة عن الحد هي صور الاسود والسباع والذي يليق بالوزراء ذوي الهيئات
الدنية ما هي هذه الاسود والسباع من الحيوانات اللايقة باخلاقه واستعداده ومحبته لصور
هذا العالم وعشقه لها ومحبته للغلبة وغير ذلك والذي يليق بعوي شهوة البطن والفرج
صورة الخنزير والجبن للجبل حاشد بدا مع قوة الشهوة اذا لم يكن اخلاق اخرى ردية اقوى
من هذه كما لبعض الجند وغيرهم يعودون بعد المفارقة الى صور الخيل ثم يمرون في المراتب في انواع
الحيوانات بحسب ما يليق بالباقي من اخلاقهم وهيئاتهم الردية على التدريج المذكور والهيئة المستولية
على النفس اذا كانت مكرا وخديعة وحيلة وما يشبهها فذلك موجب للتعلق بالثعالب وما يشبهها
والجهل العظيم مع قوة الشهوة وشدة البلادة كما لاكثر الفلاحين يوجب التعلق بالحمير والبقر وما
اشبههما والملوك الذين هيئاتهم الردية متوسطة او ضعيفة ينتقلون الى جوارح الطير على الترتيب
والتدريج المذكور واهل صناعة الموسيقى اذا لم يكن الهيئات البدنية قوية جدا ينتقلون الى انواع
الحيوان والطيور ذوات النغمات المطربة وبحسب قوة هيئاتهم وضعفها وما ينضم الى نفوسهم
من الاخلاق الاخرى الحسنة يختلف تعلقهم بتلك الحيوانات بحسن الصورة والنغمة وصغر الجثة وكبرها
فافهم ذلك كله فانه سر من اسرار القدرة الازلية لا يقدر على تفصيل ذلك كما ينبغي الا الباري

تعالى والمبادي العقلية فان الحر الذكي يكفيه ادنى اشارة والرجل البليد لا ينفعه التطويل
والتفصيل واعلم ان اجناس الهيئات الردية في الانسان الموجبة للتناسخ والانتقال الى ابدان ال
حيوانات المعذبة ثلثة منها شهوانية وغضبية وجهالات بسيطة ومركبة والشهوة تنقسم الى
ما يتعلق بالماكل والمشارب المتعلقة بالقوة الذوقية والى ما يتعلق بباقي القوى كالروائح الطيبة
المتعلقة بالشم والمسموعات المتعلقة بالسمع والالوان المتعلقة بالابصار والملموسات المتعلقة
باللمس كالمناكح والملابس ومحبة انواعها واصنافها وبحسب شدة محبة كل واحدة من هذه المحسوسات
المتنوعة الكثيرة يحصل في النفس هيئة انفعالية مناسبة لبعض الحيوانات الصامتة حتى ان محبة
الملابس المعلمة بالاعلام المختلفة والثياب المخططة بالخطوط المتلونة كالعتابي والسكندراني
وغيرها المناسبة لجلود بعض الحيوانات كالحمار والخنزير والنمر والببر والطاووس وغيرها من انواع
الحيوانات الملمعة المخططة وكذلك الحيوانات البيض والسود والزرق او غيرها من الالوان مع
باقي الهيئات الردية والجيدة المناسبة لهذه الحيوانات المذكورة موجبة لسقوطها في تلك الابدان
بحسب غلبة اقوى الاخلاق والهيئات على الترتيب والتدريج وكذا الكلام في تنوع ما يتعلق بالقوة
الغضبية والجهالات ايضا ثم الذي رذيلته من باب الشهوة ينتقل الى بدن بهيمة وان كان من
باب الغضب فالى سبع وان كانت الرذيلة من باب المعاملة وهو قصار يناسخ في بدن السمك
وان كان صيادا يناسخ في بدن النوع الذي يصيده والهيئات الردية الموجبة للتعلق بالحيوانات
الصامتة يجب تغيرها وتبدلها ولاجل ذلك يتغير الاخلاق والادراكات والافعال باختلافها
ولكن لا بالكلية بل لا بد من مراعاة مناسبة فيها فان الحكمة التي لاجلها وجب الانتقال في انواع
ابدان الحيوان انما هو التطهر عن تلك الهيئات الردية المنافية للجواهر المجردة والاستكمال بالهيئات
المناسبة لتلك الجواهر فلو انتقلت النفوس في الابدان مع بقاء الهيئات الردية التي كانت في
البدن الانسي الاول لزم ان لا يحصل لها التطهر والاستكمال اصلا وذلك ينافي حكمة الانتقال
وايصال كل شيء الى كماله اللائق به كما اشرنا اليه فيما سلف فالحق ان الهيئات الردية والاخلاق
الذميمة الموجبة للتعلق بابدان انواع الحيوانات المعذبة تنتقص وتضعف وتتغير على التدريج الى
ان لا يبقى فيها شيء منها فحينئذ تستعد للترقي الى عالم الافلاك وجميع الحكماء من المتقدمين على
هذا الرأي وهو مذهب افلاطون الالهي وشيخه الحكيم الفاضل سقراط كان افلاطون نقل عنه في
كتاب فاذن هذه الاشياء يحكي عن سقراط الفيلسوف انه قال ان النفس اذا فارقت البدن
الانسي وهي دنسة باوصافه نجسة لعلايقه غير نقية ولا صافية لكثرة صحبتها له وموافقتها
له في انواع اللذات الجسمانية فصارت شديدة الانس به والمحبة له فاكتسبت بتلك العلاقة الالية
والمرابطة الجسمية عشقا للذاته الفاسدة وشهواته الكاذبة حتى صارت كالصفات اللازمة
والهيئات الثابتة فتجذبها عند ذلك الى الملابسة بالاجسام الثقيلة المظلمة الجثية الدنسة
الترابية الميتة فتبقى لذلك حائرة تحوم حول القبور والاهرام الى ان تتعلق باحد شيء من النوع
المناسب لها في الاخلاق والاوصاف التي كانت الفتها في مرابطة الاجساد وقال فالقوم الذين
الفوا الشره والنهم والانهماك بلذات المطاعم والمشارب تعودون بعد الموت الى انواع الخنازير
والحمير والبقر وما اشبهها واما القوم الذين الفوا الجور والظلم والتسلط والتغلب فيعودون

بعد الموت الى التعلق بانواع السباع والفهود والجوارح وما اشبهها واما القوم الذين الفوا الشح
والبخل والاحتكار فيعودون انفسهم بعد الموت الى ما كانت الفته من الصفات الجسمانية والحيوانية دا
البهيمية على المنوال المذكور وقال هرمس الهرامسة وهو المثلث بالحكمة ان النفس المفارقة للهياكل
الانسية اذا كانت دنسة باوصاف الجسمانيات مشتاقة اليها حريصة الى ملابستها فانها لا يمكنها
الترقي الى العالم الاعلى النوري بل يدفن في الحماة والطين واذا فارقت الانفس صافية نقية عن
دنس الاجسام مشتاقة الى العالم الروحاني فانها تخلص من العالم السفلي العنصري والدائرة الهيولانية
وترقى الى الملا الاعلى النوراني وتساكن الالهية قال ولاجل هذا رفض محبو الحكمة الامور الدنيوية
وتركوا لذاتها وشهواتها وقنعوا باقل ما يكفي البدن وتركوا ما عدا ذلك كلها فاين المحبين للدنيا
واشتد عنايتهم في اقتناء الفلسفة والعمل بها فهم اولا هم سكان عالم العقل وقال سقراط ليس
لاحد من الانفس ان يصير الى عالم النور ومعدن السرور الا من عرف الحكمة وارتاض بالفلسفة و
تهذب بالرياضة حتى صار الى نهاية الصفا والبقاء والطهارة من ادناس البدن واوساخ الطبيعة
ورمز جميع الحكماء في قديم الدهر وحديثه مشيرة الى هذا المعنى ثم ان الحكيم سقراط الزاهد رمز لهذا
رموزا كثيرة وذلك انه لما جعل لكل نفس من النفوس ملكا موكلا بها تقودها الى الامكنة والمقامات
اللائقة بها قسم الارض الى انهار وبطائح واغوار ووهاد وغير ذلك وجعل لكل جرم وذنب
وخلق وهيئة وصفة من الصفات المكتسبة من البدن مقاما من هذه البطائح والانهار والاغوار
وجعل لبعضهم مقيما دائما في ذلك المقام الذي وصل اليه ولبعضهم يقيم مدة الى ان يتطهر وحل هذا
الرمز ظاهر لمن وقف على ما سلفناه من الاصول التي كشفناها واظهرناها خالية عن الرمز فان
قلت قد ذكرت ان النبات لا نفس له ناطقة تتعلق بها اذ الموجب للانتقال انما هو وجود الهيئات
الردية المناسبة لاخلاق تلك الحيوانات المستعدة اليها ليكون ذلك سببا لعقاب تلك الانفس و
عذابها في جهنم الاجسام ليزول تلك الاخلاق السيئة والهيئات الردية عن الانفس بالمرور على
الحيوانات المختلفة والحيوانات المتنوعة ليطهر بالكلية فبهذا المرور يزول حينئذ العذاب عنها و
ليس بهذا المعنى حاصل في تعلق النفوس في النبات واذا كان كذلك فكيف يكون نمو النبات
ده وتغذيه وتوليده من غير ان يكون له نفس قلت ان ذلك النمو والتغذي والتوليد وتوابعها التي
في النبات والحيوان قد عرفت قبل هذا ان جميع ذلك من العقل المفارق الذي هو رب النوع و
لا يستدعي حصول هذه الافعال المذكورة في النبات الا توسط النفس فان ذلك بعينه موجود
في الحيوان فانه ليس في ايدينا الا تناول الطعام ومضغه وباقي الافعال لدفع الغذاء وجذبه الى
المعدة والى سائر الاعضاء وكذلك هضمه ودفعه وجعله بدل ما يتحلل وتغذيته للبدن وتوليد المثل منه
وغير ذلك من افعال القوى فانما هو من العقل المفارق بتوسط قوى في البدن ومظاهرها يسميها
الحكماء قوى لا غير والمدبر والمؤثر في جميع الاجسام النباتية والحيوانية بالاثار المختلفة انما هو ارباب
الانواع والاصنام وحكم النبات في ذلك كحكم الحيوان فان حصول عروق الاشجار في باطن وسوق
الا اليه قائم مقام تناول الغذاء ومضغه ودفعه في الحلق وباقي الافعال فهو من العقل المفارق كما
كان في الحيوان من غير فرق وكذا حكم سائر الكيفيات الاولى الاربع واخواتها التي تنسبها
المشاؤون الى الصور الطبيعية النوعية فانها كلها منسوبة الى ارباب الانواع والاصنام كما

في الحقيقة اي المحرقة والمسخنة والمبردة والمرطبة والميبسة فهي من آثارها وان كان القائل له مدخل في ذلك نخ
واعلم ان هذه الحجج المذكورة على صحة التناسخ والنقل وان كانت غير برهانية بل اقناعية فابطال التناسخ
ايضا ليس برهاني فالحاصل ان الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة الا ان صحته يفتقر الى امر آخر من حدس او
الهام او رياضة او امر آخر فبانضمام هذه الاشياء تصير الحجة برهانية ويجب ان تعلم ان ما من امة من الامم
ولا ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ وانما يختلف طرقهم في احواله وتفاصيله وجهاته ودون اثباته
وفي الكتب الالهية وكلام الانبياء والحكماء اشارات كثيرة الى هذا المعنى كقوله تعالى ان الذين كذبوا بآياتنا
واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي ۵
المجرمين لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وكذلك نجزي الظالمين وقوله كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله كلما ارادوا ان يخرجوا منها من غم اعيدوا فيها وقيل
لهم ذوقوا عذاب الحريق وقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم وقوله
وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اي عبد الدنيا كالخيل والابل والبغال والحمير والبقر
والغنم وغير ذلك من الحيوانات المستعبدة لاهل الدنيا وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين
وآيات المسخ كلها صريحة في صحة التناسخ وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما
كانوا يعملون يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون ان الله هو الحق المبين وقوله قالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا الآية وقوله ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم كلما خبت
زدناهم سعيرا وقوله انها عليهم مؤصدة في عمد ممددة وقوله في اي صورة ما شاء ركبك وقوله
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله قالوا ربنا امتنا اثنتين ۵
واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقال في حق السعداء لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم وغير ذلك من الآيات الدالة على صحة التناسخ
ووجوب وقوعه الكثيرة في القرآن والاحاديث النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم يحشر الناس يوم
القيامة على صور مختلفة بحسب اختلاف اخلاقهم وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون
وروي علي بن ابي طالب ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الممسوخ فقال هي ثلاثة عشر الفيل
والدب والخنزير والقرد والجريث والضب والخفاش والعقرب والدعموص اي راس البغل وال
العنكبوت والارنب وسهيل والزهرة فلما سئل عن سبب مسخهم فقال اما الفيل فكان رجلا
جبارا لوطيا لا يدع رطبا ولا يابسا والدب كان رجلا مؤنثا يدعو الرجال اليه وكان الخنزير
رجلا نصرانيا والقرد فهم الذين اعتدوا في السبت والجريث فكان رجلا ديوثا والضب فكان سراقا
والخفاش كان يسرق الثمار والعقرب كان رجلا لذاعا لا يسلم من لسانه احد والدعموص فكان
نماما يفرق بين الاحبة والارنب فكانت امرأة لا تطهر من حيض ولا من غيره وسهيل كان عشارا و
الزهرة نصرانية وهذه واشباهها كلها رموز واشارات دالة على صحة ما ذكرناه من النقل وان كان
ذلك التعيين فيه نظر وفي كلام انبياء بني اسرائيل كثير منها كقول دانيال النبي ان بخت نصر مسخ في سبع
صور من السباع وفي كلام داود وسليمان وغيرهما من انبياء بني اسرائيل من هذا شيء كثير وهذا كان
شريعة قدماء الانبياء والحكماء يظهره بعضهم ويرمز عليه بعض آخر فهذا هو حال النفوس الناقصة
الشقية التي فاتها الكمال العقلي العلمي والعملي وان وفق الله تعالى علينا تفصيلا اخر اوحد ولا بد

فى احوال

في احوال كل مرتبة من مراتب هذه النفوس الشقية الناقصة والسعيدة الكاملة ان شاء الله تعالى
واما اذا لم يتمكن الهيئات الردية والاخلاق الدنية في النفس عند الملابسة والمباشرة اما بسبب
كثرة اطلاع النفس على الامور العالية الشريفة ومعرفتها بها وشدة الشوق والخشوع الى ما هناك
او لقوة للنفس في فطرتها بسبب من الاسباب الاتصالية او بسبب ضعف القوى البدنية فان امثال
هذه الامور يقتضي ان يكون تلك الهيئات الردية والاخلاق الدنية التي لابستها النفس متمكنة
فيها ثابتة بل هي امور عارضة واحوال لاحقة فيزول بسرعة ومثال ذلك عندنا ههنا تلذذ النفس
الى شيء احيانا بغير المعشوق وتلذذ ضعيف القوى ببعض المشتهيات فان بعد الترك اياها لا تجده
الالف نزاعا موجودا في نفسه فامثال هؤلاء لا يجوز ان ينتقل نفوسهم الى ابدان شيء من الحيوانات
بل يرتقون الى سعادة تليق بهم وجميع الحكماء المتألهين متفقون على ان النفس الطاهرة الى عالم
النور المحض دون النقل فان النور النفسي اذا قهر القوى الظلمانية البدنية واستولى عليها وكان
شوقه الى العالم النوري العقلي اكثر منه الى الاجسام المظلمة وقواها فكلما ازداد نورا وعشقا لكمال ازداد ح
الى الانوار المجردة العقلية ونور الانوار فازداد قربا من النور الاول فاذا اشتد شوقه
وعشقه الى العالم العقلي والنور الالهي واستغنت بها وحصل لها ملكة الاتصال بتلك الجواهر
العقلية فعند فساد البدن الالف لها لا ينجذب الى ابدان شيء من الحيوانات لكمال قوتها
العقلية وشدة انجذابها الى العوالم النورية الصرفة المتقوي بالشوارق العظيمة فلا محالة تنجذب
الى معدن الحياة المحضة وينبوع الانوار الصرفة وتخلص بعد الموت اليها وتنخرط في سلكها
وتصير عقلا من العقول المجردة مستغرقا ازلا وابدا في النور الازلي والسرور السرمدي ثم لما
لم يتصور القرب من العلة الاولى والمبادي العقلية بالمكان بل بالصفات العقلية الروحانية
كان اكثر الناس تجردا عن العلايق البدنية الظلمانية اقرب منها والخشوع العقلي والشوق
الروحاني هو حامل الذوات المدركة الى نور الانوار والمبادي العقلية فالاتم شوقا وعشقا اتم
انجذابا الى النور الاول ولما كانت اللذة هي وصول ملايم الشيء وادراكه لذلك الوصول والالم
ادراك حصول ما هو غير ملايم وادراكه لذلك الوصول واحترزنا وادراكه لذلك الوصول يقولن ح
عن حصول الملايم الغير الملتذ لحصول مانع عن الالتذاذ كالخوف الشديد ومرارة الفم المانع
عن الالتذاذ فلا حاجة الى ان نقيد ولا شاغل ولا مضاد فانه مع وجود الشاغل والمضاد لا
ادراك على ان اللذة والالم من الامور البديهية الوجدانية التي لا تحتاج الى التعريف وان احتيج ت
الى تنبيه لان من الامور البديهية ما يفتقر الى تنبيه واخطار بالبال ولما كانت الادراكات كلها
حاصلة من النور المجرد فلا يمكن ان يكون شيء ادرك منه لذاته ولغيره فلا يتصور ان يكون
شيء اعظم والذ من كماله وملايماته حتى ان اللذات الجسمانية رشح من اللذات العقلية وظل منها
واذا كان كمال النفوس ان يفارق وهي عارفة باعيان الموجودات ويكون صافية نقية عن
ملابسة الجسمانيات فان الغير الملايم لها انما هي الهيئات المظلمة البدنية الحاصلة لها من صحبة
البدن وشوقها اليه فاذا لم يكن معها شيء من هذه الهيئات الردية بعد المفارقة حصل لها
اللذة الكبرى والراحة العظمى بادراك كمالاتها وملايماتها وانما لم تلتذ النفوس الكاملة ويتالم
الناقصة في حال التعلق البدني تلذذا وتألما بعد المفارقة لكثرة الشواغل البدنية والعلايق

الجسمانية المانعة لها عن ادراك كمالاتها وملائماتها كالسكران الذي وصل اليه ما يلايمه او ينافره فانه
لعدم ادراكه لا يلتذ بالملايم ولا يتألم بالمنافر وكذا عليل المعدة او محمومها لا يلتذ بما يحضره من الاطعمة
الطيبة وكذا اسقاط القوى عند الموت وغير ذلك من الاسباب المانعة عن الالتذاذ ومن انكر
اللذة العقلية النورية والبهجة الروحانية فهو كالعنين الذي ينكر لذة الجماع ولما كان لكل من القوى
الحسية لذة والم كالقوة الباصرة التي لذتها بالالوان الحسنة المشرقة والمها بالالوان القبيحة
المكروهة ولذة السمع بالنغمات المتناسبة والمها بالمتنافرة ولذة الذوق بالطعوم الطيبة
والمها بالطعوم المكروهة وكذا باقي القوى فكذى النفس الناطقة لها لذة والم ولذتها
بادراك الكمال العقلي ومحبتها وعشقها لعالم النور وقهرها للقوى البدنية وانما يحصل لها الشوق
والعشق الى ذلك العالم الروحاني والمقام النوراني اذا عرف نفسه وعرف العالم الروحاني
وترتيب الوجود وعرف المبدا والمعاد وسائر الموجودات كما ينبغي بحسب الطاقة والامكان
ولما كانت العناية بالبدن وتدبيره واجبا لتوقف الكمال عليه فاجود التدبير والاخلاص من الانغماس
في الامور الشهوانية والغضبية ولا خلاص عن هذا العالم الا اذا ترجح الشوق الى ذلك
العالم على الشوق الى هذا العالم فاذا اطلعت النفس على الحقايق الالهية وعشقت الانوار الروحانية
واشتد شوقها الى النور الاعلى الربوبي وتطهرت من محنة القوى البدنية فاذا فارقت البدن شاهدت
في الحال عالم النور ومعدن السرور وانجذبت اليه وجذبتها الى عالمها فتخلص اليه بالكلية وتعكس
عليها الاشراقات الغير المتناهية من النور الاول من غير واسطة وبالواسطة ومن كل واحد
من الانوار المجردة بغير واسطة وبواسطة ومن كل واحد من النفوس المفارقة الغير المتناهية مرارا
غير متناهية فحينئذ يحصل لها لذات غير متناهية وابتهاجات مستمرة غير منصرمة وكل نفس لاحقة
يلتذ بالنفوس السابقة وهي ايضا يلتذ باللواحق من النفوس المفارقة فيلتذ لذة غير متناهية و
هذه الاشراقات العقلية النورية تزيد في حسنها وجمالها اشراق نور الانوار ومشاهدته و
اللذة العقلية لا يمكن ان يحاط بها في هذا العالم فانه لا يشبه للادراكات العقلية ومدركها ومد
الى الادراكات الحسية ومدركها ومدركها فانها ارفع واعلى واتم واكمل فان القوى الحسية لا تصل الى
كنه الشيء المحسوس كالبصر الذي لا يدرك الا السطوح والباقي من القوى يدرك كل واحد عرضا من عوارض
الشيء المحسوس واما الادراكات العقلية فيصل الى الكنه والادراكات الحسية فمشوب منها لا يدرك الا
مع زوايد لا يدخل في حقيقة المدرك فاذا اردنا ادراك لون فلا يمكننا ادراكه الا مع طول وعرض وقرب
وبعد وغير ذلك من الاعراض الغريبة الخارجة عن حقيقة اللون وكذلك باقي الادراكات الحسية والعقل
يدرك الاشياء مجردة عن ما عداها من الامور الغريبة وايضا مدركات العقل غير متناهية والادراكات
الحسية متناهية محصورة في عدد قليل ولان مدركات العقل انما هو الحق الاول مع الجواهر العقلية والنفوس
السماوية والبشرية المجردة عن المواد والقوى الحسية لا يدرك ذلك وانما يدرك السطوح والاعراض
فحسب وايضا العقل من حيث هو لا يدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يمكن ان يغلط او يكذب اصلا
واما الاعتقادات الفاسدة والاراء الباطلة الراسخة في بعض عقول العامة انما حصلت من جهة الاوهام
والتخيلات البدنية المستعليين على العقل في حال التعلق البدني واما القوى الحسية فكثيرة الكذب والمحال
فانه يرى الكبير صغيرا وبالعكس والساكن متحركا وبالعكس والمستقيم معوجا وبالعكس وغير ذلك من الغلط

والعقل

والعقل هو الحاكم على المحسوسات وغيرها وهو المميز لصادقها من كاذبها فهو الحاكم المطلق الذي لا يغلط من
جهة ذاته بل من جهة غيره كما ذكرنا فالادراكات العقلية ولذاتها هي الادراكات واللذات الحقيقية
وما عداها من اللذات الحسية فمشوب منها ومترشح عنها لان العقل المفارق يفيضها عند ملاقات الاجسام المخصوصة
على وجه مخصوص والاتحاد الذي بين الانوار المجردة من العقول والنفوس انما هو الاتحاد العقلي دون الجرمي
وكما ان النفس في حال التعلق بالبدن يتوهم انها هي البدن او انها فيه وان لم تكن هي هو ولا فيه وكذلك
النفس الكاملة اذا فارقت البدن من شدة قربها ونوريتها وعلاقتها العشقية مع نور الانوار والانوار
العقلية يتوهم انها هي فيصير الانوار العقلية مظاهر للنفوس المفارقة كما كانت الابدان مظاهر ايضا فهذا
هو معنى الاتحاد لا بمعنى صيرورة الشيئين شيئا واحدا فقد عرفت بطلان ذلك واذا كانت النفوس المفارقة
مجردة عن المواد بالكلية وهي باقية فكل واحد منها يمتاز عن باقي النفوس بالملكات الفاضلة والهيئات
الشريفة المكتسبة من الابدان مع شعور كل نفس بذاتها وبغيرها وبالاشراقات الفايضة عليها واذا كانت
الانوار القاهرة العقلية مظاهر للنفوس المفارقة ويستولي عليها قهرها وسلطانها ودامت عليها هذه
اشراقاتها العقلية وقويت لها لذة وذوق وعشق وبهجة ليس لها نسبة الى لذاتنا في هذا العالم وفي
الانوار المجردة يبصر بعضها بعضا من غير ممانعة لشيء منها لانتفاء الظلمة القابلة للعدم وعدم الاضداد
هناك بالكلية بل كل اللذات والبهجات بذلك فهذا هو حال الكاملين المستعدين للتجرد بعد المفارقة
واما حال السعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين فان نفوسهم بعد المفارقة البدنية يرتقون
الى عالم المثل المعلقة التي يكون مظاهرها بعض الاجسام السماوية فكلما كانت النفس اشرف كان
مظهرها فلك اعلى وان كانت اخس فادنى ثم لا يزال النفوس المتعلقة بالافلاك يرتقي منه الى ما هو الادنى صح
اعلى من ذلك وهكذا ترتقي من فلك ادنى الى اعلى بعد الاقامة في كل فلك زمانا طويلا او قصيرا الى ان يمكنها
طبعها الى ان يرتقي الى الفلك الاعلى فان استعد بعض النفوس الشريفة وهي التي انقطع شوقها عن
الجسمانيات بالكلية وحصل لها شوق الى الروحانيات وشعور وتفطن للمجردات بالكلية فانها تخلص
عند وصولها الى اعلى الافلاك بالتدريج المذكور الى عالم العقل المحض والنور المجرد الصرف وتحصل
لها الكمال التام والخير العام وان لم يحصل لها هذا المعنى ولم تتصور العالم العقلي كما ينبغي فانه يدوم تمكنها
في بعض الافلاك اللايقة بأخس منها واعلى لها ويخلدون في تلك الافلاك لبقاء تعلقهم
مع الاجرام وعدم فساد تلك الاجرام الفلكية وهذه النفوس المتعلقة بالافلاك لها القدرة
والقوة على ايجاد المثل وتخيلها والتلذذ بها فيستحضر من الاطعمة الشهية والمشارب البهية والصورة البهية صح
والملابس الفاخرة والنغمات المتناسبة وغير ذلك من انواع المشتهيات واصناف الملذات ما ارادت
واشتهت وتلتذ بها لذة اتم واكمل من اللذات الحسية والمشتهيات الجسمية لان مظاهر الصور المثالية
الان هي الاجرام العلوية الثابتة ومظاهر الصور الحسية ومواطنها هي الاجرام السفلية الفاسدة وبالجملة
فالنفوس المفارقة للابدان الانسانية اربع مراتب المرتبة الاولى الباقون وهم الكاملون بالعلم
والعمل المتخلصون الى عالم العقل المحض والمرتبة الثانية السعداء وهم المحصلون للعلم المقصرون في العمل
فيقيمون في كل فلك زمانا يطول حالهم في الاخرة الى التجرد المحض والخلاص من اعلى الافلاك الى العالم
العقلي والمرتبة الثالثة وهم الكاملون في العمل المقصرون في العلم فهؤلاء هم المقيمون في الافلاك
والمخلدون فيها كل في فلك اما اعلى او ادنى بحسب مرتبته واصحاب ما بين المرتبتين هم اصحاب

اليمين والمرتبة الرابعة هم الاشقياء على مراتبهم الكثيرة وهم الذين لم يتخلصوا عن عالم الكون والفساد وقد
ذكرنا تفاصيل احوالهم فيما تقدم وهؤلاء هم اصحاب الشمال اذا تخلصوا عن الابدان الانسية على تقدير
ان يكون النقل باطلا او في غيرها من الابدان الحيوانية على تقدير صحته يكون لها ظلال في الصور المثالية المعلقة
على حسب اخلاقها وملكاتها يتنعم بها او يتألم ويبقى ههنا مرتبة خامسة وهي مرتبة البله والاطفال والمجانين
كل من غلب عليه سلامة الصدر والسذاجة مع خلوهم عن الهيئات الردية فيجب ان على حكم القواعد الحقة
ان يتعلقوا ببعض الاجرام السماوية في الجنة المثالية ويخلدون فيها متنعمين بجميع اللذات والمشتهيات
كالحور وذلك مفصل في الشرايع الالهية بتنعم اهل الجنان بالحور والقصور والولدان والاطعمة والاشربة
وغير ذلك وتلك اللذات كما هي اقوى واتم مما عندنا واذا كانت النفوس باقية كلها بطل قول الاسكندر
ان نفوس الاطفال تفنى ويحصل في نفوس المتوسطين المتخلصين الى عالم المثل المعلقة المستنيرة التي
مظاهرها الاجرام العلوية طبقات في الملائكة غير متناهية على حسب طبقات تلك الاجرام مرتبة مرتبة
واما مرتبة الكاملين بالعلم الطاهرين بالعمل المتجردين بالكلية بعد المفارقة فهم اولا من رفقاهم على غير رتبة
الملائكة المذكورين ومن بينهم اشرف من مراتبهم فان قلت انك قد ذكرت ان لذات المجردين اعظم من
لذات اهل الجنة المتنعمين بالصور المثالية التي مظاهرها الافلاك ولذات هؤلاء ايضا اتم من اللذات
الحسية وجمهور الخلق لا يسلمون ذلك بل يقولون ان اللذات الحقيقية انما هي الحسية واما اللذات العقلية
والمثالية فتارة يزعمون انها موجودة ضعيفة الوجود حقيرة بالقياس الى اللذات الحسية وتارة اخرى
يزعمون انها خيالات لا حقيقة لها اصلا وينكرون وجودها بالكلية وعلى هذا فكيف يمكنهم ان يحكموا
عليها بالشرف والفضيلة قلت ان الحكماء رضي الله عنهم اجابوا عن هذا الكلام العامي بان بينوا اولا ان
اللذات الباطنة الحيوانية اقوى من اللذات الظاهرة الحسية لوجوه الاول ان لذة الغلبة لذة وهمية
باطنة قد يختارها اكثر الخلق على لذات المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة والصور الحسنة وغير ذلك من
اللذات الحسية حتى ان توهم الغلبة في امر حقير كالنرد والشطرنج وغيرهما من الملاعب قد يؤثر على سائر اللذات
الحسية الظاهرة مع شدة الاحتياج الى بعضها الثاني ان لذة الحشمة والاحترام والجاه والتسلط على
الخلق وامثال ذلك يختار على كثير من اللذات الحسية المذكورة مع ان ذلك من اللذات الوهمية الباطنة
الثالث ان المرضع من الحيوانات العجم قد يؤثر ولدها على نفسها في جميع اللذات الحسية كالمطعم والمشرب
وغيرهما ويختار رسل منه على سلامتها فيقتل عنه او تقتل نفسها دونه ولا يبالي بالاقدام على المهالك
لاجله وكلاب الصيد يمسك ما امسكته لصاحبها وقد يحمله اليه ولا ياكله مع شدة جوعها وحرصها
الى اكله رجاء ان يحمدها صاحبها ويحبها وذلك يدل على تفضيل اللذات الباطنة على الظاهرة الحسية
الوجه الرابع ان كل عاقل يجزم بان لذات الملائكة صلوات الله عليهم بشهود جلال نور الانوار
ومشاهدة بعضها بعضا وقبولها الفيض من ذلك النور الازلي اشرف وافضل واتم من لذات البهائم
والسباع المشاركة لنا في المطاعم والمناكح وغير ذلك بل الامر اعظم من ان يكون للذات الحسية نسبة
الى اللذات العقلية الروحانية واذا كانت اللذات الباطنة افضل من الظاهرة الحسية فما ظنك في اللذات
العقلية الروحانية التي هي افضل بكثير من اللذات الباطنة بل لا نسبة لها اليها ايضا فظهر ان اللذات
العقلية والمثالية الحاصلة لارباب السعادات الاخروية افضل من اللذات الحسية العامية التي يذكرها
الجمهور ويجب ان تعلم ان اشد ملتذ ومبتهج بذاته هو الواجب الوجود بذاته فانه اشد الاشياء ادراكا

واعظم مدرك لاجل مدرك فان اللذة لما كانت ادراك ما هو من كمال المدرك واصلا الى المدرك
وكان الواجب لذاته هو الكمال الحقيقي والخير المطلق والوجود البحت وهو الذي يتشوقه كل احد فان الخير
الذي هو الوجود او كمال الوجود وهو الذي يتشوقه الكل فلا جرم كان الحق الاول الذي هو الوجود المحض
والخير المطلق والكمال الحقيقي مدركا لذاته بذاته التي هي اتم الاشياء تعقلا واشدها ادراكا فيجب ان
يحصل في ذاته المقدسة لاجل ذلك التعقل الدائم من المسرات الروحانية والابتهاجات النورانية
واللذات العقلية بكمال ذاته وجمال صفاته مما لا يدخل تحت حد ولا يحيط به وصف ولا يمكن ان يعبر
عن كنهه لسان ولا ان يتصوره جنان لانه تعالى وتقدس يدرك ذاته على ما هي عليه من الكمال و
الجمال والبهاء والضياء وانها منبع للوجود ولسائر كمالاته فيكون لا محالة ادراكه اشد الادراكات
وافضلها والمدرك الذي هو نفس ذاته اجل الاشياء ذاتا واتمها ماهية واجلها حقيقة والمدرك
وهو نفس ذاته ايضا كذلك فالمدرك والمدرك والادراك في حق الواجب لذاته والمجردات
العقلية شيء واحد فصح ان الواجب الحق اشد الاشياء ادراكا واعظم مدرك لاجل مدرك له الكمال
الاتم والخير الاعم فهو عاشق لذاته محب معشوق لذاته ولغيره وهو منزه عن الشوق دون غيره من
الموجودات فان العشق عند الحكماء هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما فيه والحضور المعشوق
للعاشق والواجب لذاته لما كانت ذاته حاضرة لذاته دائما غير غائبة عنها صح اطلاق لفظة العشق
عليه واما الشوق عندهم فهو الحركة الى تتميم كمال عقلي او ظني او غيرهما فكل مشتاق لا بد ان يكون
المشتاق اليه حاضرا من وجه غائبا من وجه آخر ويكون المشتاق قد نال شيئا من جهة حضوره وفاته
شيئا من جهة غيبته ولما كان الواجب لذاته لا يغيب عنه شيء اصلا كان الشوق ممتنعا عليه تعالى
ويلي ابتهاج الواجب لذاته بادراك ذاته ابتهاجات الجواهر العقلية بادراك الاول فانها اضعف
من ابتهاجات الاول بادراك ذاته فان اللذة يقع على ما يطلق عليه بالتشكيك لانها تبع الادراك
المختلف بالشدة والضعف فكما ان ادراك الاول لذاته اشد من ادراك الغير له كانت لذته بادراكه
لذاته اشد من لذة غيره بادراكه له ولما كانت الجواهر العقلية كلها مدركة له تعالى وكانت ايضا
متفاوتة في قوة ادراكه بحسب مراتبها في القرب منه والبعد عنه كان ما هو اقرب منه اشد ابتهاجا
واقوى لذة لان ادراكه له اشد واقوى من ادراك ابعد عنه من العقول وابتهاجات الجواهر العقلية
بادراك الاول تعالى اشد من ابتهاجات النفوس الفلكية والكوكبية للعلة المذكورة مع تفاوت
ابتهاجات النفوس بحسب تفاوت شدة الادراك المتفاوت بحسب تفاوت عظم اجرامها وعلوها
وعظمة الكواكب وشدة نورانيتها وامثال ذلك وجميع الجواهر العقلية والنفوس عاشقة لذات
الواجب الحق مبتهجة بادراكه على المراتب المذكورة في الشدة والضعف وهي مع ذلك مدركة
لذواتها وملتذة بذلك وعاشقة لذواتها ولبعضها بعضا مع تفاوت الادراك واللذة
بحسب تفاوت مراتبها بالقرب منه تعالى والبعد عنه الا ان الجواهر العقلية لكونها بالفعل من
جميع الوجوه لا ينسب اليها شوق لبراءتها عن القوة واما النفوس الفلكية فينسب اليها العشق
وهو ظاهر والشوق ايضا لان فيها شيئا بالقوة على ما عرفته ولولا الشوق الذي فيها لما كانت متحركة لاجرامها
الشريفة شوقا وعشقا الى الفيضانات الجواهر العقلية للاشراقات النورية وتلي النفوس الفلكية
ابتهاجات النفوس البشرية الكاملة بالعلم والعمل بادراك الجواهر العقلية وذواتها على مراتبها في

القوة وحصول الكمال الثاني وهي هذه المرتبة ابتهاج السعداء من اصحاب اليمين على ما مر بيانه
فاقوى الابتهاجات واعلى مراتبه هو مرتبة الحق الاول ثم الجواهر العقلية ثم النفوس الفلكية ثم
النفوس الكاملة من ابناء البشر ثم السعداء منهم على التفصيل المذكور ولم يبق من المراتب الا مراتب
الاشقياء المنكسين في هاوية الاجسام المظلمة المقيدين بسلاسل القوى البدنية والطبائع الجسمية
وقد اورد جماعة من الحكماء على قولنا ان السعادة الاخروية هي الالتذاذ بادراك الكمال اشكالين
الاول ان قولكم اللذة هي نفس ادراك الكمال ليس بصحيح اذ لو كان الامر كذلك وجب ان يكون
كلما حصل الادراك حصلت اللذة وليس كذلك لان ارباب الكمال الانساني يدركون في هذا
العالم اعيان الموجودات الذي هو نفس الكمال مع انهم لا يلتذون بذلك فلم لا يجوز ان يكون
الادراك بعد المفارقة كذلك غير موجب للذة واجابوا عن هذا بانا لا ندعي ان اللذة هي نفس
الادراك فحسب بل اللذة هي الادراك للكمال على شرائط مخصوصة من وجود ما ينبغي وانتفاء ما لا ينبغي
فاذا وجدت تلك الشرائط لم يتخلف اللذة عن الادراك كما بعد المفارقة وقد مر تقرير هذا الاشكال
الثاني سلمنا ان ادراك الكمال موجب لحصول اللذة بعد المفارقة ولكن لم لا يجوز ان يكون قبول النفس
لصور اعيان الموجودات من العقل المفارق مشروطا بتعلقها بالبدن وبعد المفارقة يكون الشرط
زائلا فيزول المشروط وهو ادراك اعيان الموجودات وحينئذ لا يكون اللذة حاصلا بعد المفارقة
واجابوا عن هذا باستعمال قواعد سلفت من ان ادراك النفس لذاتها غير زائد على ذاتها وقد عرفت
بقاؤها بعد المفارقة فيكون ادراكها لذاتها بعد المفارقة اقوى واتم من ادراكها لذاتها حال التعلق البدني
لكونه ادراكا مشوبا بالشعور بالبدن واحواله لعدم غفلتها عن البدن وقواه في حال وجود العلاقة
واذا كانت النفس غير منفكة عن ادراكها لذاتها في حال التعلق وبعده وكان الادراك بعد انقطاع
العلاقة اتم واكمل واصفى عن شوائب اختلاطها بالبدن وقواه وكذلك الحال فيما عدا ادراك الذات
من المعقولات الثابتة فان ادراكها بعد المفارقة اقوى واتم واصفى عن شوائب الحس والخيال فانه
لا يمكننا ان نعقل شيئا من المعقولات في حال التعلق البدني الا ويقترن به خيال او ما يشبهه
لغلبة الخيال على العقل عند وجود العلاقة فاذا زال التعلق البدني قوي الادراك بذاتها و
بسائر المعقولات وصفى عن المشوب بغيره فيكون ادراك النفس لذاتها ولغيرها من المعقولات
حينئذ اتم واقوى والسعادة لما كانت عبارة عن شعور الذات بذاتها وبسائر المعقولات
التي هي اعيان الموجودات وكان هذا الشعور بعد المفارقة اتم وافضل فيكون التذاذها بادراك
ذاتها وبغيرها كذلك اتم والحق ان المانع عن كمال الادراك لذاتها ولغيرها انما هو الشواغل البدنية
والاحوال الجسمية فاذا انقطعت تلك العلاقة بالكلية ارتفعت الشواغل وزال الحجاب فشاهدت
ذاتها وجميع المجردات العقلية اذ المجردات لا يحجب بعضها عن بعض وعند ذلك يحصل لها
اللذة الكبرى والراحة العظمى التي لا يمكن شرحها ووصفها في هذا العالم كما ينبغي اللهم ارزقنا هذا
المقام الكريم والمطلب العظيم والاجر الجسيم انك على ما تشاء قدير وبالاجابة جدير

الفصل الحادي عشر في الخير والشر والقضاء والقدر وتناسب نظام الموجودات وما يتعلق بذلك

الشر عند الحكماء لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال لذات ولو كان امرا
وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء

لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو
ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يمكن ان يكون الشيء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء
طالبة لكمالاتها اللائقة بها والعناية الالهية لا تقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى
كماله فيكون الاشياء بطبايعها وغرائزها طالبة لكمالاتها لا مقتضية عدمها ولا جائز ايضا ان يكون
الشر على تقدير كونه امرا وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك
الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا لكونه معدما للشيء او لبعض
كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما
لشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم كمال
فانه لا يكون شرا لذلك الشيء لعدم استضراره به واذا لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا
شرا لنفسه ولا لغيره فلا يكون شرا وصورة القياس هكذا لو كان الشر امرا وجوديا لكان الشر غير
شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي على ما مر تقريره فعلم ان الشر امر عدمي
اما عدم ذات او عدم كمال وانت اذا تاملت واستقريت احوال الشرور في العالم وجدت كل ما
يطلق عليه اسم الشر اما عدما محضا او مؤديا الى عدم فالموت والجهل والفقر وامثالها عدميات
محضة والاشياء المانعة لاشياء اخرى عن الوصول الى كمالاتها كالبرد المفسد للثمار والسحاب المعوق
لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول
الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة وامثالها والافعال الذميمة كالزنا
والسرقة والغيبة والنميمة والظلم والجور وما يشبهها من الالام والاحزان والغموم وغير ذلك
فان كل واحد من هذه الاشياء من حيث ذاته ليس بشر فان البرد والحر كيفيتان من الكيفيات الفعلية
وهما من الكمالات الجسمانية ليسا بشر وانما الشر في افراط الثمار الفاسدة وفقدانها الاشياء اللائقة
بها وكذلك الاخلاق والافعال المذمومة ليست بشر من حيث كونها صادرة عن القوتين الشهوانية
والغضبية بل ذلك من كمالات هاتين القوتين فكيف يكون شرا بل قد يكون هذه الاخلاق والافعال
المذمومة شرا بالنسبة الى الضعفاء النفوس العاجزة عن ضبط قواها البدنية وكذا المواقعة فان
الزنا انما كان شرا بالنسبة الى السياسة المدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم وكذلك
الالام والاحزان والغموم وغيرها من حيث الادراك لامور او من حيث وجودها او صدورها
عن العلل الفاعلة لها بل هي شرور بالنسبة الى الاشخاص المتالمة وكذلك اذا تفحصت عن
جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة شرورا عند الجمهور لم تجدها في انفسها شرورا
بل هي شرور بالنسبة الى امور اخرى كما مر تقريره وانما ذكرنا عدة من هذه الامثلة الدالة
على انها في انفسها ليست بشرور لانها امور وجودية والشرور امور عدمية لتظهر وتتضح
كيفية كون الشر عدميا وان الاشياء التي يسميها الجمهور شرورا انما هي بالنسبة الى غيرها من
الامور والا فالبرهان المذكور في اول هذا الفصل كاف في ان الشر امر عدمي اما عدم ذات
او عدم كمال لها لا غير وقد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية
الى خمسة اقسام قسم هو خير كله لا شر فيه اصلا وقسم فيه خير كثير مع شر قليل وقسم فيه شر
كثير مع خير قليل وقسم يتساوى الخير والشر وقسم هو شر مطلق لا خير فيه اصلا فالقسم الاول

شيء ولا عدم

الذي كله خير مطلق لا شر فيه اصلا وهي امور وقعت تامة في الوجود ولا يعوزها شي مما ينبغي ولا يخالطها
شي مما لا ينبغي وهي بالفعل من جميع الوجوه كالعقول ونحوها كالنفوس السماوية فانها وان كان
فيها ما بالقوة الا انها غير ممنوعة عن اخراجها من القوة الى الفعل فيجب وجود هذا القسم لما ثبت
من قاعدة الامكان الاشرف والاخس وجوب وجود الاشرف عند وجود الاخس والقسم الثاني
وهو الذي فيه خير كثير مع شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا لان في ترك الخير الكثير لاجل شر قليل
يتبعه شر كثير ومثال هذا القسم الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة الا ويعرض
لها بسبب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاته كالنار التي كمالها في قوة
الحرارة والاحراق لكن قد يعرض لها احراق ولي وثياب نبي وكذلك الماء الذي كماله في البرودة
والرطوبة وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء وهذا القسم من
الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد ولكن اذا تاملنا
حال الشخص المستضر بشي من هذه العناصر الاربعة وتاملنا حال انتفاعه بكل واحد منها طول عمره
لم يكن لذلك الضرر اليسير نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص
الواحد المستضر فكيف يكون بحال الى نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص من الانسانية
والحيوانية وكذلك وجود حيوانات يكون في انفسها خيرا الا انه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية
تادي ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة
وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات العقلية والفضائل الحقيقية قد يعتريه بسبب
اتفاقات رديئة اعتقادات سيئة واخلاق مذمومة وجهالات بسيطة ومركبة واقتراف خطايا
مضرة في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من الاشخاص السالمين عن هذه
الشرور وفي اوقات اقل من اوقات السلامة الخالية عنها واعلم ان جميع انواع الشرور لا توجد
الا في عالم الكون والفساد وبسبب التضاد والواقع فيه وهي قليلة بالنسبة الى الخيرات التي فيه فانه
لولا الكون والفساد والواقع في هذا العالم بسبب التضاد ما صح وجود نفوس غير متناهية والتناسخ
كذلك والنفوس لا يحصل الا عند حصول الابدان واستعدادها للتعلق بها وذلك لا يحصل الا
بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد والحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة
الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد
ليس بفعل فاعل لان التضاد والكيفيات المتضادة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وكذا غيرها انما هو لذاتياتها فهما من لوازم الماهيات فكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية
متراصة دون خلل ويمكنه ذلك في الاشكال المسدسة كذلك لا يمكن للفاعل ما ان يجعل المتضادة
غير متضادة بل التضاد والكيفيات من لوازم ماهياتها فالموجودات الممكنة وان كانت معلولة
للعلة التي منها وجودها انها وماهياتها الا ان كونها بحيث يحصل منها ترتيب ونظام انما هو
لماهيتها وتلك الماهيات يلزمها لوازم اخرى لا ينفك عنها كالعناصر الاربعة التي يلزمها
بعد وجودها عن الفاعل الكيفيات المتضادة التي هي كمالات لها ثم يلزمها وجود الكون
والفساد الذي هو منبع الخير والوجود ويتبع ذلك بعض الشرور القليلة اللازمة كما مر
تقريره واذا كانت الموجودات بحاله يحصل من اجتماعها نظام انما هو لماهيتها فلا يرد

على ذلك قول من قال لم انحصرت الافلاك في تسعة والكواكب السيارة في سبعة ولم تعينت نقطتان
للقطبية دون غيرها فانه لولا الترجيح بالعلة ما امكن وقوع هذه الاشياء فان للماهيات والاعداد
العارضة لها خواص وللماهيات بحسب اعتبار العدد خواص ايضا والافلاك وان كانت متفقة
ماهية الا انها تختلف باختلاف ما تحتها من الاضافات وعدم اطلاعنا على ذلك لا يدل على
عدم وثاقة النظام فان الاشياء ما لم يجب تعلقها لا يمكن وقوعها فجميع الامور الواقعة لها جهات
وقوعها مخصصات يوجب ترجيحها وبها تعين ان يكون منها النظام باعتبار ماهيتها دون غيرها
واما الاقسام الثلثة الباقية وهي التي فيها الشر اكثر والتي كلها شر محض والتي فيها الخير والشر
متساويان فانها لم يوجد في الوجود لان الموجودات المحضة والاضافية اكثر من الاعدام الخاصة
الحاصلة على الوجه الذي ذكرناه والشر لا يحصل الا في عالم الكون والفساد وهو شر قليل
بالنسبة الى ما فيه من الخيرات مع ان عالم الكون والفساد شي حقير بالنسبة الى العالم الاثيري
فكيف اذا نسبة الى مجموع العالم ويجب ان تعلم ان هذه الشرور الموجودة في عالم الكون والفساد
داخلة في القدر الذي هو تفصيل القضاء الاول ويعنون بالقضاء الاول الحكم الكلي الوحداني الذي
يترتب عليه التفاصيل مثال ذلك ان يكون الباري تعالى حكم بموت كل حيوان فهذا هو القضاء
الاول الوحداني ثم يكون قد قدر موت كل واحد من الحيوانات لعلة مخصوصة ومرض مخصوص
في زمان معين وارض معين فهذا هو القدر الذي هو تفصيل ذلك القضاء الاول الوحداني واذا
كانت هذه الشرور داخلة في قدر الله تعالى فيكون معلومة في العناية الاولى الالهية ومرضيا بها
بالعرض من حيث هي لوازم للخيرات الكثيرة التي لا يمكن انفكاكها عن تلك الشرور وهي من اللوازم
التي ليست بجعل جاعل الا انها مرضي بها من حيث هي شرور ومنبع الشرور انما هو الامكان والعدم
اذ لولاهما لما امكن وجود الشر لكون الواجب لذاته خيرا محضا لا شر فيه اصلا فقد علمت مما مر
ان الشر اما عدم او ما يؤدي الى العدم فاذا لم يكن هناك عدم لم يكن هناك شر والاشياء
التي بالفعل من جميع الوجوه لا شر فيه وانما الشر يمكن وقوعه في الاشياء التي يعرض لها القوة
وانما منع الشارع عن ذكر سر القدر لان كشفه يوهم عند العوام عجز الباري تعالى فانه لو
قيل انه تعالى لا يقدر الا على الممكنات دون الممتنعات وانه لا يقدر على خلق النار غير حارة
وانه لا يقدر على خلق مثله لتوهموا انه عاجز فالاولى ان يبقى الابهام انه على كل شي قدير ليتعظم
في نفوسهم ويتمكن في صدورهم واما المتكلمون المحرومون عن اسرار العلوم الحقيقية الذين ما
ارتفعوا عن دائرة الوهم والخيال وهم الذين لا يلتفتون الى غير عالم الكون والفساد زعموا ان
الشر في الوجود اكثر من الخير ويتوهمون ان العالم انما خلق لاجل الانسان الذي هو خلاصة الوجود
ويفضلونه على الملائكة صلوات الله عليهم اجمعين وقد عرفت ان الشر انما يكون في عالم الكون
والفساد بسبب التضاد المذكور فهو لا يكون الا في الحيوانات القليلة بالنسبة الى عالم الكون
والفساد الذي هو شي حقير بالنسبة الى الوجود وعلى ان الغالب على الحيوانات الصحة والسلامة
وانما يعرض لها الاستضرار بالشرور احيانا كما مر تفصيله واورد بعض الحكماء على القاعدة التي
قررناها ان الخير هو الغالب في الوجود وان الشر قليل غير مقصود بالذات ثلثة اسولة الاول
ان القسم الثاني وهو الذي الخير فيه غالب على الشر لم يوجد على وجه لا يلزمه شر اصلا حتى انه

لا يوجد في الوجود الا الخير الصرف فقط واجيب عنه بانه لو كان كذلك لكان القسم الثاني هو
الاول بعينه وهو الذي لا شر فيه اصلا وقد كان القسم الثاني هو الذي فيه الخير الكثير مع الشر فاذا
تعرى عن الشر بالكلية كان هو القسم الاول فاذا قلت لم لا يوجد هذا القسم على وجه لا يلزمه شر
بل يكون كله خيرا فكانك قلت لم ما كان القسم الثاني هو القسم الاول ولم ما جعل القسم الثاني
غير نفسه ولم ما جعلت النار التي هي احد الجزئيات الداخلة في هذا القسم او غيرها من الجزئيات
التي يلزمها شر ما غير نفسها وكل ذلك فاسد وفي ترك هذا القسم وهو الذي يتعلق به خير كثير
لاجل شر قليل شر كثير كما عرفت حاله الثاني انك زعمت ان الخير في الوجود هو الواجب الغالب
وانت اذا تأملت احوال اشرف الانواع التي في هذا العالم وهو الانسان وجدت الغالب عليه الشر
لوجود الامور الكثيرة المضادة لكمالاته فيه كالجهل البسيط والمركب وغلبة الاخلاق الرذيلة بواسطة
غلبة الشهوة والغضب وهذه الاشياء مضرة في المعاد موجبة للشقاوة ومانعة عن السعادة
الاخروية فيكون الشر هو الغالب على هذا النوع الشريف الذي هو خلاصة الوجود والكمالي ولا
والاستمتاع بالشهوة والغضب الذي هو السعادة الدنيوية حقيرة جدا بالنسبة الى ما يحرمونه
من السعادة الاخروية التي يوجبها جهالاتهم السيئة واخلاقهم الردية ومخالفتهم لسلطان العقل
وموافقتهم لسلطان الهوى واجيب عن هذا بان احوال الانسان في الدنيا لما كانت على ثلثة
اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة والثاني المتوسطون فيهما وهم الاكثر والغالب على
مراتب بعضهم قرب الى الطرف الاشرف وبعضهم الى الطرف الارذل والقسم الثالث هم البالغون
في النقصان كالقبح والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين بكثير واذا نسبتهم الى مجموع
القسمين الاولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك يكون احوال النفوس
الانسانية في الاخرة على ثلثة اقسام الاول هم البالغون في تحصيل الكمالات العقلية من العلوم
الحكمية وتهذيب الاخلاق الثاني هم المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت
مراتبهم في ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث هم البالغون
في الجهالات البسيطة والمركبة المنهمكون في رداءة الاخلاق فهؤلاء اقل من القسم الثاني بكثير
واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا في غاية القلة والحقارة ولما كان القسم الاول من
ارباب الدنيا البالغين في الكمالات البدنية ينالون من السعادة العاجلة حظا وافرا وارباب
القسم الثاني وهم المتوسطون ينالون حظا متوسطا ويختلف النيل بحسب قرب الشخص من الطرف
الاشرف والارذل وارباب القسم الثالث وهم البالغون في النزول والنقصان ينالون من
ذلك حظا حقيرا فيما طول اعمارهم عرضة للاذى بهدف البليات فكذلك يكون حال الاقسام الثلثة
من البالغين في تحصيل الكمالات العقلية والمتوسطين في ذلك والبالغين في الجهل ورداءة الاخلاق
فيكون القسم الاول ينالون من السعادة الاجلة الاخروية الحظ الوافر وينال ارباب القسم
الثاني من ذلك حظا متوسطا على حسب مراتبهم في القرب من الطرف الاشرف والبعد عنه وينال
ارباب القسم الثالث من الشقاوة الاخروية بحسب ما يقتضيه حاله ولما كان الطرفان في القسمين
قليلين نزرا بالنسبة الى المتوسطين فيهما وكان التوسط هو الغالب الفاشي فاذا اضيف الطرف
الافضل الى الاوسط كانت السعادة الاجلة الاخروية والفوز العظيم هو الغالب فبطل قولهم

ان الشر

ان الشر في النوع الانساني هو الغالب الثالث اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصي والاثام داخل
تحت قضاء الله تعالى وقدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي والاثام بالقدر والقضاء الا
لهي واذا كان وقوعها واجبا فكيف يحسن بالواجب لذاته الذي هو منبع الجود والكرم ان يعاقب الانسان
الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك ينسب الى الظلم والجور
والعدوان وذلك محال على الواجب لذاته واجيب على مقتضى قواعد الحكماء ان العقاب الوارد
على النفس بعد مفارقة البدن انما هو على تقصيرها وخطيئتها لا لمنتقم من خارج يعاقبها وينتقم منها
كما يتوهمه العامة من العقاب الحاصل في هذا العالم بالاسباب الخارجة وليس الامر كذلك فان العقاب
الحاصل للنفس بعد المفارقة انما هو بسبب الهيئات الردية والاخلاق السيئة والملكات الرذيلة الذي
في ذاتها حاملة لعذابها وموجبة بسبب تلك الهيئات لعقاب نفسها فاذا فارقت النفس البدن
متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات الرذيلة وزال الحجاب البدني عنها فحدثت ثمار تلك
الهيئات وعاينت مرارة تلك السيئات فتاذت بذلك ونار والتهاب من اعمالها القبيحة كما قال
عليه السلام انما هي اعمالكم ترد اليكم ويكون حال هذا الانسان المتالم بهذا العقاب والمتضرر لوصول
العذاب بسبب الهيئات الردية كحال الانسان المريض المقصر في الحمية والاحتياط اذا ادت اليه
شدة شهوته وساقت اليه قوة نهمته اوصابا وامراضا مولمة فيكون هذا التالم من لوازم ما ساق
القدر اليه الشر الموجب لذلك التالم لا لان منتقما من خارج انتقم منه والامور الحاصلة للانسان من
الملكات والهيئات المحمودة والمذمومة كلها واقعة بقدر الله تبارك وتعالى هو عبارة عن وجود
جميع الموجودات في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وهو تفصيل قضائه الواحداني الذي هو عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع كما مر تفصيله بعبارة اخرى وانت
اذا تأملت الاصول السالفة وعرفت ان الواجب لذاته والمبادي العقلية لا بخل عندها وان البخل
انما هو لقصور القابل لا غير فيعرف من ذلك ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه ولو امكن
ان يوجد اتم منه لوجب وجوده من الجود الالهي الذي ما هو على الغيب بضنين بل الحق ان ايجاد العالم
اتم مما هو عليه من الامور المستحيلة والمحال غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا يعجز عنه فان العجز انما يكون
عند كون الشيء ممكن الوجود في ذاته فاذا قصرت العلة في ايجاده مطلقا او قصرت في ايجاده على
الوجه الاتم الاكمل كان ذلك عجزا او بخلا فمعرفة هذا الاصل يكشف كثيرا من الشكوك وشكوك المبطلين الذين
يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم باسره فان افاضل البشر كالانبياء افضل من الملائكة
هم الذين يوردون هذه الشكوك والشبهات وما ناسبها فيتحيرون في اجوبتها وفي كيفية حلها
وتحكيم الفاضل بحلها بادنى اشارة واقل عبارة ومن اعظم ضلالاتهم منهم وجهالاتهم انهم يقيسون
افعال الواجب لذاته على افعال الانسان ويجعلون له في فعله وصنعه اغراضا كاغراض الانسان
وذلك وامثاله هو الموجب لبعدهم عن طريق الحق وميلهم عن جهة الصواب فما هو في بداء ضلالاتهم
وجهالاتهم وما زادهم النظر والبحث في العلوم الالهية الا بعدا عن البارئ تعالى جل جلاله وتحيرا
في مصنوعاته ولكن لا حيلة لهم فكل ميسر لما خلق له اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا
الباطل باطلا واعذنا على اجتنابه انك على ما تشاء قدير واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن كنه

ادرك العالم الجسماني وكيفية تناسب اجزائه ووضع بعضها عند بعض وما في كل واحد من تلك
الاجزاء واعضائها من الحكم والفوائد فكيف بادراك العالم الروحاني وما فيه من الحكم والفوائد و
كيفية ترتيبه بل اقول ان الحكماء الذين هم افاضل الخلق يعجز اكثرهم عن ادراك حقيقة نفسه وتفاصيل
احوال بدنه وجميع منافع كل واحد من اعضائه وتناسب وضعها وترتيبها وما في كل واحد من تلك
الاعضاء من القوى الجسمانية المدركة والمحركة والقوى النباتية والطبيعية وسريان آثارها في جميع
البدن وحفظ الانواع والاشخاص الغير المتناهية بها بل الذي ادرك من ذلك شيء يسير واذا كانت
احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني
ممكنا والكثرة لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق جميع الموجودات وما فيها
من لطائف الحكمة ودقائق الصنعة وعجائب آثار العناية الالهية الا انا مع هذا التقصير الموجود في
الطبع والعجز الحاصل في نفس لا بد لنا من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وتناسب
اوضاعه ونظمه ليستدل به المستبصر على عظمة الصنع وغرائب الابداع الدالين على عظمة الصانع جل
جلاله وتقدست اسماؤه وان عالم بدركه من الموجودات اكثر مما ادركناه فنقول ان الرحمة الالهية
لما لم يجز وقوفها عند حد يقف وراءها الامكان الغير المتناهي لان الواجب لذاته لما كانت قوته غير متناهية
وجوده وكرمه غير واقف عند حد ليحصل منه قدر متناه من الموجودات الممكنة فلا جرم وجب ان يكون
من لوازم ذاته وجود اشياء يلزم عنها وجود ما لا يتناهى من الموجودات الممكنة فلا جرم وجدت هيولى
لها قوة القبول الى غير النهاية كما ان المبادي العقلية لها قوة الفعل الافاضة الى غير النهاية ولما كانت
اضافات الجواهر العقلية يحتاج الى تجدد امر يكون هو السبب في الفيض وجود اجرام فلكية دائمة وجب
الدوران لاعراض علوية هي السبب في تجدد استعدادات الهيولى الى غير النهاية فانك قد عرفت
ان كل حادث لا بد له من علة حادثة وعلة جميع الحوادث هي الحركات الفلكية فيتبع حركاتها الدائمة
استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناه القوة وقابل يقبل الصور والاعراض من ذلك
الفاعل الى غير النهاية وذلك يوجب انفتاح ابواب البركات ورشح الخير الدائم ازلا وابدا الى غير النهاية
واذا لم يكن الفاعل على الفيض بضنين فيحصل الفيض على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان
النطفة مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب ان يفاض عليها ذلك وقد علمت
ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها
الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان ولا بدونها فيجب استعداد الهيولى الاستعدادات الغير المتناهية
في الادوار الغير المتناهية يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ثم يرجع منها ما كمل الى
العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل يرجع اما الى العالم العقلي او الى الاجرام الفلكية ولكن بعد اللبث
في البرازخ والاجسام ازمانا طويلة واحقابا كثيرة كما عرفت تفصيله ثم كان من عجائب الحكمة وغرائب
الرحمة جعل الارض في مركز العالم ووسط الكل فانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت
لشدة تسخين الحركة الدائمة وعلى تقدير بقائها ما كان يمكن ان يتكون عليها حيوان ولا ينبت نبات
وذلك ما ذكرناه من الرحمة الالهية التي لا يمكن وقوفها عند حد وجعلت النار مجاورة للافلاك اذ
لو جاوره غيرها من العناصر لتسخن بدوام حركته فصار نارا وانضم الى النار فاحترقت
باقي العناصر وصار الكل نارا فانعدمت العناصر ولما كانت العناية الازلية يقتضي وجود نفوس

غير متناهية

غير متناهية ولا يمكن ذلك دون ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي بسببه يحفظ
الصور والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات
الذي يغلب عليها عنصرها ويجب ايضا لما ذكرناه من الحكمة ان لا يكون الماء محيطا بالارض لاحتياج اكثر
الحيوان والنبات الى استنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبته في الحر والماء
وجعل الماء مجاورا للهواء والارض لمناسبته للهواء في الميعان ومناسبته للارض في البرد ولئلا يبطل
العدل ولو كانت الاجرام العلوية الفلكية كلها نورية لاحترقت بالشعاع ما دونها من عالم العناصر
الكون والفساد ولو كانت شفافة او عرية عن النور لبقي الهواء والهيولى في ظلمة شديدة لا يرى شيء
منها مع انه لو عدمت الكواكب اضواءها ما امكن وجود حيوان ونبات فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك
شفافة اذ لو كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها كما تقف على الاجرام الكثيفة الملونة فاشتد
الحر جدا وقوي الى حد يؤدي الى احراق العناصر ولو كانت الكواكب النيرة ثابتة غير متحركة لاحترقت
ما قابلها من العناصر ولم يصل اثرها الى ما غاب عنها فيؤدي الى شدة البرد وجمود المياه والرطوبات
الموجب لهلاك الحيوان والنبات ولو كانت الكواكب متحركة بالحركة اليومية الواحدة للازمت
دائرة واحدة واحرقت ما قابلها من تلك الدائرة ولم يصل اثر الشعاع الى باقي النواحي والاقطار فجعل واحدة
للكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة يميل بها شمالا وجنوبا فيحصل من ذلك
الفصول الاربعة الذي بها يتم الكون والفساد ويختص فيها بصلح امزجة البلاد ويتكون الحيوان
والنبات والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي قل ارأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة
من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله يأتيكم بضياء الاية ولاجل ان مدارها لم يدم على سمت واحد
قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بالحركة طالعة تارة وغاربة اخرى وشمالية مرة
وجنوبية اخرى وكذلك اوجية وحضيضية وموازية لطبيعة كل برج من الثابتة والمنقلبة وذوات
الجسدين وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاستقامة وكونها في البيوت التي لها واشرافها
وهبوطاتها وامثال ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا الله
تعالى وخواص عبيده الذين هم انوار العقلية واشعة الروحانية وبذلك كله يحصل النظام
في العالم كله ويدوم به الكون والفساد الذي هو اصل النعمة وتمام الرحمة والعجائب الموجودة في
السموات والارض وغير ذلك من انواع المخلوقات واصناف المبدعات لا يمكن ان يحيط بها البشر
وهم في عالم الغربة وحجب الظلمة والاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت قهر النفوس والنفوس
تحت قهر العقول والعقول كلها مقهورة للعقل الاول وهو مقهور للعلة الاولى المحيط بالكل
والقاهرة له كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وقال والله من ورائهم محيط سبحانك يا اله العجائب يا مبدع
وصانع الغرائب ومفيض الجود وواهب الوجود تلألأ الكل في انوار جبروتك واضمحل في ضوء
ملكوتك لا اله الا انت اليك المصير واعلم ان لكل واحد من الموجودات العقلية والنفسية والجسمية
والطبيعية كمال وله عشق وشوق الى ذلك الكمال فالعشق يختص بالجواهر العقلية التي هي بالفعل
من جميع الوجوه دون الشوق ولغيرها من اعيان الموجودات الذي يتصور فيها الفقد لما فيها من القوة
عشق وشوق للارادي بحسبه وللطبيعي بحسبه فان كل واحد من الموجودات لما كان له كمال من الواجب

لذاته يجب مرتبته في الوجود فكل ما كان الموجود اقرب منه تعالى كان كماله اتم وكلما كان ابعد كان
كماله انقص فان جميع الموجودات لما لم تخل عن عناية الواجب ونظره اذ لو خلا شيء عن ذلك
لانطمس ولم يمكن وجوده وتلك العناية والنظر يتفاوت بالنسبة الى شدة القرب والبعد واذا
كان كذلك فكل موجود له كمال فهو لذاته وطبيعته بارع الى طلب ذلك الكمال المقدر له فيكون له
عاشق في حال وجوده لذلك الكمال وعاشق له ومشتاق اليه عند فقده له فالعشق حاصل للشيء في
حالة وجوده لكماله وفي حالة عدمه عنه واما الشوق فلا يكون حاصلا الا في حال فقده فحيث اذ ذلك
كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار بل يختص بما يتصور في حقه الفقد فانك
اذا نظرت في الموجودات وتاملت احوالها وجدتها ينقسم الى ما له حيوة وادراك والى ما ليس
له ذلك فالقسم الاول هو الواجب لذاته والعقول المجردة وهي غير منفكة عن العشق اما الواجب
لذاته فهو عاشق لذاته معشوق لذاته والجواهر العقلية المجردة فهي مشتغلة به واما النفوس
الفلكية والانسانية فلها العشق والشوق وقد مر بيان ذلك كله واما القسم الثاني وهو ما لا
حيوة له ولا ادراك فهو اما نبات او غيره فالنبات لا يجب لكل قوة من قواه شوق فله بالنسبة
الى القوة الغاذية شوق الى حضور الغذاء عند احتياجه اليه وله شوق عند استحالة الغذاء الى
جوهره ان ينميه ويجعله جزءا من جوهره ويزيده في الاقطار الثلثة وكذلك له بحسب القوة
المولدة شوق الى احوال قدر فضل من الغذاء يجعله مبدا لاخر من نوعه وكذا باقي القوى النباتية
من لوازم جميعها حصول الشوق والعشق واما غير النبات مما لا حيوة له فلا يخلوا من ان يكون هيولى
او يكون صورة او عرضا فالهيولى عشقها للصور ظاهر فانها اذا فارقت صورة من الصور
استبدل بدلها صورة لقوي عنها الفور خوفا من ملازمة العدم المحض وكذلك الحال في الصور
الملازمة لها الغير المنتقلة عنها الى المحل وكذلك الاعراض اللازمة بموضوعاتها ومحالها
وذلك كله للشوق والعشق لكل واحد منها في طبيعته • وذكر الحكماء وجها لميا على ان كل واحد من
الموجودات لا يخلوا عن العشق فقالوا ان جميع هويات الموجودات لما لم يكن وجودها من ذاتها
بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل التي لها ولما لم تكن تلك العلل
قاصدة لايجاد شيء من الموجودات ولا لشيء من كمالاتها وجب في الحكمة الالهية والعناية الربانية
حسن التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق كلي ليكون بذلك حافظا لما حصل له من
الكمالات اللايقة به ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلي وحسن
الترتيب الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات غير مفارق لها اذ لو جاز
مفارقتها لافتقرت الى عشق اخر يكون حافظا للعشق الاول عند وجوده ويسترده عند عدمه
ويصير احد العشقين معطلا وذلك محال فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها
لا يجوز خلو شيء منها عنه فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللايقة بها الكمالات الواجب
الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري جل شانه • وتقدست اسماؤه هو غاية
جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة
لها وسبب دوامها وثباتها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث في العالم الجسماني ولا
تكون في عالم الكون والفساد • وللشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رسالة لطيفة في العشق وكيفية

طالبة م

سريانه في جميع انواع الموجودات واشخاصها خلاصتها ما ذكرناه وانت اذا تاملت ما ذكرناه
في مباحث ارباب الانواع واصحاب الاصنام وكيفية تدبيرهم لانواع الاجسام واشخاصها واعتقادها
بها عرفت انهم هم الذين يدبرون تلك الاجسام بانواع التدابير المختلفة فعلى الحقيقة هم الفاعل
الواجب لذاته ولعللهم العقلية ولهم عناية عظيمة بالاجسام التي هي اصنامهم فيدبرونها بحسن
تدبير يليق باستعدادها على وجه الحكمة والمصلحة وبهذا المعنى يسقط مباحث سريان العشق في جميع
الموجودات العقلية والجسمانية بل لا يصح سريانه الا في الموجودات العقلية والنفسية فحسب واما ما
ذكروه من عشق القوى النباتية لما هي بصدده من الاعمال والافعال وعشق الهيولى للصورة
والصورة للهيولى والاعراض لموضوعاتها وامثال ذلك كله من اثار العناية وحسن التدبير الذي
لارباب الاصنام فافهم ويجب ان تعلم ان لكل شيء مما في عالم الكون والفساد وما وجد وما سيوجد
من اول الدور الى اخره منقوش ومصور في الفلك على ما هو موجود عندنا لكل نوع بجميع اشخاصه
وهيئاته وكل انسان وفرس ونبات وعنب وذهب وفضة وغيرها من باقي اشخاص الانواع منقوش
مع جميع احوالهم من اول نشوه الى فنائه مصور بجميع حركاته وسكناته كما قال الكتاب الالهي
وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر • وقوله ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في
انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها • وقوله عنده ام الكتاب • وكتاب الله لا يكون من الكاغذ
وجلد الضان والمغزى بل ما يليق بجلاله وعظمته فكتبه نوعان احدهما العقول المجردة وثانيهما النفوس
المدبرة فالعقول منقوش فيها الروحانيات وينقش في اجسام النفوس اعني الافلاك جميع الجسمانيات
وهيئاتها كما قال • ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين • فكل نوع من الانواع العنصرية البسيطة
والمركبة مع اشخاصه مصور في الافلاك ومنقوش في كل واحد منها بجميع هيئاته الجسمانية وعدد
اشخاص كل نوع وكم شخص يقع في كل نوع في كل دور وغير ذلك من الاحوال التي يمكن وقوعها
في الوجود وبالجملة جميع ما يحصل في كل واحد من اشخاص الانواع وما يصدر عن كل واحد منها من
دقيقها وجليلها فالكتب الالهية والالواح العلوية منقوشة بجميعها لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصته وضبطته كما قال ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها بقي ههنا
بحث وهو ان الافلاك اجسام بسيطة مثبتة شفافة خالية عن الالوان وسائر الكيفيات
فكيف تصور فيها الجسم المتصف بالسواد والبياض وسائر الالوان والطعوم والروائح وغير
ذلك من الاحوال التي لا يمكن نقشها في الافلاك البسيطة الشفافة والجواب ان الافلاك ابدعت
منقوشة ومصورة بجميع الكائنات على الوجه المفصل المذكور وتلك النقوش والتصاوير في
سطوحها المقعرة والمحدبة مملوة منها على التناسب والترتيب الموجود فما امكن نقشه فهو
منقوش كصورة الانسان والفرس والبعوضة وغيرها من باقي الاشخاص وكذا اشكاله وتخطيطه
ومقداره وغير ذلك مما يمكن نقشه وهذه الصور والنقوش غير محسوسة لانها في اجرام الافلاك
وسطوحها الغير المحسوسة فما يكون فيها يكون ايضا كذلك فيجب ان يكون الصور والنقوش التي في
الاجرام الفلكية على ما يليق بحالها واما الهيئات التي لا يمكن تصويرها فيكون منقوشة
ومكتوبة على وجه لغير حول كل صورة منها جميع احوالها بالخط الالهي اللايق بحال الافلاك على نحو
كتابة دساتير الدواوين وما يناسب ذلك والافلاك سطوحها المقعرة والمحدبة مستوية لا

جميع م

ولا تغير فيها لم يلزم وقوع الخلاء فلا يدرك تلك الصور بالحواس الظاهرة والذي يدل على ان كل شيء مصور في الفلك بجميع احواله انك ترى الشخص الواحد في النوم على احوال شتى فتراه صغيرا مرة وكبيرا اخرى وشابا مرة وشيخا اخرى وغير ذلك من الاحوال المختلفة والهيئات المتفاوتة

الفصل السادس عشر في مقامات العارفين وكيفية ترقيهم في مدارج كمالاتهم وذكر ما يعرض لهم من الاحوال في درجاتهم الى آخرها

العارف هو الذي حصل له كمال القوة النظرية بالبرهان اليقيني والذوق الكشفي بحيث يشاهد تجرد ذاته عن الجهات في اي حال شاء فان ترقى عن مشاهدة ذاته الى مشاهدة ما فوقها من النفوس والعقول وشاهد مع ذلك العلة الاولى فهو العارف التام الكامل الذي ليس وراءه مرتبة اخرى وان تيسر له مشاهدة المجردات دون العلة الاولى فهو دون العارف الاول في الكمال وان شاهد تجرد ذاته فحسب ولم يتمكن من الترقي الى مشاهدة المجردات العقلية من النفوس والعقول فهو العارف المتوسط وليس بعده الا مرتبة المحجوبين وهو الكامل في القوة النظرية من جهة البرهان اليقيني ولم يستبصر بمشاهدة ذاته ولا بمشاهدة غيرها فهو العارف الناقص المستبصر باليقين البرهاني وهو علم اليقين كما ان المراتب الذي قبلهم هي عين اليقين ويخصص الكتاب الالهي والصوفية مرتبة العارف الكامل الذي شاهد جميع المجردات مع العلة الاولى بحق اليقين والصوفية لا يعتبرون في المعرفة كمال القوة النظرية من جهة البرهان بل يعتبرون كمال النفس بالمشاهدة والعيان فاذا لم يكن البرهان معتبرا كان ترتيب العارفين في الكمال والنقصان والتوسط هو الترتيب الذي ذكرناه بعينه الا ان آخر مراتب العارفين على رأي الصوفية هو العارف بنفسه وعلى مذهب الحكماء هو العارف بالوجود من جهة البرهان وعلى المذهبين لا يكون بعدهما بين المرتبتين الا مرتبة المستبصرين بالعقد الايماني الحاصل لهم بسبب بعض الكاملين وهؤلاء العارفون المذكورون في اي مرتبة كانوا ان خوطبوا من الملأ الاعلى باصلاح النوع كانوا انبياء ورسلا يصلح الله تعالى بهم البلاد ويرشد الى السعادة الابدية العباد فان كان المخاطب في اجل مراتب الكمال فهو النبي الاعظم والرسول الاكرم وان كان دون ذلك فهو متوسط او ضعيف في النبوة بحسب وقوعه في المرتبة الوسطى او الاخيرة وان لم يخاطب من الملأ الاعلى باصلاح النوع فذلك العارف اما حكيم او شيخ من مشايخ الصوفية بحسب معرفته واحاطته بالبراهين العقلية والدلائل الحكمية وعدم ذلك فهذه مراتب العارفين على ما يقتضيه اصول الحكماء والمتصوفة وما عداهم فهم المقلدون ارباب العقد الايماني نحل صنهم طائفتان الزهاد والعباد وقد عرف الشيخ الرئيس الزاهد والعابد والعارف في كتاب الاشارات فقال المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يختص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام يختص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يختص باسم العارف وطالب الحقيقة والمعرفة يلزمه ان يعرض عن كل ما يبعده عن مطلوبه اولا ثم يقبل على ما يقربه اليه ثانيا لكن ما سوى الحق من لذات الدنيا وطيباتها لما كان شاغلا ومبعدا عنه وجب على طالب الحقيقة تركه ثم يلزمه الاقبال على كل ما يعتقد انه يقربه الى مطلوبه من انواع العبادات واصناف القربات فاذا ترقى الطالب من مرتبة الزهد والعبادة الى مرتبة معرفة نفسه فهو اول مراتب المعرفة ثم ان ساعدته العناية الالهية حتى ترقى الى المراتب التي بعدها فهو السعادة العظمى والراحة الكبرى والعارف في الغالب لابد وان يجتمع فيه الزهد الذي هو الاعراض بحسب الظاهر

عن مطلوبه من الامور الدنيوية في الاول ولا يلزم ان يجتمع فيه الزهد في ثاني الحال بعد حصول المعرفة واما العبادة فلا يلزم ان يجتمع مع العارف لا في الاول ولا بعد ذلك فقد يكون العارف زاهدا عابدا وقد يكون زاهدا غير عابد وبالعكس وقد يكون الزاهد خاليا عن العبادة والمعرفة وكذلك العابد فالاجتماعات الثنائية ثلثة والثلاثية لا يكون الا واحدا ويختلف غرض الزاهد والعابد والعارف من الزهد والعبادة مع اتحاد الفعل فان غرض الزاهد غير العارف من الزهد والعبادة المعاملة فهي بالنسبة الى الزاهد يجري مجرى تاجر يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وبالنسبة الى العبادة يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة في الآخرة هي الاجر والثواب وكذلك حكم العابد وغرضه من الزهد والعبادة بعينه كغرض الزاهد من غير فرق واما غرض العارف من الزهد في حال توجهه الى الحق واعراضه عما سواه التنزه عما يشغل سره عن الحق ايثارا للمقصود الذي يممه وغرضه من الزهد في الحالة التي يكون فيها ملتفتا عن الحق الى غيره التكبر على ما سوى الحق استحقارا لغيره واما غرضه من العبادة فارتياض لهممه التي هي مبادئ اراداته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرها وارتياض ايضا لقوى نفسه التي هي كالخيال والوهم ليجرها بالتعويد عن العالم الادنى الى عالم الاعلى بحيث تصير هذه القوى مشيعة للنفس عند توجهها الى ذلك العالم وتصير ذلك التشييع ملكة لها وعادة مستمرة لا ينازع النفس في حال التوجه ولا تزاحمها عند الخلوص الى المشاهدة فحينئذ يخلص النفس الى العالم العقلي والنور الربوبي مع تشييع جميع ما تحتها من القوى وموافقتها في التوجه الى ذلك العالم واذا عرفت هذه المراتب الثلثة من الزاهد والعابد والعارف وتقسيم العارف الى النبي والحكيم والشيخ فيجب ان تعلم انه لا بد من وجود النبي الذي لا يكمل نظام هذا العالم الا بوجوده ولا يتم الدعوة الى الله تعالى والحض على طلب السعادة الابدية والتحذير عن الشقاوة السرمدية الا به واثبات وجود هذا النبي العارف يبتني على مقدمات المقدمة الاولى ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يقوم بجميع امور معاشه دون معاون فانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولازواجه واولاده وخدامه ومن يتعلق به من اقربائه وهذه الامور المذكورة جميعها صناعية لا يمكن الشخص الواحد ان يتعلمها الا في مدة طويلة لا يمكن ان يعيشها فاقدا لها وان امكن ان يعيش بعسر عظيم يكون متعصبا فيها ممنوعا عن تحصيل الكمالات العقلية فلا بد من وجود جماعة يتعاونون على تحصيل تلك الصنائع الكثيرة ويشتركون في اكتساب تلك الحرف المتفننة فينتفع كل واحد منهم عن مهم ينتفع به صاحبه فيتم المشاركة والمعاونة ويكمل حيوة النوع الانساني وغيره من انواع الحيوانات بمعارضه بان يعمل كل واحد منهم عملا اما من جنس عمل صاحبه او من غير جنسه ومعاوضه بان يعطي كل واحد منهم الاخر من عمله عوضا عما اخذه منه من عمله فاضطر النوع الانساني لهذا السبب الى الاجتماع في مكان واحد لاجل المعاونة والمشاركة التي لا يكمل صلاح الخلق الا بها ويسمي الحكماء هذا الاجتماع تمدنا فلذلك قالوا الانسان مدني بالطبع بمعنى انه يحتاج في الحيوة ومعيشتها وصلاح دنياه وتكميل نفسه الاخراوي الى هذا الاجتماع فحقق النوع البشري لهذا السبب في كل مكان ومقام مدنا وبلادا وقرى وضياعا يجتمعون فيها فيتعاونون على تحصيل الغذاء الجسماني وتوابعه ويشتركون على اكتساب الغذاء الروحاني الذي هو كمال النفس الناطقة المقدمة الثانية ان هذا الاجتماع التمدني على التعاون لا يتم انتظامه الا اذا

نون

صناعة ولا ذا

كان بين الناس معاملة وعدل لان كل واحد من الناس يشتهي لنفسه جميع المنافع المحتاجة اليها وينافي
فمن يزاحمه عليها وتدعوه قوة شهوته وغضبه الى ان يقاتل الناس على تحصيلها ويعاديهم على
اخذها منهم ويحمله ذلك على الجور والظلم والعدوان ويقع بسبب ذلك الهرج والمرج وخلاف
الموجب لفساد الاجتماع التمدني وخلل النظام الاجتماعي الذي تاباه العناية الازلية والرحمة الالهية
فاذا كان في ذلك الاجتماع معاملة وعدل يتفق على صحتها جميع اهل المدينة تم الاجتماع واستقام
النظام ولم يختل امر الاجتماع فلا جرم لابد من معاملة يصححها عدل وتلك المعاملة والعدل يفتقران
الى وضع قوانين كلية ينتزع منها الجزئيات التي لا تنحصر وتلك القوانين الكلية هي الشريعة التي هي
في اصل اللغة مورد الشاربة للماء ويعني من الانتفاع بها كاستواء الجماعة المدنيين في الانتفاع
بالشريعة التي هي القوانين الكلية. المقدمة الثالثة ان هذه الشريعة لابد لها من واضع يضع تلك القوانين
الكلية ويعين ضوابطها ويقرر قواعدها على ما تقتضيه طبيعة الوقت والزمان وتوجيه الحركات العلوية
والمكان. وذلك الواضع هو الشارع الذي يجب ان يكون افضل البشر واشرفهم ليمتاز عنهم بمزيد
استحقاق الطاعة في قبول شريعته واستحقاق الطاعة وقبول الشريعة من هذا الشارع انما يكون عند
اختصاصه بايات تدل على ان الشريعة التي وضعها من عند الله تعالى والا لم يقبل الكافة شريعته ولا
يأخذون سنته وتلك الايات هي المعجزات الخارقة للعادات وهي اما ان يكون قولية او فعلية فالقولية
كالاخبار بالمغيبات والامور الجزئية الماضية والمستقبلة وكلامه الحكمي في الالهيات واسرار الوجود
واما الفعلية فكالتحريكات والتسكينات العظيمة الصادرة عنه وكذلك كالخسف والزلازل وغير
ذلك مما يأتيك بيانه والعوام اطوع للمعجزات الفعلية والخواص اطوع للمعجزات القولية لكن الفعلية
لا يتم من غير قولية لكن النبوة والمعجزة لا تحصلان من غير دعوة الى الحق عالم حكيم قادر على جميع الاشياء
فيجب وجود هذا الشارع الفاضل المؤيد بالمعجزات وذلك هو النبي الكريم الذي اختاره الله
تعالى لصلاح فساد بلاده وارشاد خواص عباده. المقدمة الرابعة ان اكثر العوام الذين غلبت
عليهم الشهوات الجسمانية ولم يظفروا بشيء من اللذات الحقيقية لا يبالون باختلال العدل والنظام
ولا يلتفتون الى اضطراب الشرائع والاحكام النافعة لهم في المبدأ والمعاد فلا جرم يقدمون
على مخالفة الشرائع الالهية التي وضعها الانبياء عليهم السلام فاذا كان مكتوبا في الشريعة ان
للمطيع مجازاة على طاعته ثواب وللعاصي على معصيته عقاب بعد الموت فيحملهم رجاء الثواب
وخوف العقاب على طاعة صاحب الشريعة وترك معصيته فوجب ان يكون للمحسن جزاء على
احسانه وللمسيء على اساءته والمجازي هو الله تعالى القادر على مجازات المحسن والمنتقم من المسيء المخبر
بكل جليل وحقير مما يبدونه ويخفونه من جميع احوالهم وافعالهم ويجب ان يكون في شريعته ولجنابه
معرفة هذا المجازي والشارع على كل مستعد للبحث عن الشريعة ولما لم تكن المعرفة الالهية معرفة
حقيقية لم تكن يقينية ولا ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لتلك المعرفة ففرض عليهم
العبادات المذكرة بالمعبود والشارع كالصلوات والصيام والزكوات وغيرها من انواع
العبادات وكررت العبادات عليهم لئلا ينسون ويهملون مع القرن الاول الذي يلي النبي عليه
السلام فعلم من هذه المقدمات ان نظام العالم لا يتم ولا يكمل الا بوجود النبي فيجب ان يدخل في الوجود
بحكم العناية الاولى فانه لو لم يوجد لزم ان يفوت جميع ما ذكرناه من المصالح واحتياج الخلق اليه

اشد من

اشد من احتياجهم الى انبات الشعر على الاجفان والحاجبين وتقعير اخمص القدمين وغير ذلك
من المنافع الغير الضرورية فكيف يجوز في العناية الاولى ايجاب هذه الاشياء التي لا ضرورة بها
واهمال تلك الامور المهمة وقد عرفت ان الممكن الاشرف اذا وجد وجب وجود الاشرف قبله فان
قلت المعجزات التي هي خوارق للعادات الدالة على صدق الانبياء كما تصدر عن الانبياء تصدر عن
السحرة والكهنة والمشعبذين فكيف يدل هذه الخوارق على صدق الانبياء مع كون السحرة
والكهنة والمشعبذين مشاركين لهم في ذلك قلت الفرق بين المعجزات الخارقة للعادات الصادرة
عن الانبياء وبين خوارق العادات الصادرة عن غيرهم ان الخوارق الصادرة عن الانبياء امور
مقرونة بالتحدي مع عدم المعارضة واما خوارق العادة الصادرة من السحرة وغيرهم فانها لم تحصل
فيها هذان القيدان فلا يكون معجزة فخرق العادة قيد يمتاز به النبي عن الامر الذي يفعله من لا
يدعي النبوة وانما شرطوا اعتبار الاقتران بالتحدي ليخرج عنه الكذب الذي اتخذ معجزة الانبياء الماضيين
حجة لنفسه فانها غير مقرونة بالتحدي وكذا يتميز بقيد التحدي الخوارق الظاهرة من الانبياء قبل بعثتهم
ويتميز ايضا به الخوارق الصادرة عن الاولياء الذي يسمى كرامات ويخرج بقيد عدم المعارضة السحر
والشعبذة فانها وان كانت خارقة للعادات مقترنة بالتحدي الا انها معارضة على ان الفعل الحكيم بمجرد
مشاهدة المعجزات الخارقة للعادات التي هي اثار نفوس الانبياء يدل على كمال نفوسهم وتصديق
احوالهم ولا ينتقض ما ذكرناه بسكان الاطراف الذين يعيشون منتظمي الاحوال من غير نبي ولا شريعة
فانا لم ندع ان وجود النبي والشريعة شرط التعيش الذي يأتي بها حاضر وريات في حياة الانسان وبقائه
بل الذي ادعيناه ان نظام الاجتماع المدني في المعاش الدنيوي والمعاد الاخروي لا يكمل ولا يتم
الا بنبي وشريعة على الوجه الذي قررناه وذلك القدر يكفي في وجود النبي والشريعة على ان سكان
الاطراف لابد لهم في معاشهم من سياسات ضرورية وضوابط كلية وقد ذكر الحكماء رضي الله
عنهم عدة من فوائد بعثة الانبياء عليهم السلام غير ما ذكرناه فمن تلك الفوائد معرفة طبائع الاشياء
المكونة على وجه الارض فانه لما كان بعضها اغذية وبعضها ادوية نافعة وبعضها سمية مهلكة
والتجربة لا تفي بمعرفة ذلك الا بعد الازمنة الطويلة مع ان تجربة ذلك لا تخلو عن خطر فالانبياء
يبينون ذلك كله ويميزون بين الاغذية والادوية والسموم ويهدون الخلق الى انواع المنافع
واصناف المضار بالوحي الالهي والالهام الرباني ومن ذلك ان الاحكام النجومية التي تشتمل على
جملة من المصالح لا يعرف من طريق التجربة اذ التجربة لا تحصل الا بالتكرارات الكثيرة والادوار العظيمة
كادوار الكواكب الثابتة التي لا تفي بها الاعمار القصيرة فعرفت من جهة النبوة ومن جملة تلك الفوائد
ان الافعال الصادرة عن الانسان بحسب مقتضى عقله لا يكون عبادة لانه كالفعل المعتاد
والعادة لا تكون عبادة بخلاف الافعال الذي يأمر بها الانبياء والرسل المعظمون في القلوب
ومع ذلك لا يكونوا عالمين بعلته فان الاتيان بتلك الاوامر عين العبادة ولاجل ذلك
وردت الشرائع الالهية بفعل افعال لا يعرف البشر شيئا من فوائدها لكون الاثر الحاصل منها في
النفوس اعظم ومن تلك الفوائد ارشاد الخلق الى جميع الصناعات النافعة والحرفة المفيدة الى
صلاح معاش العباد والاستعانة بها على السعادة في المعاد وذلك انما يكون بتوقيف الانبياء
كما قال الكتاب الالهي وعلم آدم الاسماء كلها واستخراج هذه الاشياء بالتجارب فيه عسر عظيم

فوجب بما ذكرناه من جميع هذه الفوائد بعثة الانبياء وارسال الرسل لحفظ النظام الدنيوي وتحصيل
البقاء الاخروي على الوجه الافضل الاكمل فقد عرفت مما ذكرناه غرض العارف من الزهد والعبادة
وعرفت ان غرض غير العارف منهما هو حصول الثواب والامن من العقاب ثم انبائك لذلك النبوة
وفوائدها فيجب الان ان نذكر غرض العارف ومقصوده فيما يطلبه ثم نذكر بعده احوالهم المترتبة في طرق
سلوكهم الى الحق الاول من ابتداء حركتهم الى النهاية التي هي الوصول الى الله وما يسنح لهم في كل منزل منها
فنقول ان العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره لانه عاشق للكمال الحقيقي فهو لا يؤثر شيئا على
عرفانه وعبادته للحق تعالى لذاته لا رغبة في الثواب ولا الخوف من العقاب بل لانه مستحق للعبادة
فارادة العارف وعبادته تتعلق بالحق الازلي لذاته وان تعلقا احيانا بغيره فيكون ذلك التعلق
لاجل الحق ايضا كما ذكرنا ان غرض العارف من العبادة رياضة لقوى نفسه لتجرها بالتعويد الى جناب
الحق وليس جر القوى الى جناب الحق هو الحق تعالى بل العارف هو الذي يقصد الحق ويطلبه بالذات
وان قصد غيره فبالعرض لاجل الحق تعالى وجمهور الخلق غير العارفين مقصودهم من الزهد
والعبادة ليس هو الحق بل هو الثواب والخوف من العقاب ويكون الحق واسطة في ذلك و
المستحل توسيط الحق مرحوم لانه لم يطعم لذة البهجة فيطلبها بل انسه مع اللذات الجسمانية والشهوات
الظلمانية وقد قيل في الوحي الالهي لداود عليه السلام يا داود ومن اظلم ممن عبدني لجنة او نار
ولو لم اخلق الجنة والنار لم اكن اهلا لان اعبد واما ذكر درجاتهم المرتبة وما يعرض لهم في كل مرتبة
ودرجة من الاحوال من اولها الى اخرها فهو ان اول درجاتهم المرتبة بحسب حركاتهم هي الارادة فانها
المبدأ القريب للحركة وعلة حصول الارادة تصور الكمال الذاتي الخاص بالواجب لذاته الفايض
على كل قابل مستعد بحسب استعداده مع التصديق بوجوده على طريق الجزم وسكون النفس سواء كان
ذلك التصديق اليقيني حاصلا بالبرهان او بالتقليد فانه يوجب تحريك الطالب لطلب ذلك
الفيض فلا جرم كانت الارادة المترتبة على هذا التصديق هي ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني
او الساكن النفس الى العقد الايماني رغبة في الاعتصام بالواجب لذاته والجواهر العقلية الثابتة
التي لا يزول ولا يتغير فهي السبب في حركة النفس الى العالم العقلي والنور الالهي وغايتها هو ان
ينال من روح الاتصال من ذلك العالم بقدر امكانه واستعداده وقد عرفت في كتاب النفس
ان الحركة الارادية الحيوانية لها اربع مبادي مترتبة فالاول هو الادراك وثانيها الشوق و
ثالثها العزم المسمى بالارادة الجازمة ورابعها القوى المؤتمرة المنبثة في الاعضاء وهذه الحركة لما
كانت ارادية غير حيوانية كان لها من المبادي ثلثة الادراك والشوق والعزم وهو المسمى بالارادة
دون الحركة الرابعة الذي هو انبثاث القوى المنبثة في الاعضاء المختصة بالحركات الجسمانية التي لا توجد
في الحركات الارادية المذكورة فاذا حصلت الارادة الجازمة للمريد الطالب للترقي في درجات
الكمال وجب عليه الرياضة التي هي في الاداب عبارة عن منعها عن الاقدام على الحركات الغير
المرضية وتعليمها الحركات المرضية وصيرورتها ملكة مستقرة وعادة مستمرة وهي في الانسان
عبارة عن طاعة القوى الحيوانية التي هي مبدا الادراكات والافاعيل للقوة العاقلة بحيث
تصير ذلك ملكة ثابتة اذ لو لم تكن القوى الحيوانية صادرة عن احكام القوة العاقلة كانت بمنزلة
بهيمة غير مرتاضة تطلب ما تشتهي بحسب التخيل والتوهم المتصور او بحسب ما ادته الحواس الظاهرة اليها

وتحرك

وغضبها م

وتحرك بذلك السبب حركات مختلفة بحسب اختلاف شهواتها وتستخدم القوة العقلية في تحصيل مراداتها
فحينئذ يسمى نفسا امارة بالسوء فيكون مجذوبة للعقل المطيع لها عن غلبة اضطرارا بخلاف اذا
كانت القوة العقلية قوية فراضت تلك القوى الحيوانية ومنعتها عن التخيلات الفاسدة والاوهام
الكاذبة والاحساسات الزايدة وغير ذلك من الافعال والاحوال المثيرة للشهوة والغضب وجعلتها
بكثرة الدربة والتدريج مطيعة للعقل العملي منقادة الى اوامره منتهية عن مناهيه فيكون القوة
العقلية حينئذ نفسا مطمئنة يصدر عنها الافعال والاقوال على الوجه الاصوب بمقتضى غير مختلفة
المبادي فيكون القوى الحيوانية كلها مطيعة ومؤتمرة باوامرها ويتردد بين هاتين الحالتين حالات
اخرى مختلفة بحسب غلبة القوة العقلية او الحيوانية فاذا منعت القوة العاقلة القوة الحيوانية عن
هواها وغضبها ثم ندمت بعد ذلك فلزمت نفسها سميت نفسا لوامة فعلم من هذا التقرير ان
رياضة النفس هو نهيها عن هواها وامرها بطاعة العقل والرياضات تختلف بحسب اختلاف الاغراض
العقلية فمنها الرياضات العقلية التي ذكرها الحكماء في الحكمة العلمية والعملية ومنها الرياضات الشرعية
التي وردتها الانبياء والائمة وهي المسماة بالعبادات الشرعية واما رياضات العارفين فهي
ادق جميع انواع الرياضات واخص اصنافها لان حاصل رياضاتهم وغايتها ارادة وجه الله تعالى
وطلب مرضاته دون غيره من الموجودات ومنع النفس عن الالتفات الى ما سواه تعالى واجبارها
على التوجه اليه حتى يصير الاقبال عليه والانقطاع عن غيره ملكة ثابتة لها وانت اذا تاملت انواع
الرياضات واصنافها وجدتها داخلة في هذه الرياضة من غير عكس اذا عرفت هذا فاعلم ان
الغاية القصوى من الرياضة هو تحصيل الكمال الحقيقي الذي لا يحصل الا بحصول امر وجودي وهو
الاستعداد الذي يشترط في حصوله زوال الموانع والموانع اما ان يكون من داخل واما ان يكون
من خارج فصارت الرياضة موجهة الى اغراض ثلثة الاول تنحية ما دون الحق عن سنن الايثار
وهو ازالة الموانع الخارجة والثاني هو تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة فتنجذب قوى النفس
المطمئنة الى العالم العلوي وتنجذب معها التخيل والتوهم مع تشييع ساير القوى البدنية وهو ازالة
الموانع الداخلة التي هي الدواعي الحيوانية والثالث تلطيف السر وهو عبارة عن تنبيه النفس
للانتقاش بالصور العقلية وقبولها للاشراقات العلوية بسرعة وهو تحصيل الاستعداد وهذه
الاغراض الثلثة تعين عليها امور اما الغرض الاول فتعين عليه شيء واحد وهو الزهد الحقيقي
الذي هو عبارة عن التنزه عما يشغل السر عن الحق تعالى والغرض الثاني فتعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المقرونة بالفكر لان العبادة البدنية تجعل البدن تابعا للنفس فاذا
كانت النفس مع ذلك منصرفة الى الجناب الاعلى بالافكار الصائبة الصافية عن شوائب
المحسوسات صار الانسان المريد مقبلا على الحق بالكلية والا فالعبادة اذا خلت عن الذكر
والفكر كانت وبالا عليه كما قال الكتاب الالهي فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
فاذا كانت العبادة مقرونة بالفكر والذكر صارت تلك العبادة رياضة لهمم العارف
وقوى نفسه لتجرها بالتعويد عن العالم السفلي الى العالم الاعلى الربوبي الثاني من المعينات
الالحان الموسيقية فانها لا محالة مؤثرة في جواهر النفوس فهي معينة على هذا الغرض بالذات
وبالعرض اما بالذات فلان النفس عند سماع الالحان المناسبة تقبل عليها بالكلية متنحية منها

فقد اهل عن استعمال القوى البدنية الحيوانية فيتخلص النفس عن الحجاب الاعلى واما اعانتها بالعرض فلان
الالحان الموسيقية يوقع الكلام المقارن لها من المنظوم والمنثور موقع القبول منها للاوهام لما فيها
من المحاكات الملائمة لها النفس بالطبع وذلك الكلام المقارن لتلك الالحان اذا كان من اشعار
المتالهين وكلام المستبصرين حاثا على تحصيل الكمال الانسي وطلب العالم الروحاني فان النفس
حينئذ تصير مشتاقة متنبهة لتحصيل اسباب السعادات فيقهر جميع القوى اشتغاله وتجعلها مطيعة لها
الثالث من المعينات نفس الكلام الواعظ الذي يفيد التصديق الاقناعي فيما ينبغي ان يعمل في المعاد
واحوال السعادات فان ذلك يجعل النفس مستيقظة متنبهة قاهرة للقوى الحيوانية فاذا انضم
الى الكلام الواعظ اربعة امور كانت ابلغ في النفع الاول ان يكون الواعظ ذكيا لانه كشهادة
يؤكد صدقه بخلاف ما اذا كان الواعظ غير متعظ بوعظ نفسه فانه لا ينفع الغير لتكذيب فعله قوله
والامور الثلثة الباقية فانها تعود الى نفس القول فواحد منها تعود الى اللفظ وهو ان يكون بليغا
وهو الواضح الدلالة على كمال المعنى المقصود فحسب وواحد منها تعود الى هيئة اللفظ وهو
ان يكون بنغمة رخيمة لينة فان ذلك يحمل النفس الى سرعة القبول بخلاف النغمة الشديدة الحادة
لامتناع عن القبول ولكل صنف من النغمات المناسبة تاثير خاص يناسب صنفا من الهيئات
النفسانية ولذلك كان اطباء النفوس وخطباؤهم يعالجون بها الامراض النفسانية وواحد
منها يعود الى المعنى وهو ان يكون مؤديا الى التصديق النافع للمريد في طريق سلوكه واما الغرض
الثالث فتعين عليه امران الاول الفكر اللطيف وهو الذي يكون معتدلا في الكم والكيف وعند
اعتدال البدن في المآكل والمشارب وغيرها من الاحوال البدنية اشتغاله عن الادراكات
العقلية فان امثال هذه الافكار يفيد النفس هيئة نورانية يعدها لادراك مطلوبها على الوجه
الاسهل الامر الثاني العشق العفيف الذي منبعه مشاهدة شمائل المعشوق لا سلطنة الشهوة
فانك قد عرفت العشق الحقيقي الذي للعلة الاولى وللجواهر العقلية والنفسية وما عداه من
انواع العشق فمجازي ينقسم الى نفساني مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس معشوقه في الجوهر
وهذا العشق سببه اعجاب العاشق شمائل المعشوق التي هي اخلاقه واوصافه لانها اثار صادرة
عن النفس والى حيواني مبداه شهوة وطلب لذة حيوانية وهذا العشق سببه اعجاب العاشق
بصورة معشوقه وتخطيط اعضائه وشكله ولونه وغير ذلك من الاحوال البدنية الذي توجبها
استيلاء النفس الامارة بالسوء المستخدمة للنفس الناطقة وهو المعين على الفجور في الغالب واما
العشق النفساني المذكور فهو العشق العفيف وهو الذي يجعل النفس لطيفة شديدة الشوق كثيرة
الوجد ذات لين ورقة معرضة عما سوى المعشوق مقبلة بجملتها عليه وذلك موجب
لانقطاعها عن الشواغل البدنية واقبالها على الامور الربانية الحقيقية فاذا بلغت الى
هذا الحد من الرياضة ووصل الى هذا المقام بالمجاهدة عنت له خلسات من اطلاع نور الحق له
لذيذة جدا كانها بروق تومض اليه كما قال تعالى يكاد سنا برقه يذهب بالابصار من شدة التحقق
وقوة اللمعان ثم تخمد عنه زمانا وتسمى هذه البروق واللوامع عند الصوفية اوقاتا هكذا ذكره
الشيخ الرئيس في الاشارات وذكر الشارح انه لاحظ في تسميتها بالوقت قوله صلى الله عليه وسلم
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل واقول ان هذه الحالة العارضة لطالب

عن جميع م

السلام

السلام الذي سماها بالوقت يجب ان يكون غير هذه الحالة الشريفة المسماة عند الصوفية اوقاتا
فان الحالة التي لا يسعه فيها ملك مقرب ولا نبي مرسل حالة عظيمة شريفة في الغاية لا يسع النفس
فيها غير الحق واما الحالة الثانية فهي اول مرتبة الوجدان فهي مرتبة المبتدئين لما يحصل لهم في اقل زمان
فكيف يكون هي هذه الحالة التي تكاد ان يكون اخر مقامات التمكين بل هذه الحالة الذي هي البوارق
واللوامع الاليق ان يكون هي الاوقات المشار اليها بقولهم الوقت سيف قاطع وهي اول درجة
الوجدان الحاصل بعد حصول شيء من الاستعداد المستفاد بالارادات والرياضات المذكورة ولا
يزال هذه الانوار البرقية والخطفات الالهية يتزايد بتزايد الاستعداد ويكثر عليه كلما امعن في
الارتياض فاذا توغل فيها فربما يغشاه في غير وقت الارتياض ويكون في هذه الحالة نظره عن
غيره وسكوته عن حيرة بحيث انه كلما يلمح شيئا من العالم الجسماني يرجع عنه الى العالم الروحاني
متذكرا لبعض احواله فيغشاه غاشي فيكاد يرى الحق في كل شيء الا انه ربما انزعج احيانا عند مفاجأة
هذه الانوار العقلية عن وجوهها فاذا دام توالها بدوام الرياضة زال عنه الانزعاج ثم ان الرياضة اذا
طالت بهذه الحالات واتصل استمرارها وبلغت به مبلغا ما تغيب تلك الانوار الخاطفة والبوارق
اللامعة احيانا وعند ثبوتها تسمى السكينة قال الله تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين
الآية ويدوم حينئذ ابتهاجه بذاته وبهجته بها وبما فوقها ثم لا يزال دوام السكينة واستمرار الرياضة
به الى تمامها فاذا تمت رياضة العارف ووصل الى مطلوبه من الاتصال بالجواهر العقلية فيستغني
عنها بعد ان يصير سره كمرآة مجلوة تحاذي به شطر الحق فيتوالى عليه اللذات العقلية والمسرات
الروحانية ويفرح بنفسه لما حصل منها من اثار الحق فيكون له نظران نظر الى الحق ونظر الى نفسه فهو
لذلك متردد ثم لا يزال الفيض متواليا عليه ثابتة لديه الى ان يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس
فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة للحق لا من حيث هي متفننة مزينة به وهذه الملاحظة
لا تنافي غيبة النفس عن ذاتها وملاحظتها جناب الحق وهذه الملاحظة دون الملاحظات التي
ذكرنا انها ملاحظة للنفس من حيث هي متزينة بالحق تعالى فهي مبتهجة بذاتها وهذا الابتهاج وان
كان شبيها بالحق الاول فهو اعجاب بالنفس متوجه اليها فيكون ان كان متوجها الى نفسه تارة
والى الحق اخرى فيكون لذلك مترددا وفي مستغنيا هذه يكون متوجها الى الحق بالجملة الا انه
يلحظ نفسه من حيث هو لاحظ المتوجه اليه وملاحظته المتوجه اليه يستلزم ملاحظة المتوجه فهي
غير منفكة عنها فيكون ملاحظة مجازية وهذه المرتبة اخر درجات السلوك الى الحق تعالى وهي
درجة الوصول التام ولم يبق بعدها الا درجات السلوك فيه تعالى وهي تنتهي عند المحو والفناء
وتحقيق هذا ان محققي الصوفية يزعمون ان التكميل الانساني انما يكون بامرين احدهما تخلية وتنزيه
وهو خلو القلب عما سوى الله وهو امر سلبي قد تقدم ذكره وثانيهما تحلية وهي تحلية القلب
بالامور الوجودية التي هي نعوت الالهية وصفات الربوبية وهي ليست باقل من درجات التخلية
عن الاخلاق الذميمة العائدة الى الاوصاف العدمية وتفصيلها على سبيل الاجمال ان العارف
اذا تخلى عما سوى الله وانقطع عن نفسه ثم اتصل بالحق تعالى فانه يرى كل قدرة مستغرقة في
القدرة الالهية المتعلقة بجميع المقدورات وكذلك كل ارادة وعلم مستغرق في ارادته وعلمه
المحيط بجميع الاشياء وبالجملة كل وجود وكمال للوجود وهو صادر عنه وفائض من لديه ومحيط به و

ويشتمل عليه فيصير الحق تعالى بصر هذا العارف وسمعه ويده ورجله وقدرته كما جاء في الخبر انه لا يزال
العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته صرت بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به ويده
الذي يبطش بها وكذلك في جميع النعوت والاوصاف فيصير السالك العارف حينئذ متخلقا باخلاق
الحق ويرى وحدة كثرتها بالقياس الى الموجودات الممكنة واتحادها بالنسبة الى المبدا الكل الواحد من جميع
الوجوه فانك قد علمت فيما قيل ان علمه وقدرته وارادته وغير ذلك من الصفات الاضافية عين
ذاته وان الوجود الذاتي انما هو له دون غيره من انواع الممكنات فيعلم من ذلك انه ليس في الوجود
صفات مغايرة للذات وليس هناك ذات يوصف بالصفات بل الكل شيء واحد لا شيء غيره
فاذا انتهى السالك الى هذا المقام لم يبق هناك واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك
ولا عارف ولا معروف ويسمى هذا المقام مقام الاتحاد والوقوف ويجب ان تعلم ان غرض العارف
من المعرفة اذا كان نفس المعرفة نزل فليس عند عقلاء هذه الطائفة من الموحدين لانه اراد مع الحق
غير الحق تعالى فان العرفان غير المعروف لا محالة فيكون حاله كحال المشرك برتبة ذاته وان كان بالحق
وان كان غرضه من المعرفة نفس الحق الاول وغاب عن نفسه فقد غاب عن العرفان الذي هو غاية
عن حالة ذاته فهذا العارف هو الواجد للعرفان كانه لم يجده بل يجد المعروف لا غير فهذا هو العارف
المحقق الواصل الى ذات الحق الاول تبارك وتعالى وهي آخر درجة الوصول الى الحق ولم يبق بعدها
الا درجات السلوك فيه وهي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي الاوصاف الالهية وهذه
الدرجات متناهية بالنسبة الى قوى اصحاب اليقين من البشر لان آخرها هو الفناء في التوحيد وهو الاتصال
التام بالحق والسلوك فيه والاستغراق في مشاهدته مع الغيبة عن الشعور بذاته غير متناه
بالنسبة الى شدة نوريته الغير المتناهية ولا يمكن التعبير عن هذه الدرجات العظيمة والمراتب
الجليلة لكون العبارات انما هي موضوعة للمعاني المقصورة لارباب اللغات بالقوى البدنية
الخيالية والوهمية المخزونة في الحافظة المدركة وهذه الدرجات لا يمكن ان يصل اليها الا السالك
الغائب عن ذاته لاستغراقه بالحق بحيث يمكن ان يعبر عنها بالعبارات اللفظية المحتاجة الى
الالات الجسمانية والقوى البدنية فوضع الالفاظ لتلك الدرجات والتعبير عنها بالعبارات
محال وما احسن ما عبر الشيخ الرئيس عن هذا بقوله فانه لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة
دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر فان ما يمكن ان يعاين بعين
اليقين لا يمكن ان يعاين بعلم اليقين المفتقر ادراكه الى القوى البدنية والالفاظ اللغوية ۵
وبعض الحكماء والصوفية جعل مراتب الوصول ثلثة لان السالك اذا قطع العلائق البدنية
والشواغل الحسية وداوم على الذكر الدائم زمانا فيأتيه البوارق والخواطف ويتوالى عليه حتى
يكثر عليه ورودها ثم يثبت ويصير سكينة ولا يزال في الزيادة حتى يصل الى المرتبة الثانية وهي
المحو وهي ان هذه النفس مجردة عن جميع الاقطار والجهات ثم لا يزال في الترقي والازدياد
حتى تبلغ المرتبة الثالثة وهي الطمس اي انطماس النفس في الانوار المجردة ومحوها فيها وانت ۵
لا يخفى عليك هذه المراتب الثلثة بعد احاطتك بما ذكرناه من قبل وذكر الشيخ الالهي في حكمة
الاشراق بعد ان ذكر اصناف الانوار الواردة على اخوان التجريد ان اعظم الملكات الحاصلة

سلكز

للكاملين ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات البدنية انسلاخا غير خال عن بقية علاقة الى
انه يبرز الى العالم العلوي والنور الطولية ويتعلق بالانوار المجردة العقلية وحينئذ يرى جميع الحجب
النورية بالنسبة الى نور الانوار كانها شفافة ويصير كانه موضوع في النور المحيط قال وهذا المقام
عزيز جدا حكاه افلاطون وهرمس وكبار الحكماء عن انفسهم وكذلك صاحب هذه الشريعة وغيرهم
من المنسلخين عن النواسيت وذكر في المطارحات ان السلاك حصلت لهم في حال التعلق البدنية
انوار ملذة في غاية اللذة من افاضات الجواهر العقلية فللمبتدي نور خاطف وللمتوسط نور ثابت
وللفاضل نور طامس مع مشاهدة علوية ثم ذكر ان بعضهم توهم ان حصول هذه الانوار المذكورة
وغشيانها انما هي لاتصال النفس بالحق الاول تعالى وانت قد عرفت بطلان الاتحاد المذكور
اللهم الا ان يعني به حالة روحانية يليق بالمفارقات العقلية كما ذكرناه قبل من غير ان يفهم منه اتصال
جرمي وامتزاج جسماني او بطلان احد الهويتين وتوهم الحلول نقص وجهل الا ان يعني به امر اخر وهو
ان النفس وان لم يكن في البدن فبينها وبينه علاقة شوقية شديدة فهي لذلك يشير الى البدن
بانا حتى ظن اكثر الخلق ان الابدان هي ذواتها لنسيانها انفسها كما قال ان الله يحول بين المرء
وقلبه وقوله نسوا الله فانسيهم انفسهم الاية واذا كان كذلك فيمكن ان يحصل لبعض النفوس
مع الحق الاول علاقة شوقية عشقية نورية بحيث يحكم عليها شعاع طامس منه يمنعها عن الالتفات
الى غيره تعالى فحينئذ يغيب عن ذاتها وغيرها ما عدا الحق فيشير الى الحق بانا اشارة روحانية ۵
فيستغرق الانيات في النور الاول القاهر الغير المتناهي شدة والفاضل مثاله هو الذي يصير
بدنه لقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى فان شاء عرج الى عالم النور البحت وان شاء ظهر في اي
صورة اراد واما القدرة الحاصلة لاخوان التجريد في خوارق العادات فسببها شروق الانوار
عليهم من العالم الاعلى فان الحديدة الحامية بكسب مجاورة النار هيئة الاحراق والاضاءة
فكذلك النفس الناطقة من عالم الملكوت اذا حصلت الكمال العقلي واستعدت بالمكتسبة من
المناسبة بشروق الانوار القدسية واكتسبت لباس النور والبهاء اثرت في هذا العالم تاثيرات
مختلفة في الكم والكيف بحسب قبولها لاثار ذلك العالم فيومي الى الشيء فيحصل ويشير فيوجد
ويتصور فيقع على حسب ما تصورت ولنذكر شمة مما يصدر عن اخوان التجريد من خوارق العادات
فاعلم انه قد ثبت من الانبياء والاولياء افعال واقوال خارقة للعادة كحصول زلازل و
طوفانات وهلاك امة واستنزال عقوبات واستسقاء العطشى واستشفاء المرضى وطاعة
عجم الحيوانات وخضوعها لهم وغير ذلك من انذاراتهم بالامور الغيبية وغيرها ولنقدم لذلك
مقدمة فنقول انك قد علمت ان النفس الناطقة المتعلقة بالبدن غير منطبعة فيه مع كون البدن
خاضعا لها ثم الاوهام مؤثرة في كثير من الاشياء فان الماشي على جذع شديد الارتفاع قليل العرض
لا يزال وهمه يخوفه من السقوط الى ان يتم انفعاله عن تصور وهمه وتخويف فيسقط ولو كان
على قرار من الارض لم يكن ذلك وكذلك التوهم قد يغير مزاج البدن اما دفعة او على التدريج
فيصير الواحد الحيوانية تارة وينبسط اخرى ولذلك يصفر لونه ويحمر حتى انه ربما يؤدي
هذا التغير الى مرض البدن الصحيح وصحة البدن السقيم فالامزجة لا محالة متاثرة من الاوهام
العامية او باوهام مؤثرة في بدو الفطرة تاثيرا شديدا او مؤثرة على سبيل التدريج بالرياضا

واذا كان الامر كذلك فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة الهية تتجاوز تأثيرها الى غير بدنها من
الاجسام فيكون تلك النفس لشدة قوتها كانها نفس للعالم مدبرة له فيطيعها الاجسام العنصرية
طاعة بدنها فكما كانت النفس مؤثرة في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها فكذلك يكون مؤثرة
في جسم العالم ايضا وقد علمت ان الاجسام العنصرية وغيرها مطيعة للمجردات وكلما ازدادت
النفس تجردا وتشبها بالمبادي العقلية ازدادت قوة في ذاتها ومشاهداتها وتاثيرا في غيرها
واذا كانت النفس لها التاثير في الامزجة والكيفيات التي هي مبادي الكون والفساد في هذا العالم
فيكون لها التاثير فيه ايضا بكثير من الغرائب وجملة من العجائب خصوصا في بعض الاجسام التي يصير اولى
بها لمناسبة لها مع بدنه لكونه قابلة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك فان قلت كيف يجوز صدور هذه
الاشياء عن النفس والعلة لا يقتضي ما ليس موجودا فيها قلت قد علمت انه لا يلزم ان يكون كل ما صدر
عن العلة موجودا فيها فان الشعاع مسخن وليس هو في نفسه بحار فلا تتعجب من وجود نفس حصل لها
هذه القوة فيؤثر في غير بدنها من الاجسام المباينة لبدنها وتتعلق بابدان اخرى غير بدنها فيؤثر
في قواها كما تؤثر في قوى بدن نفسها خصوصا اذا حصلت ملكة قهر القوى البدنية بسهولة فحينئذ يسهل
عليها قهر القوى البدنية من بدن غيرها وقد تحرك امثال هذه النفس احيانا ما يعجز عن تحريكها كثير من
الناس وانت اذا طربت طربا زائدا وحانيا ربما تفعل اعمالا تعجز عنها عند زوال الطرب فكيف بنفس
مستغنية بالانوار الشارقة والعقول المفارقة وطربت باهتزاز علوي ووجد نوري واتصال
الافق المبين ذي قوة عند ذي العرش مكين فتحركت حينئذ بما يعجز عنه كثير من النوع ومن جملة ما يعد
من العوارض من الغرائب امساكهم عن الطعام مدة يعجز عنها الاكثر لان الامساك عن الطعام
قد يعرض بسبب عوارض اما بدنية كما في الامراض الحادة او نفسانية كالخوف الشديد وذلك
يدل على ان الامساك عن الطعام مع وجدان العوارض الغريبة ليس بمحال لاشتغال النفس
عن البدن بالامر الوارد عليها وجذب قواها معها فانك قد عرفت ان الهيئات النفسانية والبدنية
متصاعدة ونازلة عائدة اثار كل واحد منها الى الاخر فاذا انجذبت النفس الى جانب جذبت
قواها معها فترى الانسان الخائف خوفا شديدا يعجز قواه عن الافعال التي كانت يقدر عليها
عند عدم الخوف فاذا كان انجذاب النفس الى عالمها العلوي جذبت معها القوى البدنية فحينئذ
يتعطل الافعال الطبيعية المنسوبة الى النفس النباتية كالغاذية وتوابعها والنامية والمولدة
فيبقى المواد المحمودة محفوظة فلا يتحلل منها اكثر مما يتحلل من غيرهم من المرضى الذين يعيشون مدة
زمانا دون غذاء من خارج مع كثرة تحلل الرطوبات بسبب الحرارة الغريبة التي فيهم فان قلت
الفرق ظاهر بين الامساك بسبب الامراض الحادة وبين غيره فان القوى الطبيعية في
الامراض الحادة تجد من المواد الردية ما يتغذى به فيكون بدلا لما يتحلل من المريض واما في الخوف
وساير المواضع فغير واجدة لما يتغذى به فامكان الامساك في المرض لا يدل على امكان الامساك
في غيره من المواضع قلت المقصود من ذكر هذه الصور التي يقع بسببها الامساك عن الطعام
مدة هو نفس امكان الامساك عن الطعام وعدم امتناعه واختلاف اسباب وجود الامكان
غير قادح فيما قصدناه من امكان ثبوته وذلك هو الغرض المقصود ومن خوارق العادات
الانذارات والاخبارات عن الامور الكائنة في الماضي والمستقبل فان الانسان قد يطلع

على الغيب في كثير من الاحوال حالة النوم فيكون اطلاعه عليه في غير تلك الحال ممكنا ما لم يقم على امتناعه
دليل اما ان الاطلاع على الغيب حالة النوم واقع فيدل عليه التجربة بما نشاهد ونسمع من حكايات ثقات
الغير وبما نجد من نفسه من ذلك وصحة الانذارات بالامور الغيبية الواقعة في الماضي والمستقبل
يدل على عالم بالجزئيات كلها وليس هذه العلوم للنفوس البشرية بذاتها والا لما غابت عنها ابدا
وليست لها ذلك بحسب القوى الحاصلة بها والا لما امكن تخلفها عنها في وقت ما وقد تخلف فذلك
انما هو لها لاتصالها بالعالم النفساني الفلكي المنتقش بجميع الكائنات الجزئية والكلية فانك قد
علمت ان للافلاك نفوسا مجردة عن المادة ولها ارادات كلية وجزئية ولها شبيه بقوتنا
النظرية واخرى بالعملية ولها علوم كلية حاصلة لها عن الجواهر العقلية ولها حركات جزئية بعلوم
بلوازم حركاتها للكائنات ضوابط معلومة كما عرفت تقرير ذلك وبسطه فيما مر وللنفوس البشرية
ان يرتسم بها عند حصول الاستعداد وزوال المانع فان النفوس الناطقة ليس بينها وبين المبا دي
العقلية حجاب بل حجابها شواغل الحواس الظاهرة والباطنة كما عرفته ولا انتقاش المستعدة
الانتقاش بنقوش الكائنات التي في النفوس الفلكية سبيل الى تخفيف العوائق وتقليل
الشواغل بالرياضات والمجاهدات فيتصل امثال هذه النفوس احيانا بالنفوس الفلكية في حال
اليقظة كاتصال غيرها في حال النوم ويحصل لها العلم بالكائنات الماضية والمستقبلة كما فصلناه
فيما تقدم واذا عرفت ان النفس وقوى البدن متنازعة متجاذبة فكلما انجذبت النفس الى شيء
من القوى البدنية اشتغلت عن باقي القوى الاخرى وكذا اذا توجهت الى جانب القدس اشتغلت
عن البدن وقواه حتى ان المتوغل في الافكار يتحير جميع قواه وتتعطل عن ادراكاتها ولما كان الحس
المشترك هو الذي ينطبع فيه مثل جميع المحسوسات الظاهرة فيحس مشاهدة كيف ما كان الارتسام
من اسباب ظاهرة خارجة او من اسباب داخلة كما يعرض للمصروعين والممرورين من مشاهدة
صور واشباح لا وجود لها في الخارج والا لشاهدها كل سليم الحس وليست بمعدومة فان المعدوم
لا يمكن ان يشاهده احد فهي من اسباب داخلة وهي القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من
سبب مؤثر في سبب باطن كالنفوس التي تتأدى الصور بسبب المتخيلة القابلة لتأثيرها الى
الحس المشترك فالقوة المتخيلة المتصرفة في خزانتي الخيال والوهم ينقش الحس المشترك في حال
تعطل الحواس الظاهرة بما في هاتين الخزانتين من الصور والمعاني كما كانت المتخيلة ينتقش في معدن
التخيل والتوهم من الحس المشترك كما يكون بين المرايا المتقابلة من انطباع ما في كل واحد منهما في
الآخر وانما لم يدم انتقاش الحس المشترك من القوة المتخيلة لشيئين احدهما عقلي وهو ان
يشغل الفاعل الذي هو المتخيلة عن النقش لشغلها في خدمة النفس واتباعها في الافكار و
الاحوال وثانيهما حسي ظاهر يشغل القابل الذي هو الحس المشترك فاذا اخر احداث غلبين العقلي
والحسي وسكن فربما عجز احد الشاغلين عن الضبط اما كون الشاغل الحسي كما في النوم فان يكون
الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر واما سكون الشاغل الثاني العقلي فيه فلان
القوى الطبيعية اذا توجهت في حال النوم الى اصلاح امر الغذاء وهضمه وطلب الراحة فيجذب النفس
الى جهتها لامرين الاول ان النفس لو اشتغلت باحوال ذاتها ولم ينجذب الى جهة القوى الشايعة لها
تلك القوى فاشتغلت عن تدبير البدن واصلاح امر الغذاء فاختل امر البدن والنفس بالطبع مجبولة

بلغ

على تدبيره فيجب انجذابها اليها عند النوم والامراض فان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة لكون النوم من
الاحوال العارضة للحيوان لاجل تدبير بدنه واصلاح احواله والنفس في حال المرض مشتغلة بمعاونة
القوى الطبيعية فهي غير متفرغة لفعلها الخاص بها الا اذا عادت الصحة اليها فاذا سكن بهذا انشغالها
في حال النوم فيقوى سلطان المتخيلة على نقش الحس المشترك الذي لا مانع له عن قبول النقش فتنقش فيه
الصور المرتبة على سبيل المشاهدة ولهذا لا يخلو النوم عن رؤيا لكن النفس لا تحفظه احيانا واما كونه
اشغل للنفس من العقلي فكما اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض فان النفس تنجذب كل الانجذاب
الى جهته وذلك الانجذاب شاغل لها عن الضبط الذي لها فحينئذ يضعف احد الضابطين ويقوى
المتخيلة على نقش الحس المشترك بالصور والمعاني التي في الحواس لضعف احد الضابطين المذكورين
وكلما كانت النفس اضعف كان انفعالها عن المحاذيات اكثر وكلما كانت اقوى كان انفعالها اقل
وكان ضبطها للحواس اشد فلم يمنعها الاشتغال ببعض القوى البدنية كالشهوة مثلا يشتغل لها بغيرها
كالغضب فان النفس القوية يكون اشتغالها عما يشغلها عن فعل آخر اقل وينفصل منها لذلك الفعل
الاخر فضلا اكثر فاذا كانت مع ذلك مرتاضة كان احترازها وتحفظها عما يبعدها عن مطلوبها وتنزهها
منه اقوى فالنفس الناطقة لا مانع لها عن الاتصال بعالمها الا استغراقها بتدبير البدن والتصرف
فاذا خففت العلاقة البدنية بالرياضات والمجاهدات سهل عليها الاتصال بذلك العالم الروحاني
فامكان اتصال بعض النفوس بعالمها اما لقوة لها في اصل الفطرة كالانبياء عليهم السلام فانهم لقوة
نفوسهم لا يكون اشتغالهم بالامور البدنية مانعا لهم عن الاتصال بذلك العالم المفيض للعلم الغيبي في اليقظة
والنوم واما لقوة مكتسبة كملكة الاولياء الحاصلة لهم بالاكتساب والرياضات واما لضعف ضروري
في العائق كالنوم الضروري او لضعف فطري في العائق كما يكون فيمن ضعفت آلاته البدنية فان
امثال هذه الشخص يكون اشتغال النفس التي له بتدبير بدنها قليلا فيتوفر فيها الى جانب الاخر او يكون
لضعف في العائق لا فطري ولا مكتسب كالممرورين والمبرسمين الذين غلبت المرة السوداء على امزجتهم
الاصلية وكذلك المصروعين فان هؤلاء يخبرون عن الامور الغيبية في كثير من الاحوال وقد يكون
الاتصال كسبيا بامر آخر غير ما ذكرناه كما يستعين بعض المتكهنين باشياء يحصل منها للخيال وقفة وللحس
حيرة فيستعد النفس لتلقي المغيبات لان العائق البدني قد ضعف كما يحكى عن بعض مشايخ الترك
انه يستعين على ادراك الامور الغيبية بحركة سريعة ودوران شديد لا يزال يلهث فيها حتى يقرب
من السقوط ويغيب عن الحس فحينئذ يتراءى له الامور الغيبية فينطق بها ويحفظه المرتبون
لذلك ليتنبؤا عليه احوال معاشهم الدنيوي ومعادهم الاخروي وهذا لا يخلو عن ضعف فطري
وقد يستعين بعض المتكهنة برقص وتصفيق وتطريب مع تدوير الرؤوس زمانا لتلقي الغيب والنساء
والصبيان وغيرهما من ارباب الالات الضعيفة قد يستنطقون باشياء محيرة للبصر بشفيفها والمرتعشة
لمرجرجها كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا واجهت الشمس او المدهشة لشفيفها كالبلور
الصافي المستدير او لطخ باطن الابهام بالسواد البراق والدهن وجعلها مقابل المصروع والنظر
من الاشخاص المذكورين او باشياء ترقرق كالزجاجة المدورة التي ملئت ماء ووضعت بحيال الشمس
او الشعلة او باشياء تموّر كالماء المموج في اناء تموجا شديدا الى غير ذلك من الاعمال والافعال فان
جميع هذه محيرة للحواس موهبة للقوى مخيلة بها وقد يستعينون على تلقي الامر الغيبي بالايهام بالعزائم

ونصب المنازل والتخويف بالجن والعفاريت وغير ذلك من الامور وقد يجتمع اسباب ضعف
العائق وقوة النفس بالتطريب كما في كثير من المرتاضين المجتهدين من ذوي الكد والنصب وهذا
افضل واجود مما للكهنة والممرورين والمتخيلين فان ذلك نقص واخلال بالقوى وافساد وتعطيل لها
وذلك غير محمود عند العقلاء فكل هؤلاء المذكورين يتوسلون بالامور التي ذكرناها الى انتقاش
النفس بالامور الغيبية ولا سيما اذا وكلوا الوهم وصرف قوة الى الشيء بعينه فيتخصص استعدادهم بقبوله
من الذوات المجردة العالية واعلم ان القوة المتخيلة خلقت بالطبع محاكية للهيئات ادراكية كمحاكات
الفضائل والخيرات بالصور الحسنة الجيدة ومحاكات الرذائل والشرور بالصور المذمومة القبيحة او
للهيئات مزاجية كمحاكات غلبة السوداء بالالوان السود وغلبة الصفراء بالالوان الصفر وكذا
في الاخلاط بما يليق من الوانها وهي مع ذلك سريعة الانتقال من الشيء الى ضده او مناسبه او شبيهه
ويتخصص كل واحد من هذه الانتقالات بسبب جزئي غائب عنا لا يمكننا تحصيله وهذه القوة لو
لم يكن على هذا الطبع لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الافكار وتحصيل الحدود الوسطى وفي تذكر
الامور المنسية والمصالح الجزئية التي ينبغي ان يفعل وان لا يفعل وهذه القوة المتخيلة جبلت على
الحركة لا تفتر ليلا ونهارا فكل سانح خارجي او باطني فهو محرك لها الى هذا الانتقال المذكور
اللهم الا ان ينضبط عندها الشيء الذي انتقلت اليه فحينئذ لا تنتقل الى غيره زمانا ما وللضبط سببان
احدهما قوة للنفس تعارض السانح وتوقف التخيل على ما تنتهبه وتريده وتمنعه عن التجاوز
الى غيره كما يكون للفضلاء من الحكماء عند شروعهم في افكارهم وكذلك لاهل الرأي الصائب
والتدبير اللطيف عند تفكرهم في الامور المهمة والسبب الثاني شدة ارتسام الصورة في الخيال و
قوة انتقاشها فيه فان ذلك من الاسباب الصارفة للخيال عن الانتقال الى غيره كما هو الحال في
الجوهر بالنسبة الى المحسوب تماما فان الحس اذا شاهد صورة عجيبة او حالة غريبة فانه يبقى اثرها في الذكر
زمانا لان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عما وراءها من الادراكات
الضعيفة فثبات المتخيلة على صورة حينا وعدم انتقالها الى غيرها اما للتذاذها بها زمانا او
لكثرة تكررها وورودها عليها او لوضوح انتقاشها او لكون ذلك الشيء الثابت مهما شديدا
عندها فالسوانح القدسية والانوار الروحانية العارضة للنفس في النوم او في اليقظة قد يلمع
كالبرق الخاطف اما مع لذة خاطفة كما هو الحال في اخوان التجريد وارباب الرياضات وفي
غيرها ولا قد يلمع ويرسخ من غير لذة كما في اكثر المنامات فالنفس الناطقة اذا فقدت شواغلها
الحسية في نوم او يقظة فيقع لها جلسة الى جانب القدس فانتقشت بالامور اللاحقة اذا لقت
النسبة فقد ينطوي سريعا وقد ينصرف على الذكر وقد يتعدى الى الخيال والى لوح الحس المشترك
الذي هو مظهر جميع المحسوسات الظاهرة وينتقش فيه صورة جميلة في غاية الحسن على اتم هيئة
والحسن زينة فيناجيه بالغيب او ينتقش صورة الامر الغيبي على سبيل المشاهدة او على سبيل كتابة او
نداء هاتف او على غلبة الظن بالامر الغيبي وبالجملة الاثار القدسية السانحة في نوم او يقظة لا تخلو
عن اقسام ثلثة الاول ضعيف لا يبقى له اثر في الخيال ولا تذكره النفس والثاني متوسط ينتقل عنه
التخيل الى غيره ثم يمكن ان يعود اليه والثالث قوي يكون النفس عنده ثابتة شديدة القوة
بحيث يحفظ ذلك الاثر السانح ولا يزول عنها بالنسيان وهذه الاقسام الثلثة لا يكون مختصة

بهذه الاثار الروحانية فحسب بل هي عامة لجميع الخواطر السانحة على الاذهان فان من الخواطر الواردة
على الذهن ما لا ينتقل عنه الذهن وينساه وينقسم هذا القسم الى قسمين احدهما ما يمكن عوده
اليه على القرب بالتخيل وثانيهما ما لا يمكن عوده اليه على القرب اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يبقى من
الاثار الى اخر الكلام محفوظ في النوم او في اليقظة فهو اما رؤيا صادقة لا يحتاج الى التعبير او
وحي صريح لا يحتاج الى التاويل وهو المعبر عنه في الكتاب الالهي منه ايات محكمات هن
ام الكتاب وان بطل الاثر الى اخر وبقيت محاكياته فهو اما رؤيا يحتاج الى التعبير او وحي الى التاويل
وهو المعبر عنه في الكتاب بالايات المتشابهات ويختلف التعبير والتاويل باختلاف المواضع والاشخاص
والاوقات والعادات والاديان وغير ذلك من الاحوال لان الانتقالات التخيلية لا تفتقر الى
التناسب الحقيقي بل يكفي فيه مجرد التناسب كيف كان سواء كان التناسب ظنيا او وهميا او غير ذلك
ولما كان التناسب الغير الحقيقي مما يختلف في الشخص الواحد بحسب اختلاف وقتين او موضعين او عادتين
فكيف لا يختلف باختلاف الامور المذكورة بحسب اختلاف شخصين ولهذا السبب قد يختلف التعبير
بحسب اختلاف الحرف والصناعات والولايات والمذاهب والاديان لاقتضاء كل واحد منها من
الالف والعادة غير ما اقتضاه الاخر ولما علمت ان الحس المشترك مظهر للصور الحسية الظاهرة متعدية
منه اليه فلا يبعد ان ينطبع في الحس المشترك صورة اخرى لا من الحواس الظاهرة كالعين واللمس والذوق
وغير ذلك وما يرى من الجن والغول والشياطين والعفاريت وغير ذلك من الانواع والاصناف
فهي وان كان مظهرها الحس المشترك او بعض تجاويف الدماغ فلها اسباب باطنة تخيلية ومن جملة
تاثير النفوس والاوهام الاصابة بالعين والمبدا فيه هيئة نفسانية معجبة تؤثر في فساد الشيء المتعجب
منه بخاصية ذاتية موجودة في نفس الشخص المتعجب وبالجملة فان التاثيرات الغريبة الحادثة في هذا العالم
لا يخلو عن ثلثة اقسام القسم الاول مبداه الهيئات النفسانية المذكورة التي للعارفين ويدخل فيه
الاصابة بالعين وكذلك السحر فانه من جملة تاثيرات النفوس والاوهام والفرق بين نفوس العارفين
والسحرة ان هيئات نفوس العارفين يستعمل في الخير واما الهيئات المؤثرة من نفوس السحرة
فيستعمل في الشر ويستعين السحرة في وقوع ما يعملوه من السحر بخواص طبايع الاشيا والكلام
الذي هو كالشرط في وقوع السحر في الوجود والقسم الثاني مبداه خواص الاجسام الارضية و
الاحوال السفلية كجذب المغناطيس للحديد واذا طلي السندروس ونفخ بالليل كان كسراج له
كانه نار مشتعلة منتشرة وامثال ذلك لا تحصى ولا تعد في هذا العالم ويسمى كل ما يدخل في هذا
القسم نيرنجات والقسم الثالث الطلسمات ومبداها الاجرام العلوية مع امزجة ارضية او
قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية لمناسبة بين القوى الفاعلة السماوية والمنفعلة
الارضية الموجبة لحصول اثار غريبة في هذا العالم وهذا العلم مستخرج من علمين احدهما النجوم والاخر
الطب فيجب لطالب هذا العلم ان يبرز في النجوم وطبايع الكواكب واتصالاتها لوقت الاعمال
والابتداآت مع صحة النية وخلوصها وازالة الشك والتردد وان لا يقصر في تحصيل الالات و
والادوات المحتاجة اليها في تصحيح الاعمال **الفصل السابع عشر في الجن والشياطين والمردة**
والعفاريت والغول والسعلى والنسناس وبالجملة في تحقيق ماهية الارواح السفلية الساكنة
تحت فلك القمر التي مظاهرها العناصر الاربعة ومركباتها وتحقيق احوالهم وتتبعه بشيء من احوال

الارواح

الارواح العلوية التي مظاهرها الافلاك والكواكب بحسب الوسع والامكان والمستعان بالرحمن
اعلم ان الحكماء المتقدمين والمتاخرين اختلفوا في ثبوت الجن والشياطين ونفيهم على قولين فذكر
الفاضل فخر الدين في تفسيره الكبير ان النقل الظاهر عن اكثر الفلاسفة انكارهم واستدل على ذلك
بان الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا قال في رسالة الحدود في تعريف الجن انه حيوان هوائي يتشكل باشكال
مختلفة ثم قال وهذا انما هو شرح الاسم فقوله هذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح المراد
من هذا اللفظ وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج وهذا الاستدلال ضعيف فان كون هذه اللفظة
شرحا لمفهوم اسم الجن لا يدل على عدم حقيقتهم لجواز ان يكون تلك الحقيقة صعبة الادراك عسيرة التعقل
عند الاكثر لعدم حصول الطريق المؤدي الى الادراك وقوله ان اكثر الفلاسفة ينفونهم ليس بنقل
صحيح ولا استدلال حق بل الصواب ان القدماء من الفلاسفة اكثرهم قائلون بوجودهم وكلام المعلم
الاول ارسطاطاليس في العلوم الروحانية وتسخير الارواح العلوية والسفلية يدل على انه لا يجحد
وجودهم بل الحق ان اكثر القدماء قائلون بثبوتهم ولعل الجاحد لوجودهم بعض اتباع المشائين من
الباحثين الخياليين عن السلوك واصحاب العلوم الروحانية وارباب الملل وبعض حكماء الاسلام فانهم
يعترفون بوجودهم وارباب العلوم الروحانية يسمونهم الارواح السفلية ويزعمون انها اسرع
اجابة من الارواح العلوية الفلكية التي هي ابطأ اجابة والارواح السفلية وان كانت اسرع
اجابة فهي اضعف فعلا والارواح العلوية وان كانت ابطأ اجابة فهي اقوى فعلا واتم عملا ثم
ان المثبتين للارواح السفلية المسماة بالجن منهم من زعم انها ليست باجسام حسية ولا حالة فيها
بل هي جواهر قائمة بذاتها غير متحيزة وقال بعضهم انه لا يلزم من قيامها بذاتها وكونها ليست اجساما
ولا حالة فيها مساواتها لذات الباري تعالى كما توهم لزوم ذلك بعضهم لانها سلوب والسلوب
لا تقتضي المساوات في الماهية وهذا الجواب انما يتمشى على اصول من يمنع وجود الجواهر العقلية
المجردة عن المادة بالكلية اما على اصول الحكماء المثبتين لها فالمجردات العقلية شاهدة
مشاركة للباري تعالى في انها ليست باجسام ولا حالة في الاجسام وهي مع ذلك قائمة بذاتها
غير متحيزة ولا زمانية ولا يلزم من مشاركتها للباري تعالى في هذه الصفات ان يكون مساوية
له في تمام الماهية فان الصفة المخصصة التي لا يشاركه فيها احد هو وجوب الوجود لذاته مع
كمالية الذات وتمامية وشدة نورية لا يمكن ان يتوهم متوهم اتم ولا اكمل منه وهذه الذوات
الروحانية والجواهر القائمة بذاتها المستغنية عن المكان والزمان المسماة بالجن بعضها خيرة و
بعضها شريرة على طبقات كثيرة لا يمكن حصرها وكذلك بعضها كريمة حرة محبة للاخيار والخيرات
وبعضها دنية خسيسة محبة للشرور والافات ولا يتمكن البشر ما دام في عالم الغربة من حصر
انواعهم ولا معرفة اصنافهم لكثرة الانواع والاصناف الحاصلة في كل طبقة من طبقات عالم
المثال وهي عالمة بالكليات والجزئيات قادرة على الاعمال والافعال الا انها تتفاوت في ذلك
تفاوتا عظيما فان الارواح الفلكية عالمة بالكليات والجزئيات على الوجه الاتم لاتصالها بالعقول
الفلكية العالمة بذلك وتصدر عنها الخيرات وقد تصدر عنها الشرور احيانا عند استعداد
المستعدات لذلك ويظهر في عالمنا هذا ويصدر عنها اعمال كثيرة وافعال واقوال عظيمة و
يظهر في صور واشكال مختلفة ولا يسمى جنا واما الارواح السفلية فانها يظهر في عالمنا هذا على

صورة شتى متنوعة وتتفاوت في العلوم الكلية والجزئية والافعال والاعمال الفاضلة والناقصة
بحسب وقوعها في الطبقة العليا والسفلى والمتوسطة فتمكنها ان تسمع وتبصر وتشم وتذوق وتلمس و
تعلم الاحوال الجزئية وتفعل الاحوال المخصوصة في عالمنا ولما كانت ماهيات هذه الارواح مختلفة
بالنوع فيجوز ان يصدر عنها من الاعمال الشاقة والافعال العظيمة ما تعجز قدرة البشر عن ذلك
وذكر فخر الدين انه لا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق مخصوص بنوع من الاجسام العنصرية قال
وكما انه دلت الدلائل الطبية على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة التي ليس الانسان الا هي انما هي
الارواح وقد عرفت في العلوم الحكمية ان الارواح اجسام بخارية لطيفة متولدة من لطائف الاخلاط
وتكون في الجانب الايسر من القلب وبواسطة تعلق النفس الناطقة بهذه الارواح تصير متعلقة بسائر
اعضاء البدن السارية فيها هذه الارواح فكذلك لا يبعد ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن
والشياطين تعلق بجزء من اجزاء الهواء بحيث يكون ذلك الجزء هو المتعلق الاول لذلك الروح
وبواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق وتصرف في تلك
الاجسام الكثيفة ولو كان ذلك صحيحا لوجب ان يكون الجن مرئيين دائما غير محتجبين عن الابصار
كما لا يحتجب الابدان التي تعلقت بها الانفس الناطقة الغير المرئية عن الابصار لكن في تلك الاجسام
النافذة فيها الاهوية التي هي المتعلق الاول لارواح الجن وعدم رؤيتهم يدل على ان هذا المذهب
لا حاصل له وبعض الفضلاء من الحكماء ذكروا في تحقيق احوال الجن طريقة اخرى فقالوا ان الارواح
البشرية الناطقة المتعلقة بالابدان العنصرية اذا فارقت الابدان وكانت قد ازدادت قوة
وكمالا بسبب انكشاف الحقائق الروحانية والاسرار الربانية الموجودة في ذلك العالم فاذا اتفق
حدوث بدن آخر للبدن الذي كان موجودا لتلك النفس المفارقة فان تلك المفارقة تتعلق
بهذا البدن الحادث وتصير معاونة لنفس ذلك البدن في الافعال والتدابير للمشاكلة الحاصلة
لتلك النفس المفارقة مع ذلك البدن فان المجانسة علة الضم فان كان ذلك المعين منهما من
النفوس المفارقة خيرا يسمى ملكا ومسددا وتسمى تلك الاعانة الهاما وان كان ذلك المعين
منها شريرا يسمى شيطانا غاويا وسميت تلك الاعانة وسوسة واما القول الثاني من اقوال الحكماء
في الجن انهم اجسام وهؤلاء المعترفون بالجسمية اختلفوا على قولين فزعم بعضهم ان الاجسام مختلفة
بالحقيقة والماهية مشتركة في صفة واحدة وهي التحيز والمكان والجهة والطول والعرض والعمق والاشتراك
في الصفات لا يوجب الاشتراك في تمام الماهية لكون الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها
في لازم واحد وليس لقائل ان يقول ان الاجسام متماثلة لكون الجسم من حيث هو جسم له حد واحد ول
لقائل ان يقول علة تماثل الاجسام ان الجسم من حيث انه جسم له حد واحد وحقيقة واحدة وحينئذ
يلزم من ذلك ان لا يحصل تفاوت في ماهية الجسم من حيث هو جسم وان حصل في المفهوم الزائد على ذلك
ولانه يمكننا ان نقسم الجسم الى اللطيف والكثيف والعلوي والسفلي ومورد التقسيم لا بد وان يكون
مشتركا بين الاقسام كلها فيجب ان يكون الاجسام كلها مشتركة في الجسمية والتفاوت الواقع فيها انما
يكون بسبب الصفات كاللطافة والكثافة والعلوية والسفلية لانهم اجابوا عن هاتين الحجتين اما
الجواب عن الحجة الاولى فلان الجسم من حيث انه جسم له حد واحد وحقيقة واحدة وكذا يكون حكم
العرض من حيث كونه عرضا فان له حدا واحدا وحقيقة واحدة فكان يلزم على ما ذكرتموه من الاستدلال

فانما يحصل هو

ان يكون

ان يكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية على سياق ما ذكرتموه وانتم لا تقولون به ولا واحد من
العقلاء والذي يقتضي مذهب الحكماء رضي الله عنهم انه ليس للاعراض ما هو قدر مشترك بينها من الذاتيات
فان جاز ذلك لكان ذلك الذاتي المشترك جنسا للاعراض التسعة وكانت التسعة انواعا لذلك الجنس
الذي هو الذاتي العام وانتم لا تقولون به فالاعراض من حيث انها اعراض وان كانت لها حقيقة واحدة
لا يلزم من ذلك ان يكون بينها ذاتي مشترك فضلا عن ان يكون متساوية في تمام الماهية ثم ان المختلفات
قد تتساوى في وصف عارضي وذلك الوصف هو كونه عارضا لموضوعاتها وعلى هذا فمن الجائز ان
يكون ماهيات الاجسام مختلفة في تمام الماهية ومع ذلك يكون متساوية في وصف عارضي هو
كونها يشار اليها بالاشارة الحسية وحاصلة في المكان وموصوفة بالابعاد الثلثة ولا مانع من وجود
هذا الاحتمال واما الجواب عن الحجة الثانية انه يمكن انقسام الجسم الى اللطيف والكثيف والعلوي والسفلي
فقد نقضت بالعرض ايضا فانه ينقسم الى الكيف والكم وغيرهما من الاعراض ومع ذلك لا يلزم ان يكون
هناك قدر مشترك من الذاتي فضلا عن التساوي في جميع الذاتيات ولو كان كذلك فلم لا يجوز ان
يكون ههنا كذلك ايضا واذا عرفت هذا علمت ان الاجسام مختلفة في الحقيقة والماهية ولم يوجد مانع يمنع
من ذلك وحينئذ لا يمتنع ان يكون في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ما هو مخالف لسائر انواع الهواء
في الماهية ويكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا وقدرة مخصوصة على افعال عجيبة فيكون
القول بوجود الجن على هذا التقدير ظاهرا وكذلك القول بكونها قادرة على التشكل بالاشكال المختلفة
واما القول الثاني وهو قول من قال ان الاجسام كلها متساوية في تمام الماهية وهؤلاء ينقسمون
الى فرقتين احدهما الذين يقولون ان البنية ليست شرطا للحيوة كما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري
واصحابه وحجته انه لو كانت البنية شرطا للحيوة فاما ان يقوم الحيوة الواحدة بمجموع الاجزاء او يقوم
بكل واحد من الاجزاء حيوة على حدة والاول ظاهر البطلان لامتناع حلول العرض الواحد في المحال المختلفة
الكثيرة في زمان واحد والثاني باطل ايضا لكون كل الاجزاء التي تألف الجسم منها متساوية في تمام الماهية
والحيوة القائمة بكل واحد منها مساوية للحيوة التي قامت بالجزء الاخر وحكم الشيء حكم مثله فلو افتقر قيام
الحيوة بهذا الجزء الى قيام الحيوة بعينها بالاجزاء الاخر لحصل هذا الافتقار من الجانب الاخر وذلك
دور ممتنع وان لم يحصل هذا الافتقار فلا يتوقف قيام الحيوة بهذا الجزء على قيام الحيوة الثانية بذلك
الجزء الثاني واذا بطل التوقف صح كون الجزء الواحد موصوفا بالحيوة والعلم والقدرة والارادة
وبطل كون البنية شرطا واما حجة المعتزلة بانه لا بد من حصول البنية لان البنية اذا فسدت بطلت
الحيوة وان لم تفسد بقيت الحيوة موجودة فوجب ان يكون حصول البنية شرطا للحيوة وتوقف الحيوة
عليها وهذه الحجة ضعيفة عند الاشاعرة فان الحجة استقرائية محضة وقد عرفت انه لا يفيد اليقين ثم
ان حال ما لم يشاهد يكون كحال المشاهد ولان هذا انما يتم على مذهب منكري خوارق العادة واما
على مذهب المجوزين لها فلا يصح واما الفرق الذي بينهما وهو جعل بعضها على سبيل الوجوب وجعل
بعضها على سبيل العادة فذلك تحكم صرف واذا عرفت ان البنية ليست بشرط للحيوة فلا يبعد
ان يخلق الباري تعالى في الجوهر الفرد علما بامور كثيرة وقدرة على اشياء صعبة شديدة
شاقة وحينئذ يظهر امكان وجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة كبيرة كانت
اجزاؤهم او صغيرة وقد عرفت ان المعتزلة يقولون ان البنية شرط للحيوة وانه لا بد من حصول البنية

لتصور قدرته على الاعمال الشاقة والافعال الشديدة ويجب ان يعلم ان المعتزلة والاشاعرة اختلفوا في انه هل يمكن ان يكون المرئي حاضرا والموانع مرتفعة والشرائط من القرب والبعد حاصلة والحاسة سليمة ومع ذلك لا يحصل الادراك فالاشعري واصحابه جوزوا وامتنع ذلك كل الامتناع ان يحصل الادراك والمعتزلة قالوا يجب حصول الادراك عند ذلك وحجة الاشاعرة انا نرى الكبير صغيرا من مسافة بعيدة لانا نرى من البعيد بعض اجزاء ذلك الشيء دون البعض الآخر مع ان نسبة البصر والشرائط المذكورة الى تلك الاجزاء المرئية كنسبتها الى الاجزاء الغير المرئية وذلك يدل على ان مع وجود الشرائط وسلامة الحاسة وانتفاء الموانع لا يكون الادراك وايضا فلان الجسم الكبير عبارة عن مجموع الاجزاء المتالف منها فلا يخلوا اما ان يكون روية احد الاجزاء مشروط برؤية الجزء الآخر او لا يكون مشروطا فان كان مشروطا لزم وجود الدور لكون الاجزاء متساوية فاذا وجب افتقار هذا الجزء في الرؤية الى جزء آخر لزم افتقار رؤية ذلك الجزء الى رؤية هذا الجزء وذلك دور ممتنع وان لم يفتقر فليكن رؤية الجوهر الفرد على ذلك البعد من المسافة ممكن ومن المعلوم ان ذلك الجوهر الفرد لو فرضنا وحده لا يقارنه شيء من الجواهر الاخرى فانه لا يرى وذلك يدل على ان وجود الرؤية عند حصول الشرائط غير واجب بل يكون جائزا واما حجة المعتزلة على امتناعه فقالوا انا لو جوزنا ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا بوقات وعجايب اخرى من الصور والاصوات ولا نراها ولا نسمعها فاذا اورد عليهم بانه لم لا يجوز ان يكون حال غمضنا العين انقلبت مياه البحار لبنا والثلوج دقيقا والجبال ذهبا وفضة والتراب مسكا وعنبرا وحدث في السماء الف شمس وقمر ثم اعدمها الله تعالى حال فتحنا العين وهو لا يتصعب عليهم الفرق بين هذين المقامين واعلم ان هؤلاء المعتزلة انما حكموا بهذه الاحكام لانهم نظروا الى هذه الامور المطردة في مناهج العادات فيزعمون ان بعضها واجبة وبعضها غير واجبة ولم يجدوا قانونا مستقيما ومأخذا اسلميا في الفرق بين البابين فلذلك اضطرب الامر عليهم وتشوش فالحق انه يجب ان يسوى بين الكل فيحكم على الكل بالوجوب كما هو مذهب الفلاسفة او على الكل بعدم الوجوب كما ذهب اليه الاشعري فهذا هو تفصيل القول فيما ذكره الحكماء وارباب علم الكلام واذا ثبت وجود جواز الجن وجسمهم وان كانت قوية كثيفة الا انه لا يمتنع ان لا نراها مع حضورهم على قول الاشاعرة وظهر مما ذكرنا ان المعتزلة لا يقولون بالجن والعجب ان هؤلاء المعتزلة مع تصديقهم القرآن والاخبار المثبتة للجن والملائكة كيف ينكرون الجن مع ان القرآن اثبت للملائكة افعالا عظيمة شاقة فيكون الجن كذلك لان القدرة لا يثبت الا في الاعضاء الكثيفة الصلبة فيجب ان يكون الامر كذلك في الملك والجن ثم قال فخر الملة والدين رحمه الله بعد ان قرر ما لخصناه ان الملائكة الكرام الكاتبين وكذلك الحفظة حاضرون عندنا ابدا وكذلك الملائكة الموكلون بقبض الارواح يحضرون مع الخلق ولا نشاهدونهم فان وجب رؤية الكثيف عند الحضور فلم لا نراها وان لم تجب الرؤية بطل مذهب المعتزلة وان كانوا موصوفون بالشدة والقوة مع انهم لا يوصفون بالكثافة والصلابة بطل مذهبهم ان البنية شرط الحيوة وان اقروا بلطافة اجسامهم لكنها للطافتها لا يقدر على الاعمال العظيمة الشاقة فقد انكروا القرآن فاقرارهم بثبوت القرآن مع انكارهم للجن عجيب وبالجملة ما ذكروا على صحة مذهبهم شبهة اصلا فضلا عن الحجة ويجب ان تعلم ان الحكماء الذين

ينكرون وجود الجن ليس لهم حجة برهانية على نفي ذلك والمعتمد عليه هو البرهان وكذلك حكم المعتزلة الجاحدين لوجودهم وكلامهم في نفيهم كما عرفته ضعيف واما الاشاعرة فانهم وان اصابوا في اثباتهم فقد اخطأوا في كيفية الاثبات وتحيروا اي وجه يكونون موجودين ولو جاز ان يتعلقوا ببعض اجزاء هذا العالم لوجب ان يكونوا مشاهدين دائما في حركاتهم وسكناتهم وافعالهم ثم كيف يتركون تلك الاجسام التي هي المتعلق الاول لارواح الجن ويتعلقون باجسام اخرى مخالفة لها في الحقيقة والماهية ويتشكلون بالاشكال المختلفة ويتحركون فيها بالحركات المختلفة ويفعلون بها الافعال العظيمة الشاقة التي يعجز عنها البشر ويغيبون ويحضرون الى غير ذلك من الاحوال ثم كيف يجوز ان يتعلق الارواح بجسم عنصري غير مزاجي ومتبدد وغير ملتئم تبسيب وعلى جهة كما للابدان الحيوانية والحيوة الحيوانية انما هي للارواح الحيوانية والنفسانية وهي انما تكون بالحرارة والاجسام الهوائية المجاورة وان كانت جائزة الا ان المجاورة للارض والماء توجب البرودة والتغير ثم الموجب لتعلق روح معينة بجزء من الهواء دون غيره من الاجزاء المماثلة له في الحقيقة والماهية فان قالوا ان الافعال الكثيرة المتنوعة والتشكلات المختلفة والتعقلات والادراكات المتعددة الصادرة عن الجن انما هي لتلك الاجسام فقط دون انفس عقلية وارواح روحانية يتعلق بها فبطلان ذلك ظاهر عند من ادرك من معاني النفس والقوى البدنية ادنى شيء وكيف يتصور على الجسم العنصري البسيط الذي لا ادراك له ولا حيوة ان يفعل الافعال الغريبة والحركات العجيبة ويدرك الادراكات المختلفة من الوهمية والعقلية والحسية دون قوة مدركة روحانية متعلقة به فكل هذه المذاهب المحكية عن المتكلمين وبعض حكماء الخالين عن السلوك صدرت عن غير فكر قويم ونظر مستقيم بل هي صادرة عن اوهام كاذبة وخيالات فاسدة لا حاصل لها واما المذهب في الجن والشياطين والمردة والعفاريت والغول وغير ذلك من الاسامي فهو الذي ذهب اليه السالكين المرتاضون من الفلاسفة الاقدمين والحكماء المتألهين والفضلاء من المتأخرين انهم كلهم من النفوس الناطقة البشرية المفارقة لابدانها فان النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها وكانت قد حصلت الكمالات العقلية التامة والملكات الفاضلة والاخلاق الجميلة والمكاسب الحميدة علما وعملا فانها تتجرد عن المواد الجسمانية بالكلية والصور المثالية ايضا وتتصل بعالم العقل المحض والنور المجرد الصرف مجاورة للملأ الاعلى والنور الالهي ملتذة بمشاهدة العلة الاولى ومسرورة بالبهجة العظمى ابد الابدين ودهر الداهرين لا يستهم فيها نصب وما هم عنها بمخرجين فهم اولياء قد وقعوا في اجل مراتب الكمالات النفسانية والمراتب الروحانية العقلية وان كانت قد حصلت بعض الكمالات والملكات الحميدة دون البعض او كانت اخلاقها حميدة الا انها خالية عن الكمالات العلمية فيكونون بعد المفارقة متوسطة في السعادة الاخروية فامثال هذه النفوس يتعلقون بالعالم المثالي الذي مظاهرها الافلاك والكواكب ويتلذذون بانواع من اللذات المثالية الجسمانية واصناف من المدركات الروحانية كما جاء ذلك في الكتب المنزلة والصحف المشرفة النازلة على الانبياء والرسل عليهم السلام من المأكل المتنوعة المتلذذة والفواكه المختلفة المبهجة والمشارب العذبة الحلوة والمناكح الطيبة المشتهية من الحور والولدان والروح والريحان وتلك الذ واطيب وابهج واشرف مما عندنا وان فارقت الابدان خالية عن العلوم الحقيقية منتقشة بالعقائد والاعتقادات الرديئة والاخلاق السيئة فانها بعد المفارقة البدنية تتعلق ببعض

والكسب آمر

ابدان الحيوانات الارضية بحسب ما يقتضيه الاخلاق المكتسبة في الحيوة الدنيا فاول ما يتعلق بالحيوان
الذي فيه الخلق الغالب على تلك النفس المفارقة فان كان الكبر والقهر والغلبة هو الغالب على النفوس
كالنفوس الملوك والسلاطين وقادة الجيوش واشباههم من القصين فيتعلق بالسباع الضارية
والاسود الفاتكة ويختلف تعلقها في انواع السباع بحسب قوة ذلك الخلق الغالب وضعفه ويسمى النفوس
المتعلقة بهذه الانواع من السباع ابالسة وشياطين ومردة وغير ذلك وان كان الغالب هو
الشرارة والاذية فيتعلق بابدان الكلاب الشديدة الشر او الضعيفة بحسب غلبة الشر وضعفه في
تلك النفوس وهي ايضا شياطين وان كان الغالب هو الشره والشبق والميل الى المطاعم والمشارب
والمناكح فيتعلق بابدان الخنازير والعصافير والبهائم بحسب اختلاف تلك القوة وعلى هذا القياس يتعلق
بباقي ابدان الحيوانات البرية والبحرية والهوائية فاذا تعلقت النفوس الناطقة بهذه الابدان الحيوانية
المعذبة وتعذبت بسببها زمانا طويلا او قصيرا في ابدان متنوعة بحيث زالت اكثر الاخلاق الذميمة ولم يبق
فيها من تلك الاثار شيء يقتضي ان لا يتعلق ببدن حيواني حسي آخر وهي غير مستعدة للوصول الى عالم المثل
الشريفة التي مظهرها العالم العلوي الفلكي فيتعلق بالضرورة بالعالم المثالي الاسفل التي مظهرها
عالم العناصر والمركبات فكل نفس حصلت في هذا العالم المخصوص يسمى جنا وشياطين وعفاريت
وغولا وغير ذلك فان كانت النفوس الحاصلة في هذا العالم خيرة مؤمنة صالحة فهم الجن الصلحاء
المؤمنون وهم قليلوا الشر قل ان يتاذى بهم نوع البشر ومظاهر هولاء ومساكنهم اصفى واشرف
ولذا انهم اكمل واتم من غيرهم وان كانت تلك النفوس متمردة شديدة الشر قوية الاغواء والرداءة
كثيرة الاساءة الى بني آدم فيسمون بهذا الاعتبار شياطين ومردة والشيطان في اللغة كل متمرد
بعيد من طاعة الله تعالى واما العفريت فانه الفائق من الجن المقتدر على الاعمال الشاقة العظيمة
كما جاء في التنزيل قال عفريت من الجن انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما الغيلان
فنوع من الجن يظهرون في المفاوز والقفار على مظاهر هائلة ويكون ارجلهم كارجل الحمير ويجوز
ان ينتقل بعض النفوس الناطقة من اول مرحلة الى هولاء الجن من غير ان ينتقل الى شيء من ابدان
هذه الحيوانات الارضية لان الهيئات البدنية التي لهم لا يقتضي التعلق بالحيوانات الارضية بل
المثالية واعلم ان الجن خلق كثير وامم عظيمة وقبائل وشعوب وعشائر لا يعرفهم على التفصيل الا
الباري تعالى والمقربون اليه فيهم مسلمون ويهود ونصارى ومجوس وعباد الاوثان والمشركون
وبالجملة كل ما هو عندنا من الاديان والملل والنحل والمذاهب والاحوال فهو عندهم على الوجه الاكمل
فان ما عندنا انموذج وخيال مما هو عندهم فالنفس المفارقة تبعث في هذا العالم على الهيئة النفسانية
التي كانت عليها في الدنيا من الاسلام واليهودية وغيرهما من الاديان والمذاهب والاحوال
الموجودة للجن في ذلك العالم وبعض علماء الاسلام يقول بهذا كالحسن البصري وغيره وبهذه
الاحوال حاصلة لهم من الهيئات الحاصلة في الحيوة الدنيا فكل نفس جنية ينجذب الى ما شاكلها وناسبها
وفيهم الصالحون والطالحون كما قال تعالى وانا منا الصالحون ومنا دون ذلك وفيهم الحكماء
والحكام والمهندسون والمنجمون والاطباء واصحاب السيميا والكيميا وفيهم الفقهاء والمفتون على المذاهب
المختلفة وكذلك فيهم الزهاد والعباد واهل المعرفة والامراء والقواد والملوك على قياس
ما كانوا عليه في الدنيا ولهم الالقاب والكنى والاسماء والانتساب الى الاماكن والبلاد كما في اسرائيل

الحيوة م

الحميري

الحميري وقصر بن مروان وكثير بن ميمون وصالح بن النعمي وهولاء اعوان الملك ابي اسرائيل وله
اعوان اخرى كثيرون لكل واحد له اسم كابي محمد الخليفة واخيه دهشر وميمون وحدنس وبنجل
والملك الاحمر والاصفر والاخضر والاسود ولكل ملك وامير وكل واحد من الاتباع له اسم معين و
نسبة الى اقليم او بلد او مدينة او بقعة او اب وغير ذلك وبين بعض القبائل والمذاهب والاديان
اتفاق او اختلاف وعداوة وحروب وجميع الاحوال الموجودة عندنا توجد عندهم وهولاء
الجن يترقون في انواع الكمالات ويكتسبون في عالمهم اصناف السعادات فيتخلصون الى الطبقات
من عالم المثال الافضل على التدريج والترتيب التي مظاهرها العلويات الفلكية مع الاقامة في كل
طبقة زمانا طويلا او قصيرا الى ان ينتهون الى اعلى طبقات عالم المثال فيقيمون فيها زمانا ثم
يترقى من له استعداد منهم الى العالم العقلي والصقع اللاهوتي والترقي من طبقة الى طبقة اعلى
انما يكون عند استعداد النفس للترقي اليه والا عند عدم الاستعداد يخلد في بعض الطبقات و
النفوس البشرية المفارقة لابدانها التي قد حصلت بعض الملكات الجميلة واكتسبت بعض الكمالات
الحسنة وتجردت بعض التجرد ولم يحصل لها الوصول الى العوالم المثالية التي مظاهرها العوالم
النورية او الفلكية يتخلصون الى عالم المثال التي مظاهرها العناصر ومركباتها فيصيرون جنا و
شياطين وعفاريت وغير ذلك من اصناف الجن وانواعهم على حسب استعدادهم ويقيمون بها
الى اوان حصول استعداد الارتقاء عنه الى ما فوقه من العوالم النورية العقلية او المثالية وان
لم يكن لها استعداد الترقي خلدت في هذا العالم الذي هو عالم الجن والشياطين ولهم في هذا العالم
احوال جسمانية نافعة وضارة كالصحة والمرض والخوف والفزع والغم والهم والحزن والفرح
والسرور والحيوة والموت واحوال نفسانية توجب الاستكمال تارة في مراتب درجات الكمال
وتارة اخرى في مراتب النقص في انواع الشقاوات ويزعم بعض حكماء الهند ومجردوها انهم بعد
المفارقة يصيرون جنا يسكنون تحت فلك القمر لا سبيل لهم الى الصعود الى ملكوت السموات
ولا يبعد ان المراد من التنزيل الرمزي المذكور في قوله تعالى انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب
وحفظا من كل شيطان مارد الآية وقوله تعالى انا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن
يجد له شهابا رصدا هم هولاء وغيرهم من الجن الساكنين تحت فلك القمر لان خطاء الجن و
العفاريت يرومون الترقي الى ملكوت السموات والارض والقرب منها والتجسس والتفحص
على ما هناك من الغرائب العلمية والعجائب الكونية فيشتاقون الى علمها قبل وقوعها فيمنعون عن
ذلك ويحرق اجسامهم الشيطانية بشهاب روحي او بشهاب جسمي فان النفس الروحانية لا يمكن
ان يحرق او يعدم وقوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات
والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فهو اشارة ايضا الى ان النفس المحصلة للكمالات
العقلية اللائقة بالاتصالات بالعوالم العلوية الفلكية عند حصول السلطان الذي هو تكميل القوى
العقلية وتحصيل الاستعدادات النفسانية فان عند ذلك يتمكن النفوس من النفوذ في اقطار
السموات والارض وتصير هذه الاجرام مرايا يتجلى بها من الالذاذ والفرح والسرور ورفع العالم
الاوسط المثالي ولا يبعد ايضا ان يكون الترقي والنعيم والخواص الطلسمية والسحرية وغير ذلك
مما يناسبه يقتضي اوفاق الصورة المثالية التي تعلقت بها ارواح الجن او اوفاق مظهره ويظهر

بعد ذلك في صورة اخرى ويحصل لهم بسبب ذلك الم واكثر مظاهر الجن في المواضع الخالية كالبراري
والقفار وبطون الاودية والجبال ورؤس الجبال والاجام والمغارات وقد يختص ظهورهم بمواضع معينة
من الارض لمناسبة لهم الى تلك الارض فيظهرون فيها احيانا ويحدثون ويقرؤن الكتب المنزلة وكتب
العلوم وينشدون الاشعار ويغنون ويضربون بالالات المختلفة الموسيقية ويرقصون ويلعبون بحسب
ما يقتضي احوال اولئك الجن فيكون تلك الارض لكثرة ظهورهم فيها كالمساكن لهم حتى انهم يؤذون
لمن يجيئها ولا يبقى الادب فيها او يسكنها وقد يحاربون اعداء ارباب تلك الارض وقد يظهرون
في بعض المواضع بسبب بيننا او ولي يكون فيها كما روى عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال امرت ان اتلو القران على الجن فمن يذهب معي فسكتوا ثم قال الثانية فسكتوا ثم قال الثالثة
فقلت انا اذهب معك يا رسول الله فقال لي انطلق حتى اذا جاء الحجون عند شعب ابن ابي دب
خط علي خطا ثم قال لا تجاوزه ثم مضى الى الحجون فانحدروا عليه امثال الحجل كانهم رجال الزط يقرعون
في دفوفهم كما تقرع النسوة في دفوفها حتى غشوه فغاب عن بصري فقمت فاومى بيده الي ان اجلس
ثم تلى القران فلم يزل صوته يرتفع ولصقوا بالارض حتى صرت لا اراهم وفي رواية اخرى
انهم قالوا يا رسول الله من انت فقال انا نبي قالوا فمن يشهد لك على ذلك قال هذه الشجرة
فقال تعالي يا شجرة فجاءت تجر عروقها لها قعاقع حتى انتصبت بين يديه فقال لها ما ذا تشهدين
لي فقالت اشهد انك رسول الله قال اذهبي فرجعت كما جاءت حتى صارت كما كانت قال
ابن مسعود فلما عاد الي قال اردت ان تاتيني قلت نعم يا رسول الله قال ما كان ذلك لك
هؤلاء الجن اتوا يستمعون القران ثم ولوا الى قومهم منذرين فسالوني الزاد فزودتهم العظم
والبعر فلا يستطيبن احد بعظم ولا بعر وقد قال الله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون
القران فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا
كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم الاية قيل في
التفسير ان رسول الله عليه السلام لما ايس من اجابة اهل مكة خرج الى الطائف ليدعوهم فلما
لم يستجيبوا انصرف الى مكة راجعا وكان ببطن نخلة قام يقرأ القران في صلوة الفجر فمر به نفر
من اشراف جن نصيبين قيل ان ابليس بعث الجن سير جنوده الى اطراف الارض يتجسسون الخبر
لما منعوا من استراق السمع فسمعوا القراءة قيل كانوا سبعة نفر وقيل تسعة وقيل كانوا من يهود
الجن واما حديث ابي دجانة فهو انه قال شكوت الى رسول الله انه بينما انا مضطجع في فراشي
اذ سمعت صريرا كصرير الرحى ودويا كدوي النحل ولمعا كلمع البرق فرفعت راسي فزعا مرعوبا فاذا
انا بظل اسود يعلو ويطول في صحن داري فاهويت اليه فمسست جلده كجلد القنفذ فرمى
في وجهي كشرر النار فظننت انه احرقني مع الدار فقال عليه السلام عامرك يا ابا دجانة ورب
الكعبة ومثلك يؤذي يا ابا دجانة ثم قال ائتوني بدواة وقرطاس فاتي فناوله عليا وقال
اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد رسول رب العالمين الى من طرق الدار من
العمار والزوار والصالحين الا طارقا يطرق بخير يا رحمان اما بعد فان لنا ولكم في الحق
لسعة فان تك عاشقا مولعا او فاجرا مقتحما او راعيا حقا مبطلا هذا كتاب الله ينطق
علينا وعليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ورسلنا يكتبون ما تمكرون اتركوا صاحب

صريرالرحى

كتابه

كتابي هذا وانطلقوا الى عبدة الاصنام والى من يزعم ان مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شيء
هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون يغلبون حم لا يبصرون حم عسق تفرق اعداء الله وبلغت
حجة الله ولا حول ولا قوة الا بالله فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم واخذه ابو دجانة ووضعه
تحت راسه فسمع صارخا يقول احرقتنا يا ابا دجانة واللات والعزى الكلمات فارفعها عنا
بحق صاحبك فقال عليه السلام ارفع عن القوم فانهم يجدون الم العذاب الى يوم القيامة
وهؤلاء الجن يكثر ظهورهم في مواضع الارض وفي بعض ازمان السنة واكثر ما يكون ذلك
ليلا كما يقال انهم يظهرون كثيرا بمدينة دربند وميانه وفي دركوا من بلاد فارس وفي ارض
سبا ومارب من ارض اليمن وغير ذلك من سال وارض ونار التي حمتها فلا يسكنها احد
من خوفهم الى امثال ذلك من بقاع الارض الكثيرة لمناسبة لكل طائفة منهم الى ارض معينة
ولخواص فلكية لا يطلع عليها او لانها نفوس سكان تلك النواحي فلها علاقة بها وشوق اليها
والجن الفضلاء الصلحاء قد يرشدون الناس الى انواع العلوم واصناف المصالح والطلحاء منهم
قد يغوونهم ويدلونهم الى انواع الجهالات والضلالات وقد يتيهونهم في الفلوات والمغارات
والبراري والصحاري وقد يختطفونهم فيمكثون عندهم زمانا طويلا او قصيرا كما يحكى عن عمرو
بن عدي ملك الحيرة وتميم الداري والمراة البصرية وغيرها وقد يعشقون صورا من البشر
من الرجال والنساء والصبيان فربما وقع بينهم مباشرة وللعرب كلام كثير في الجن والغيلان
وقد كانت العرب قبل ظهور الاسلام يقول ان من الجن من هو على نصف صورة الانسان وانهم
قد كانوا يظهرون لهم في اسفارهم وفي خلواتهم ويسمونه شقا وذكروا عن علقمة بن صفوان
ابن امية بن حرب الكناني انه خرج يطلب ضالة له بمكة فانتهى الى الجومات فاذا بشق قد عرض
له في اوصاف وهيئات عجيبة ذكرها فقال له شق علقم اني مقتول وان لحمي ماكول اضربهم بالهذلول
ضرب غلام شملول رحب الذراع بهلول فقال له علقمة شق ما لي ولك اغمد عني منصلك تقتل
من لا يقتلك لا تقتلني ولا اقتلك فقال له شق هبيت لك كي ما اتيح مقتلك فاصبر لما حم لك
ثم ضرب كل واحد صاحبه فخرا ميتين وهذا مشهور عند العرب ان علقمة قتله الجن وانشدت العرب
بيتين للجن في قتل علقمة وهما ❁ وقبر حرب بمكان قفر ❁ وليس قرب قبر حرب قبر ❁ ويستدلوا
على ان هذا من شعر الجن انه لا يتاتى لاحد من الانس انشاد هذين البيتين ثلث مرات متواليات
لا يتتعتع فيها والانسان قد ينشد الابيات الكثيرة التي هي اثقل من هذا الشعر فلا يتتعتع
وممن قتلته الجن مرداس بن عامر السلمي والوليد بن المغيرة بعد ان اجاف الغنى فظهر عنه وقد كان
الجن نهته ان يغني بابيات من الشعر فخالف وغنى بها فقتلته ❁ وحكى ابو عبيدة عن منصور بن زيد
الطائي انه راى قبر حاتم الطائي ببقعة وهو جبل له وادي فاذا قدر عظيمة من الحجر في ناحية
من القبر كانت يطعم فيها الناس وعن يمين القبر اربع جوار من حجارة وعن يساره اربعة جوار
كلهن صواحب شعور منشورة كانهن نوائح على قبره لم تر مثل بياض الجواري وجمال وجوههن
شبههن الجن على قبره ولم يكن قبل ذلك منهن بالنهار حجارة بيض كما وصفنا فاذا جاء الليل
وهدأت العيون ارتفعت اصوات الجن بالنياحة عليه ونحن في منازلنا نسمع ذلك الى طلوع
الفجر فحينئذ تسكن تلك الاصوات قال وربما مر المار ليلا بهن فيسمع الاصوات فيميل اليهن عجبا

بعض م

بيان الشق

منهن فاذا نا منهن وجدهن احجارا وحكى ابو عبيدة انه سمع شيخا من العرب قد اناف على المائة
يقول خرجت وافدا على بعض خلفاء بني امية فخرجت في ليلة شديدة الظلمة فضللت الطريق
ووقعت في واد لا اعرفه فخفت عزيف الجن فقلت اعوذ برب هذا الوادي من شره واستجيره في ليلتي
هذه واسترشده فسمعت قائلا يقول من بطن الوادي تيامن تجاهك تلق السبيل منيرا وتامن في
المسلك فتوجهت حيث اشار الي وقد امنت بعض الامن فاذا باقبس نيران تلمع امامي فظهر في
خللها كالوجوه على قامات النخل السحيقة وقد كان الرجل في الجاهلية اذا سافر فامسى في قفر
من الارض قال اعوذ بسيد هذا الوادي او بعزيز هذا المكان من شر سفهاء قومه فيبيت في جوار
منه حتى يصبح قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا
اي غشيانا ويقال ايضا انهم كانوا في الجاهلية اذا قحطوا بعثوا رائدهم فاذا وجد مكانا فيه كلاء
ومارجع الى اهله فسار بهم فاذا انتهوا الى تلك الارض نادوا نعوذ برب هذا الوادي ان يصيبنا
آفة فان لم يفزعهم احد نزلوا وان فزعتهم الجن هربوا ويحكى عن عمر بن الخطاب انه شاهد الغول
في بعض اسفاره الى الشام قبل ظهور الاسلام وانها كانت تتغول له وانه ضربها بسيفه وهذا
مشهور عند العرب وقد كانت الغول تتراءى لهم في الليالي واوقات الخلوات فيتوهمون انها
انسان فيتبعونها فتفتنهم وتزيلهم عن السبيل فلما عرفوا ذلك منها لم يكونوا يزلون عما كانوا عليه
من المقصد وكان من عادتهم اذا اعترضت لهم في الفيافي والقفار يرتجزون فيقولون يا رجل
عير انهقي نهيقا لن نترك السبسب والطريقا ويصيحون بذلك فتشرد عنهم في بطون الاودية
ورؤس الجبال وزعمت طائفة من الناس ان الغول اسم لكل شيء يعرض للسفار فيتمثل في ضروب
من الصور سوآء ذكرا او انثى واكثر كلام العرب على انها انثى قال عبيد الله بن ايوب وساحرة كان م
مني ولو ان عينها رأت ما لاقيه من الهول جنت ابيت وسعلاة وغول بقفرة اذا الليل وارى
الجن فيه ارنت وهذا يدل على ان السعلاة غير الغول ووصفها بعضهم فقال وحافر العير في
ساق خدلجة وجفن عين خلاف الانس في الطول والقصر والغدار نوعان آخران من الانواع
المتشيطنة يعرفان بهذا الاسم والغدار يظهر في اكناف اليمن وتهامة واعالي صعيد مصر وقد
يلحق الانسان احيانا فيدعوه الى مباضعته فان فعل يسمى منكوحا والا يسمى مدعورا ويتداعون من
المنكوح ويسكن المدعور ويصيح وذلك ان الانسان اذا عاين ذلك سقط مغشيا عليه الا ان يكون
الرجل شجاعا قوي القلب فلا يكترث به وهذا مشهور في البلاد المذكورة ولو حكينا ما شاهده
الخلق من انواع الجن واصناف الشياطين لطال ذلك فان اكثر الخلق يقرون بوجودهم اما بخبر
او بسماع والعجب من المعتزلة كيف انكروا ذلك مع اعتقادهم بصحة القرآن وصدق خبر التواتر
والقرآن مشحون بحكايات الجن والاخبار بصحة وجودهم واكثر الخلق يخبرون عنهم ويحكون الغرائب عنهم م
والعجائب وحكايات الامم دالة على ان سليمان بن داود سخر انواع الجن واصناف الشياطين
بالعلوم المكرمة الروحانية وكذلك اصف بن برخيا وغيرهما من انبياء بني
اسرائيل فانهم كانوا يقدرون على احضارهم واستخبارهم عما يريدون من انواع العلوم واصناف
الاغراض واحضار ما يريدون احضاره من البلاد النائية في الزمان اليسير وبذلك اقتدروا
على افعال العجائب وصنع الغرائب كما قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها الاية وبعض ارباب

العلوم

العلوم الروحانية اذا استحضروا واحدا من الارواح الجنية باسم من الاسماء او عمل من الاعمال او
بصنعة خاتم او طلسم من الطلسمات فانه يلازمه ويخدمه وياتيه بانواع الاطعمة والاشربة
والملابس وسائر المشتهيات لمناسبة روحانية وهيئات فلكية لا يطلع عليها اكثر البشر
وقد بلغنا من هذا القبيل عجائب لا يحتمل هذا الكتاب ايراده وقد تحقق قوم من هولاء الجن انهم
في موضع معين ويناسبه بقعة معينة من الفلك ويتلذذون بعلوم مخصوصة وكلام واوعية
مخصوصة ورقى وعزائم وادخنة وبخورات لمناسبة بينهم وبين هذه الاشياء ويتنفرون
من غير ذلك مما لا يناسبهم وهذا العالم المثالي الذي هو من الطبقة السافلة وهي التي يسكنها
الجن والشياطين والمردة والعفاريت والابالسة والغول وغير ذلك هو عالم عظيم
وصقع فسيح كريم يكاد ان يكون غير متناه ولا نسبة له الى هذا العالم الذي نحن فيه وكما ان
في هذا العالم الحسي بعض الاقاليم والاراضي اشرف من بعض وحسن واهله على مراتب متفاوتة
في الشرف والخسة فكذلك يكون العالم المثالي الذي يسكنه الجن يتفاوت طبقاته ويختلف
مراتب سكانه وكما ان الانسان الواحد في عالمنا هذا يختلف احواله فيترقى تارة في مدارج
الشرف في الفضائل حتى يبلغ الغاية والنهاية او دون ذلك وتارة اخرى يتنكس في
النزول في دركات الرذائل حتى يبلغ الغاية او دون ذلك فكذلك يكون احوال الجن في
عالمهم فانهم دائما في طلب اكتساب الكمال الجني كما نكون دائما في طلب اكتساب الكمال الانسي
فبعضهم يتيسر لهم ذلك اذا اجتهد وارتاض وقرأ الكتب الحكمية على حكمائهم وسلك على
سبلهم وبعضهم يتعسر عليه ذلك وفيهم دعاة الى الخير والصلاح والعلوم الحكمية وغيرها
وفيهم دعاة الى الغي والفساد ولا يبعد ان يرسل اليهم رسل وانبياء يشرعون لهم شرائع و
سننا يكون سببا لصلاح دنياهم واخراهم وفيهم رؤساء وملوك يعاقبون على ترك ذلك
كما هو الحال في عالمنا هذا ولولا ذلك لافسد اشرارهم في هذا العالم كثيرا وفيهم حكماء وفلاسفة
يدعون الى محض الحقيقة خواص الجن واذكياءهم وفيهم فقهاء ونحاة واطباء وغير ذلك يدعوا
كل قوم منهم الى ما عندهم من العلوم والصنائع ولا يبعد ان يكون بعض نفوسهم غير منتقلة
عن الابدان البشرية بل يكون حاصلة من فيض العقل لاستعداد يحصل للاشباح المثالية بسبب
حركات الافلاك المثالية بل القواعد التي اسلفناها تقتضي وجوب ذلك كما قربناه وهذه العقل م
النفوس التي في هذا العالم المثالي يترقى كثير من هناك الى عالم المحض دفعة واحدة عند حصول
الكمالات العقلية والا فينتقل بحسب استعدادها في عوالم المثل من طبقة ادنى الى طبقة اعلى حتى
تخلص في الاخير الى عالم العقل المحض ان كانت مستعدة له ولا يبعد ان يكون في كل طبقة من
طبقات عالم المثال نفوس كثيرة من فيض محض العقول لا يكون مسبوقا بالابدان البشرية
بل يكون حاصلة ابتداء في جميع طبقات عالم المثال من فيض العقول الفعالة على الابدان المثالية
المستعدة لذلك ويكون النفوس المفاضة على ابدان الطبقة العليا افضل وانور من النفوس
المفاضة على ابدان غيرها من الطبقات لان استعداد في كل ما على من الطبقات اتم واكمل من استعداد
غيرها فان جود المبدا الاول وكماليته وتماميته وشدة قوته ونورانيته الغير المتناهية تقتضي
ان يكون الفيض العقلي والعطاء القدسي غير متناه وان يكون الرحمة الالهية عامة غير مختصة ببعض

والجسمي وان كان العالم الحسي مع خسته ونقصه عند استعداد والاجسام العنصرية لقبول الفيض صح

دون عالم بل بها حصل الاستعداد المخصوص حصل الفيض العقلي النفسي والجسمي والوضعي يفيض
عليها ذلك فلا يكون طبقات العوالم المثالية الروحانية التي هي اشرف منه واتم واكمل اولى
بقبول الفيض الجديد العقلي والمثالي فان النفس لما لم يكن منطبعة في البدن ولا حالة فيه بل متعلقة
به تعلق شوق وعشق وذلك بسبب جسم لطيف روحاني يسمى بالروح الحيواني والنفس في وهذا
المعنى موجود في العوالم المثالية على وجه اتم وافضل فلا يستبعد قبولها الفيض الجديد العقلي ثم استكمالها
بسبب تلك الاجسام المثالية في سائر اصناف درجات الاستكمال حتى ينتهي الى الغاية القصوى
في ذلك بحسب ما يليق باستعدادها فالمجردات التي يتعلق في كل طبقة من طبقات عالم المثال يكون
دائما في الاكتساب والترقي من طبقة الى اخرى حتى يدخل بعد الازمان المتطاولة والمدد المتباعدة
في عالم العقل المحض ولكن ذلك بعد حصول الاستعداد اللائق فانه يجوز ان يكون بعض النفوس المقيمة
في بعض الطبقات لم يتفطن الماهيات العقلية والذوات القدسية فلا يكون لها شوق اليه فلا يترقى
الى الواصل فيخلد في بعض الطبقات ابدا فعلى هذا يكون النفوس المجردة الذي في كل طبقة غير متناهية
والا فيكون متناهية وطبقات عالم المثال وان وجب تناهيها في الطول لوجوب تناهي عللها
العقلية فهي غير متناهية في العرض لازديادها بتلك الاجسام المثالية والمظاهر الشبحية وهيئاتها
ووجوب الفيض عند حصول الاستعداد الغير المتناهي وطبقات الطول وان كانت متناهية الا انها
كثيرة العدد جدا وكثرتها واختلافها بازاء كثرة مباديها واختلافها ولما كانت الافلاك لصفائها
ولطافتها وشفيفها وصقالتها يصلح ان يكون مظاهر الاشباح عالم المثال ولما تعلق به فلا روح
فلا يبعد ان يكون الاجرام الكوكبية لكثافتها ونوريتها لا يصلح لذلك لعدم ظهور المثال في الاجرام
الكثيفة النيرة وليس تعلق النفوس بالاجرام العلوية الفلكية كتعلق نفوسنا بابداننا والا لازدحمت
الدواعي المتقابلة متواردة على محل واحد فكان يمنع لذلك تحريك الاجسام الفلكية وذلك محال
بل الاجرام الفلكية يكون مظاهر للنفوس الناطقة المتوسطة في السعادة ومراياها يظهر بسببها في بعض
طبقات عالم المثال ويحضر عندها حينئذ جميع اللذات والراحات وانواع الفرح والمسرات
فيتلذذ بها وهذا الظهور يشبه ظهور المنفصلة الاشباح المقابلة في المرايا الصقيلة من غير ان يكون
لها قدرة وطاعة على تحريك ذلك الجرم المخصوص فان التحريك بجسماني النفس الذي يكون
بسبب التعلق والربط انما هو لتعلق النفس بالبدن ويمتنع تعلق نفسين ببدن واحد على ما عرفته في
العلم الطبيعي وكلما كان العالم اقرب الى الباري تعالى كان اعظم واجل قدرا واكثر عجائب واتم غرائب
وكلما ابعد كان الامر بالعكس فالطبقة الطولية من العقول المجردة اقرب الى المبدأ الاول فهي اعظم قدرا
واجل شانا واكثر عجائب وبعدها الطبقة الوضعية من العقول وهي ارباب الاصنام النوعية وصاحب
الطلسمات الفلكية والعنصرية ومركباتها ثم النفوس المتعلقة بالاشباح المثالية على ترتيبها في
والجسمية بحسب درجاتها ثم العالم المثالي على ترتيب طبقاته ثم العالم الحسي على الترتيب والنظام الموجود
فاشرف الموجودات هو العلة الاولى ثم العقول والنفوس واخس الموجودات هو عالمنا هذا الذي
نحن اسراء فيه لقيود الهيولى وسلاسل القوى واغلال الجوهر خلصنا الله سبحانه ونجانا منه الى العالم
العقلي والصقع اللاهوتي بمنه وكرمه والذي يدل ذلك على كثرة العوالم ما يروى ان بني آدم عشر
الجن والجن والانس عشر حيوانات البر وكل هؤلاء عشر الطيور وكلهم عشر حيوانات البحور

كلام

وكلهم

السماء

وكلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة الثانية
وعلى هذا الترتيب الى السماء السابعة ثم كل هؤلاء في مقابلة ملائكة الكرسي نزر يسير ثم كل هؤلاء عشر
ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة الف سرادق طول كل سرادق وعرضه
وسمكه اذا قوبلت بجميع السموات والارضين وما فيهما وما بينهما كانت شيئا يسيرا حقيرا وما فيه موضع
الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس وكل هؤلاء في مقابلة الملائكة
الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر لا يعرف عددهم الا الله تعالى وهذا ينبهك على ان
الامر عظيم وان من جسيم وقال عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تاط ليس فيها موضع
قدم الا وفيه ملك راكع او ساجد ورأى صلى الله عليه ليلة المعراج ملائكة في موضع يمشي بعضهم على
بعض فسأل جبريل الى اين يذهبون فقال له لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت يمشون ولا اجيز
ولا ارى فيهم من رأيته قبل ذلك ثم سأل واحدا منهم منذ كم خلقت فقال لا ادري غير ان الله سبحانه
وتعالى يخلق في كل اربعمائة الف سنة كوكبا واحدا وهذا كما ترى اذا صح هذا النقل عن الانبياء
العقلاء وفيهن عليهم السلام يكون رموزا واشارات يدل على ان الامر عجيب وانه غريب فيجب

على العاقل اللبيب ان يسعى في تحصيل الكمالات العلمية والعملية ويستعد
للرحلة والانتقال من هذا العالم الضيق الكثير الالام والمصائب
والاخوان الى العالم العظيم الكريم والصقع الشريف
الفسيح الذي لا نهاية لفرحه وسروره
ولا غاية للذات وحبوره من غير
تغافل ولا تكاسل فان الوقت
سيف قاطع فان الاليم
يفني الجود
ويذهب
العمر
والاوقات

قد قطعت بمطية القلم فيافي السطور وعبقره • وربطت لبرو كها تحت اغصان هذه الشجره •
وانا الفقير اسمعيل الشهير بابن المطهره • جزاه الله تعالى في الدارين بالكرم والجود والعفو والمغفره •

بلغ المقابلة بفضل الله تعالى الى آخر الكتاب • وبولغ في تصحيحه على قدر الوسع والطاقة من غير
اهمال وتكاسل مع النسخة القديمة التي كتب في وقت المصنف من خطه • وقال كاتبها في خاتمتها
بهذه العبارة بعينها فرغ من تعليقه لنفسه الفقير الى الله تعالى عبد الله بن عبد العزيز بن محمد الاسرائيلي
من بيت المقدس من خط المصنف وهو الشيخ المعظم والفيلسوف المتأله صاحب الكتاب ومنبع
الثواب شمس الحق والملة والدين محمد بن محمود الشهرزوري متع الله الكافة بطول بقائه يوم الحادي
والعشرين من جمادى الاخر في مدينة ... سنة سبع وثمانين وستمائة • انتهى كما رأيت في هامش هذه النسخة مكتوبا دعوه
بعينه كان الفيلسوف المعظم والشيخ المكرم خاتم الحكماء المتألهين • فرغت تاليف هذا الكتاب يوم السبت
وهو اليوم الثالث والعشرين من ذي الحجة الشريفة سنة ١٠٨٠ • وانا الفقير اسمعيل الشهير بابن المطهره